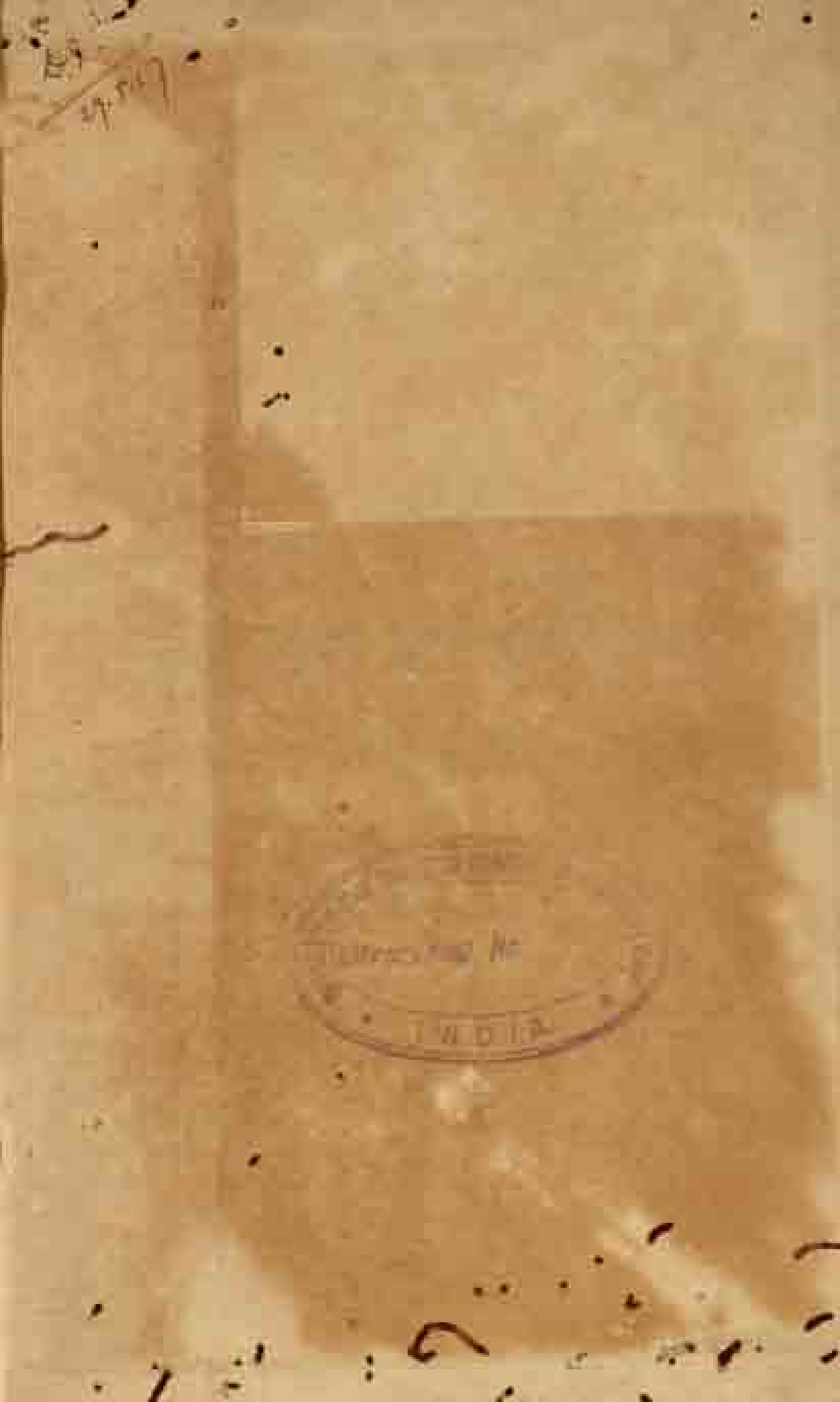


REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-SEPTIÈME



PARIS, IMP. GAUME ET Cie. — [illegible]

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LEGER, Israël LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, C.-P. TIELE, etc.

DIX-NEUVIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-SEPTIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1898

LE DROIT MUSULMAN

Le droit musulman expliqué. Réponse à un article de M. Ignace Goldziher (*Byzant. Zeitschr.*), par SAWAS PACHA, ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie. — Paris, Marchal et Billard, 1896.

J'ai déploré, dans cette *Revue*[1], il y a quelques années, le peu de valeur de la plupart des ouvrages de langue européenne relatifs à l'Islam et à son prophète, alors que l'orientalisme a fait de nos jours sur tant d'autres points de si grands progrès. Le jugement émis alors n'est guère moins valable aujourd'hui. La littérature d'amateur submerge encore toujours les quelques travaux sérieux.

Les études sur le droit musulman notamment fourmillent d'hérésies scientifiques. La raison en est d'ordinaire dans la connaissance superficielle que leurs auteurs ont de la langue arabe; quelquefois même ils ne sont pas au courant de la bibliographie de leur sujet. M. L. W. van den Berg, par exemple, a publié d'abord un petit manuel de droit musulman[2] dans lequel il se montre également ignorant de cette science même et des premiers éléments de l'arabe; puis[3] il a édité « pour la première fois » le *Minhâdj*, dont on connaissait déjà une douzaine d'éditions excellentes; quelques années après il réédite le *Fath el-Qarîb*[4] d'après des manuscrits modernes et fautifs, alors qu'il eût dû se contenter de consulter des exemplaires imprimés et corrects; M. van den Berg s'est laissé sans doute éblouir par le mot *manuscrit*. Les

1) Tome XX, p. 54-62.

2) *De beginselen van het Mohammedaansche recht enz. Derde druk.* Batavia en 's Gravenhage, 1883.

3) *Minhâdj at-tâlibîn, texte arabe publié avec traductions et annotations*, par L. W. C. van den Berg, Batavia, 1882-1884.

4) *Fath al-Qarîb, texte arabe publié et traduit* par L. W. C. van den Berg, Leide, 1895. Le professeur I. Goldziher a fait une critique trop bienveillante de cet ouvrage dans la *Z. D. M. G.*, 1895.

traductions françaises qui accompagnent le texte arabe renferment beaucoup trop d'erreurs[1].

Cependant M. van den Berg connaît du moins un peu l'arabe et il aurait certainement profité davantage de cette connaissance, si le public se montrait plus exigeant à cet égard et si les orientalistes s'occupaient davantage de ces questions. Mais que dire de certains éditeurs ou traducteurs qui ne savent même pas un mot d'arabe? Conçoit-on quelqu'un qui, sachant juste autant de de latin qu'on en peut apprendre dans les petites classes d'un lycée, s'aviserait de publier des études sur le droit romain ou qui entreprendrait de nous expliquer les mystères de la Loi juive sans savoir l'hébreu? Or des abus de ce genre se présentent journellement dans l'orientalisme, au grand dommage de la science.

Une étude du droit musulman n'est véritablement sérieuse que si elle s'appuie sur l'histoire de la vie religieuse, politique et sociale des adeptes de l'Islam. Même pour comprendre les doctrines juridiques postérieures, il est indispensable de connaître l'histoire de leurs antécédents et ce n'est qu'après s'être familiarisé avec leur genèse qu'on les apprécie convenablement.

Il m'a paru qu'il y aurait quelque intérêt pour ceux qui ne peuvent recourir eux-mêmes aux documents originaux, à trouver ici un résumé des renseignements que j'ai pu recueillir dans les auteurs arabes sur les sources du droit musulman. L'exposé qui va suivre pourra servir à ceux qui, sans s'occuper spécialement d'orientalisme, s'intéressent à l'évolution de l'Islamisme. Ce sera la meilleure manière de critiquer l'ouvrage de Sawas Pacha mentionné en tête de cet article.

Il existe, selon les juristes musulmans, quatre *racines* ou *fondements* du droit (*ouçoul*) sur lesquels repose la théorie du droit, ce qui n'implique pas que l'on puisse en dériver directement les préceptes actuels du droit musulman. Ce sont : le *Qorân*, la *Sounnah*, l'*Idjmâ'*, le *Qiâs*.

1. *Qorân*[2]. — C'est la parole même d'Allah, révélée par frag-

1) Sur les erreurs dans la traduction du *Minhâdj*, voir mon article du *Indische gids*, avril 1883.

2) Le mot Qorân ne signifie pas lecture, comme le dit encore Sawas Pacha.

ments à Mohammed durant les vingt-trois ans de son activité publique. D'après la doctrine musulmane il ne contient que des paroles d'Allah ; c'est un recueil de textes sacrés dans lequel la partie proprement juridique ne tient que très peu de place. Il était destiné, d'une part, à l'instruction et à l'amendement des fidèles, d'autre part à être récité comme exercice de dévotion. La collection des fragments eut lieu par les soins du premier et du troisième khalife. A l'origine, le Qorân était le guide unique des musulmans, il était seul consulté en cas de désaccord. Les recueils canoniques de traditions nous montrent que les premières tentatives faites pour chercher ailleurs des sources du droit ne furent entreprises qu'avec beaucoup d'hésitation. Parmi plusieurs preuves qu'on peut fournir à l'appui de cette opinion je ne citerai que celle-ci : dans la plus ancienne rédaction[1] des paroles d'adieu du Prophète, on lit qu'un seul le « livre d'Allah » devait faire autorité; ce n'est que plus tard qu'on y ajouta « et la Sounnah de son Envoyé », paroles remplacées chez les Chiites par « et mes descendants, ma famille ». Il y eut, à l'origine, des gens qui prétendaient que le Prophète n'avait pas le droit de compléter, en donnant des lois venant de lui-même, qu'il ne devait que révéler la parole de Dieu[2]. Dans les mêmes cercles on louait le khalife 'Omar de n'accepter d'autre autorité que le Qorân (*wakâna waqqâfan 'inda kitâb allâhi*)[3], on l'on reprochait à 'Ali d'avoir ajouté au Qorân quelques textes juridiques d'origine étrangère[4].

(p. 131), mais *récitation*; Mohammed et ses adeptes ne lisaient pas le Qorân; ils le disaient, le récitaient; Dieu révélait le Qorân à son Prophète qui répétait les paroles sacrées; Moïse et Jésus, autres prophètes, avaient agi de même. — Dans le v. 80, sour. xvii, le mot *Qorân* est synonyme de *salât* (prière rituelle).

1) Voir sur la rédaction de ces traditions mon ouvrage : *Het mekkaansche Feest* (Leiden, 1880), pp. 145-146.

2) Voir entre autres : Nawawy, *Commentaire sur le recueil de traditions de Mouslim*, Part. III, p. 12. — Baidhâwy, *Commentaire sur le Qorân*, sur. 4.

3) Boukhari, dans le *Kitâb al-i'tiçâm* de son recueil de traditions.

4) *Ibidem*. — On trouve des traditions qui interprètent certains passages du Qorân dans un sens défavorable à la doctrine suivant laquelle la Sounnah doit être regardée comme le deuxième « fondement du droit ». Par ex., Qorân, III,

Il n'est pas inutile de se mettre en garde contre l'erreur qu'aujourd'hui encore les mohamétans se servent des textes législatifs du Qorân comme de code. Ainsi M. van den Berg, dans son Manuel[1], prétend que le qadi doit prendre des décisions en premier lieu d'après le Qorân, et que c'est simplement par ignorance que les juges se permettent de résoudre les questions litigieuses aussi d'après des ouvrages de casuistique. Dans la préface de son édition du *Minhâdj*[2], il dit que « la loi musulmane ne se compose à proprement parler que du Qorân et de la Sounnah », mais que « les musulmans de nos jours n'osent que rarement interpréter l'une et l'autre de leur propre chef », que si l'on « préfère avoir recours » aux ouvrages de droit, c'est simplement par paresse. C'est là dénaturer la vérité : aucun juge ou jurisconsulte mohamétan des siècles postérieurs n'est autorisé à interpréter de son propre chef le Qorân, ni à le prendre directement comme base de son verdict. Il y a des livres de droit autorisés ; seuls ceux-là peuvent être consultés. M. van den Berg a corrigé plus tard son erreur, dans son étude sur le droit pénal de la Turquie[3], mais pour en commettre d'autres : « Les véritables lois musulmanes pour la pratique, dit-il, sont les traités de jurisprudence des juristes dont l'opinion fait autorité »[4] ; toutefois, pour corriger une expression malheureuse de son Manuel[5], il ajoute que le Qorân est bien « la loi fondamentale des fidèles » ou « la base métaphysique[6] de leur droit », mais que « le qadi allègue et interprète dans ses jugements le texte du Qorân tout aussi peu que chez nous un juge de paix allègue ou interprète les articles de la Constitution. »

123 (« Toi, Mohammed, tu n'as aucune part à la puissance ») et Qoran, v, 5 : (« Aujourd'hui j'ai parfait pour vous votre religion ») (Boukhari, édit. de Boulâq, III, 347 et 307).

1) Introduction, pp. 7 et 9.

2) Préface, p. vii.

3) La législation pénale comparée, Berlin, 1894, p. 600.

4) *Ibid.*, p. 330.

5) Page 3 : « Le Qorân est..... pour ainsi parler la loi fondamentale ».

6) Ainsi qu'il apparaîtra plus loin, le Qorân et la Sounnah sont plutôt les bases historiques du droit, l'Idjmâ' (qui contient les deux autres) est la base dogmatique, et le Qiyâs la base logique.

Je ferai remarquer d'abord que le Qorân ne ressemble en rien à une « constitution »; les fragments juridiques de ce livre ne contiennent pas de principes généraux; ce sont d'ordinaire des règles très détaillées concernant des faits qui se sont produits du vivant de Mohammed dans la communauté musulmane. La seule raison pour laquelle le Qorân ne contient aucune règle concernant d'autres faits, c'est qu'ils ne se sont pas produits durant les années d'activité du Prophète. On trouve dans le Qorân des préceptes minutieux sur les ablutions rituelles et les jeûnes obligatoires, sur des questions d'héritage et de pénalité; tout comme il y est parlé de la nature et de l'administration des revenus de l'État naissant. Un pareil assemblage ne peut être qualifié de « constitution ». Il est vrai que de tout temps les qadis ont cité des passages du Qorân, mais ils ne peuvent les utiliser ainsi que sous le couvert de l'autorité des ouvrages juridiques par lesquels ils sont liés; tout comme un théologien catholique ne pourra dériver des Écritures les *loci probantes* d'un dogme qu'en suivant la loi de l'Église.

Donc à l'origine le Qorân seul servait de code; mais, quelque peu compliquée que pût être la vie de la jeune communauté, il devint rapidement insuffisant; cinq cents versets environ sont relatifs au droit; encore, pour atteindre ce chiffre, a-t-il fallu forcer la note. Il était si naturel de leur adjoindre les commentaires qu'en avait donnés le Prophète, organe visible de la révélation, qu'au début on ne songea même pas à se formaliser de ces additions à la parole proprement dite d'Allah. En même temps, d'ailleurs, que le nombre des musulmans s'accroissait, que les désaccords en matière de droit devenaient plus fréquents, Mohammed inclinait de moins en moins à formuler des règles soi-disant émanées de Dieu. Plus d'une fois les circonstances l'avaient forcé à remplacer une loi donnée autrefois par une loi nouvelle (*naskh*); l'usage trop fréquent d'un expédient de ce genre, puissant mais dangereux, aurait éveillé le doute dans la conscience de ses adeptes; il ne s'en servit que rarement, surtout à Médine où il ne se décidait, nous dit la tradition, à donner une révélation que sur les prières instantes et répétées

des croyants les plus influents[1]. On voit que le Prophète n'était pas uniquement l'interprète des révélations, mais que dans certains cas il n'hésita pas à les compléter, surtout dans les questions qui ne suscitaient pas de vives discussions de son temps.

Il en était ainsi le commentateur le plus autorisé, il les complétait en paroles et par son exemple[2]. On en vint bien vite à s'appuyer sur cet enseignement et à considérer la *Sounnah* du Prophète comme le deuxième des « fondements de la jurisprudence » (*ouçoul al-fiqh*) d'origine divine.

2° *Sounnah*. — Ce mot est le plus souvent traduit par *tradition* ou *ensemble de traditions* ; c'est là une erreur. La *Sounnah* de quelqu'un est sa manière d'être ou d'agir, la règle qui ressort de ses actes ou de ses attitudes, en d'autres termes son exemple. La *Sounnah* de Dieu, dont on parle souvent dans le Qorân[3], c'est la manière habituelle de Dieu de se comporter à l'égard de ses créatures ; on dit que le fils aîné d'Adam a fait du meurtre une *sounnah* parmi les hommes. Les historiens disent des tyrans qu'ils ont introduit de « mauvaises sounnahs »[4]. On reprochait à un petit-fils d''Alî ('Alî ben Hosain ben 'Alî) d'avoir *cédé* à des menaces de mort et d'avoir glorifié le khalife impie Yazîd ; il répondit : « J'ai agi ainsi, non dans mon intérêt, mais dans celui de l'humanité ; je craignais que Yazîd ne mît à exécution ses menaces : j'aurais alors (en sanctifiant mes opinions politiques par la mort) introduit parmi les hommes une *sounnah* qui leur aurait coûté la vie[5]. « L'usage du petit pèlerinage (*oumrah*) à la Mecque le 27 redjeb est une *sounnah* inaugurée par Abdallah ibn Zoubair[6]. Ces exemples montrent le sens du mot *sounnah*[7].

1) On cite le cas d'Omar qui dut revenir plusieurs fois à la charge avant d'obtenir du Prophète une révélation.

2) La nécessité de commentaires et d'additions est fort bien exposée dans le *Mîzân* d'Ach-Cha'rânî, Le Caire, 1291 hég. Part. I, p. 45.

3) *Qorân* XVII, 79 ; XXXIII, 62, etc.

4) Ibn al-Athîr, édit. Tornberg, IX, 288.

5) *Die Chroniken der Stadt Mekka*, éd. Wüstenfeld, II, 19.

6) *Ibidem*, III, 42. — Ibn Djobair, éd. Wright p. 136.

7) Ce mot a encore un sens passif, moins courant : manière d'après laquelle

Les divergences entre les disciples qui, déjà du vivant de Mohammed, l'avaient obligé parfois à recourir à de nouvelles révélations, lorsque son autorité personnelle était insuffisante, ne cessèrent pas après sa mort. Bien au contraire. Mais il n'y avait plus la ressource de recourir à la parole de Dieu. Il arrivait souvent que les partisans de deux opinions différentes pouvaient citer des textes opposés qui leur étaient également favorables ; tout dépendait donc de l'interprétation. Les traditions, sacrées ou non, nous montrent que les partis en présence ne tardèrent pas à faire appel à la *Sounnah*. Celui dont la Sounnah obtenait l'assentiment de la majorité, était considéré comme étant en possession de *la* Sounnah ; c'est lui qui avait raison. La *vraie* Sounnah, ce fut la règle ou la coutume, observée non pas une fois, mais admise depuis longtemps par la communauté. Ainsi les arbitres choisis pour terminer la lutte de Mo'âwya et d''Alî durent prendre pour règle, en premier lieu, la parole de Dieu ; si le Qorân n'était pas suffisamment explicite, ils devaient se rapporter à « la Sounnah légitime, celle qui unit, celle qui ne divise pas »[1].

Il va sans dire que la Sounnah était celle de Mohammed, dont les préceptes et l'exemple eurent d'autant plus d'autorité que le temps qui s'était écoulé depuis sa mort, était plus considérable. On en vint rapidement à résoudre toutes les questions rituelles, dogmatiques, sociales ou politiques à l'aide de la *Sounnat an-nabî* (Sounnah du Prophète) ou *Sounnat rasoul Allah* (Sounnah de l'Envoyé de Dieu). Dire des deux premiers khalifes « qu'ils n'avaient agi que suivant les préceptes de l'Écriture sainte (le Qorân) et de la Sounnat rasoul Allah »[2], c'était faire leur éloge. Tout le monde reconnut bientôt la valeur de cette double autorité. Quiconque recevait de la communauté le serment « par le livre d'Allah et la Sounnah de son Prophète » en devenait le chef incontesté et redoutable ; celui qui « faisait appel au livre d'Al-

quelqu'un ou une catégorie de gens ont l'habitude d'agir (Qorân, xvii, 29 ; XV, 13, etc.)

1) Voir entre autres Ibn al-Athîr, éd. Tornberg, III, 265.

2) Tabari, II, 516. On emploie quelquefois dans le même sens : sîrat en-nabî (Tabari, II, 519) qui ensuite a signifié plutôt : biographie du Prophète.

lah et à la Sounnah de son Prophète et proférait l'anathème contre ceux qui avaient versé le sang de la famille du Prophète », exprimait par là même un programme politique et se posait en chef de parti[1]. Ceux-là mêmes qui, plus tard, exaltèrent « la Sounnah d''Omar »[2], ou « la Sounnah des deux 'Omar »[3], c'est-à-dire Abou Bekr et 'Omar, entendaient par là simplement que ces deux successeurs du Prophète ne s'étaient jamais départis de la Sounnah de l'Envoyé d'Allah. La persistance, dans la communauté, d'une Sounnah relative à tel ou tel point était une preuve de plus de l'authenticité de son origine. On disait : « Telle a toujours été la Sounnah, depuis la mort du Prophète[4]. »

La Sounnah était donc reconnue universellement comme deuxième fondement juridique; mais on était loin d'être d'accord sur son contenu. Peut-être ne s'éloigna-t-on guère, à l'origine, de ce que nous appelons la fidélité historique; deux partis opposés pouvaient fort bien croire, en toute honnêteté, trouver auprès d'une même autorité des arguments en faveur de leur opinion. Mais bientôt la *pia fraus* prit ici une telle extension que nous sommes obligés de regarder la plupart des traditions comme l'exposé d'opinions qui régnèrent dans quelques groupes seulement de la communauté primitive; il ne faudrait pas les prendre pour des témoignages directs de la vie de Mohammed.

Tout musulman de bonne foi est forcé d'accorder qu'il existe des centaines de traditions (*hadîth*) concernant la Sounnah de Mohammed qui ont été falsifiées à dessein, d'autres qui sont suspectes; le musulman devra pourtant regarder comme authentiques ces traditions, si elles font partie des recueils canoniques; le critique européen n'en recherche que la valeur relative. Il ne faudrait pas croire que ces traditions sont l'œuvre d'une génération de fourbes et de menteurs; ils auraient été eux-mêmes

1) Cf. Tabarî, II, 528, 569, 606-7. On s'appuie quelquefois sur la sounnah d'Allah (au lieu de son livre); Abdallah bin 'Omar prêta serment au khalife 'Abd al-Malik en jurant « par la sounnah d'Allah et par celle de son Prophète, autant que je puis » (Boukhârî, éd. Boulâq, III, 307).

2) Tabarî, II, 42.

3) Tabarî, III, 759; Ibn al-Athîr, XII, 287.

4) Tabarî, II, 285.

les premières dupes de leurs propres fourberies. On voit sans cesse, en étudiant l'histoire des religions, le respect des vérités religieuses et morales établies ou la vénération d'une autorité traditionnelle régner si exclusivement sur les esprits que le respect de la véracité et de la fidélité historiques se trouve rejeté à l'arrière-plan, quelquefois même annihilé. Voici comment se formèrent les traditions :

Lorsque, après la mort du Prophète, on sentit le besoin croissant d'une source juridique autre que la parole de Dieu, on s'adressa à la Sounnah de Mohammed qui, sans que l'on s'en fût rendu compte, servait depuis longtemps déjà de règle. Seuls ceux qui avaient fréquenté le Prophète, les *compagnons* (çaḥâbah) pouvaient fournir les éclaircissements désirés d'une assez grande vérité historique. Au début sans doute ces éclaircissements furent plus fidèles qu'ultérieurement. Il ne faut pas oublier pourtant que l'on était porté, à cette époque, à subordonner l'exactitude des souvenirs aux besoins pratiques du moment. Les vrais compagnons disparus, on regarda comme tels ceux qui n'avaient vu le Prophète que dans leur enfance, ou ceux qui s'étaient trouvés une seule fois en sa présence. Les renseignements sont de plus en plus nombreux, mais d'autant plus imaginés que les souvenirs sont moins précis. La tradition (ḥadith) prend en même temps la forme usuelle qui consiste à mettre dans la bouche d'un personnage important de la communauté, ses propres opinions sur les questions élevées de la religion, de la politique et de la vie sociale ; il ne fût venu à l'esprit de personne de demander à quelqu'un du commun son avis personnel. Après les *compagnons* vinrent les *successeurs* (tâbi'oun) comme on les nomma plus tard ; c'étaient des hommes qui avaient fréquenté les *compagnons* et se souvenaient de traditions (ḥadith) exprimées par leurs respectables amis ; on en vint à mettre dans la bouche de Mohammed lui-même des décisions sur un point de dogme ou de droit devenu litigieux longtemps après lui. Puis vinrent les *successeurs des successeurs* (tâbi'ou 't-tâbi'în). Il est difficile de dire à quel moment on cessa de se « remémorer » ainsi des ḥadith[1], c'est-à-dire en langue

(1) Ibn Omar a dit narrant une tradition : « Pendant quarante ans (après la mort

profane : d'exprimer sa *propre* opinion sur tel ou tel sujet en lui donnant pour origine les paroles et les actions de Mohammed lui-même.

On en vint rapidement à croire que la Sounnah du Prophète était un élément de législation. Le désir de faire dériver de la Sounnah ce qu'on reconnaissait comme vie normale de la communauté amena à distinguer : 1° les paroles (*qaul*) de Mohammed, par lesquelles il avait ordonné ou interdit, permis ou défendu; 2° les actions (*fi'l*) de Mohammed, qui devaient servir d'exemples à sa communauté, avec cette restriction que, plus plus tard seulement, on regarda certaines de ces actions comme exclusivement permises (*chaçâ'iç*) au Prophète; 3° l'approbation tacite (*taqrîr*) accordée par Mohammed à des paroles exprimées en sa présence ou à des actes, des usages d'un intérêt général accomplis en sa présence; c'était donner une importance légale aux fondements de la société arabe dans laquelle Mohammed était né, société qu'il voulait, non pas détruire, mais modifier.

Il n'était pas nécessaire de démontrer que le Qorân devait être le premier fondement du droit; on n'aurait plus été mouslim, si l'on en avait douté. Au contraire on éprouva au début quelques scrupules à compléter la révélation par d'autres textes. Pour les écarter on eut recours aux paroles mêmes du livre sacré. Allah parle ainsi au Prophète (*Qorân*, III, 29) : « Dis : « Si vous aimez « Dieu, *suivez-moi*; alors il vous aimera, il vous pardonnera vos « péchés; Allah est indulgent et miséricordieux »; dis encore : « *Obéissez* à Allah *et à l'Envoyé*; mais si vous tergiversez, sachez « qu'Allah n'aime pas les infidèles ». Et ailleurs (*Qorân*, XXXIII, 21) : « Vous avez un *excellent exemple dans l'Envoyé d'Allah*, un exemple pour tous ceux qui espèrent en Dieu et croient au jour dernier. » Ou encore (*Qorân*, IV, 62) : « O croyants ! Obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui exercent l'autorité; si vous n'êtes pas d'accord sur une chose, consultez

de Mohammed) nous fîmes des contrats *moukhâbarah* (c'est-à-dire contrats concédant l'exploitation d'un terrain en échange d'une certaine portion des récoltes comme salaire), sans y voir rien de mal, jusqu'à ce que Râfi' bin Chadîdj nous fit savoir que le Prophète avait interdit les *moukhâbarah*. Depuis, nous avons cessé d'en faire. » Cf. Gloses de Bâdjourî sur Ibn Qâsim (éd. de 1272, hég.), II, 320.

Allah (c'est-à-dire, selon les commentateurs : le Qorân) et le Prophète (c'est-à-dire la Sounnah) ».

Les écrivains sur les « fondements du droit » (ouçoul al-fiqh) citent encore parmi les *loci probantes* un verset du Qorân, LIII, 3, dont ils déduisent que des ordres du Prophète imposent des obligations (*fardh*), aussi absolues que les préceptes émanés directement d'Allah[1]. Cela n'est pas très juste historiquement, car les mots « il ne parle pas suivant son bon plaisir, ce n'est pas autre chose que l'inspiration de Dieu » se rapportent, d'après le contexte, au Qorân seul, au lieu que les dogmatistes le rapportent à la Sounnah aussi bien qu'au Qorân. Quant aux preuves indirectes, les écrivains sur les *ouçoul al-fiqh* y attachent moins d'importance, les historiens davantage. Nous lisons par exemple dans le Qorân (II, 240) : « Si vous craignez quelque danger, vous pouvez prier debout ou à cheval ; une fois le danger passé, pensez de nouveau à Dieu (par la prière rituelle) selon qu'il vous a enseigné ce que vous ne saviez pas ». Comme le Qorân prescrit bien le *Çalât* (prière rituelle) mais sans expliquer de quelle façon l'accomplir, on voit ici une preuve que le livre sacré lui-même est censé donner comme révélation de Dieu des choses que l'on ne pouvait apprendre que par l'enseignement ou l'exemple personnels du Prophète. La même remarque s'applique à différentes autres prescriptions du Qorân qui seraient inintelligibles si elles n'étaient pas complétées par la tradition.

La nécessité de prendre la Sounnah comme complément du Qorân et deuxième fondement du droit est mise encore en lumière par Ach-Cha'rânî (*Al-Mîzan*, part. I, p. 45) lorsqu'il commente ce verset (*Qorân*, XVI, 46) : « Et nous t'avons révélé l'exhortation (c'est-à-dire le Qorân) afin que tu expliques aux hommes ce qui leur a été révélé. »

1) On trouve la preuve de ceci entre autres dans le commentaire de Qasṭalânî sur Boukharî, III, 96. Quant aux défenses qui tirent leur origine de la Sounnah, l'opinion courante est qu'elles ont la même valeur de prohibition (*harâm*) que celles qui reposent sur le Qorân (Ms. de Leyde), IV, 28 ; la croyance que les défenses sont de valeur différente est regardée comme une opinion « faible » de quelques Mâlikites. On voit de nouveau combien M. van den Berg est tombé dans l'erreur lorsqu'il distingue le *fardh*, la *sounnah*, etc.

A cette évolution de la théorie de la législation se lie la formation de la doctrine de l'infaillibilité (*'içmah*) du Prophète. Ce dogme tire son origine du désir croissant qu'avaient les musulmans de vénérer Mohammed; ils tenaient à ce qu'on fût obligé de regarder le Prophète comme au moins égal en vertus aux prophètes antérieurs, et furent amenés ainsi à faire un être doué de qualités surnaturelles de celui qui s'était nommé lui-même mainte fois « un homme faillible comme vous ». Mais il est clair que l'on renforçait par là l'autorité de la Sounnah; quelle eût été la force de la loi si, dans la Sounnah, sur laquelle elle s'appuyait, il eût fallu distinguer parmi les actes du Prophète ceux qui étaient dignes de faire autorité ou ceux qu'il fallait réprouver?

Les écrivains européens n'ont guère compris la marche suivant laquelle se sont formés les recueils de traditions (*hadith*); ils ont cru que certains savants des IIe et IIIe siècles de l'hégire, émus de l'énorme étendue et de la grande diffusion de la matière traditionnelle, désireux de mettre leurs coreligionnaires à même de distinguer entre le bon grain et l'ivraie, n'ont rassemblé les traditions qu'en se fondant sur des raisons critiques. Cette dispersion originelle, aussi bien que ce besoin consécutif de récolement et de classement sont de pures légendes.

Dès les premiers temps chaque collectionneur de traditions ne regardait comme authentiques que celles qu'il avait admises lui-même; il en défendait la pureté en indiquant leur généalogie spirituelle (*isnâd*), mais au fond il se décidait en leur faveur à cause de leur contenu, leur texte (*matn*); pour lui comme pour les autres la légitimation par le témoignage masquait en réalité l'opportunisme du choix inspiré par le fond même des traditions. On ne regardait comme traditionnistes dignes de foi que ceux qui pouvaient fournir l'*isnâd* et prouver l'authenticité du *matn*; encore n'avait-on confiance que dans ceux qui faisaient partie de l'école même dont on partageait les opinions.

Autant de sectes, de partis, de directions, autant de collections de traditions n'ayant d'autorité que dans un cercle restreint; ce n'est que bien plus tard que Boukhari et quelques autres par-

vinrent à donner à leurs collections une autorité universelle et durable. Même en supposant acceptables un plus grand nombre de traditions que ne le permet une critique sérieuse, il reste ce fait : chacun ne considéra comme authentiques, dans la masse des traditions contradictoires, que celles qui confirmaient sa propre conception de la vérité, quelquefois même seulement celles qui servaient ses propres intérêts ou ceux de son parti.

D'où vient alors l'autorité qui s'attacha à certaines collections dressées au IIe et au IIIe siècle ? Elle tient aux circonstances historiques plutôt qu'à l'individualité même des collectionneurs. Après une première période de luttes et d'insécurité en tous domaines l'Islam parvint à un certain degré de calme. On était loin encore, sans doute, de ce repos absolu des derniers siècles, qui fait penser à la tranquillité d'un cimetière, mais les traits principaux du bâtiment de l'orthodoxie commençaient à se dessiner. Boukhârî, Mouslim et à leur ombre : Abou Dâ'oud, Dârimî, Tirmidhî, Ibn Mâdjah, Nasâ'î[1] ne firent que suivre leur siècle, lorsqu'ils élaborèrent les recueils regardés depuis comme canoniques. C'est la période où, sur le terrain dogmatique, se fixèrent les formules précises dirigées contre les mou'tazilites, ou contre d'autres hérétiques ; où naquirent les quatre écoles juridiques ou rites orthodoxes (*madhhab*) ; où l'unité politique de l'Islam prit consistance, où se délimita la latitude laissée aux puissances spirituelles en matière de législation et de dogme.

Pour quelle raison donna-t-on la préférence aux recueils de Boukhârî, de Mouslim et de ses contemporains ? Ils professaient en premier lieu les doctrines qui peu à peu avaient reçu l'estampille de l'orthodoxie ; tant par le choix des dires traditionnels que par leur disposition heureuse, sous des rubriques claires et avec quelques brèves explications bien appropriées, ils inspirèrent confiance. En outre ils furent modérés et conciliants. Ils accep-

1) Quatre de ces recueils forment avec ceux de Boukhârî et de Mouslim les « six Çaḥîḥs », comme on peut le voir, entre autres, dans la biographie de Dârimî et dans celle de Madjd ad-dîn Ibn al-Athîr chez Ibn Khallikân. Van den Berg, *Le droit pénal de la Turquie*, p. 590, ne désigne sous ce nom que Boukhârî et Mouslim.

térent par exemple beaucoup de traditions qui, d'après l'interprétation historique, signifiaient autre chose ou même le contraire de ce que les collectionneurs regardaient en général comme juste. Le parti du juste milieu préféra toujours publier les traditions qui faisaient autorité dans certains groupes importants, en les rendant inoffensives par l'interprétation plutôt que de les repousser. Les rejeter tout simplement n'eût servi qu'à faire durer la lutte et à mettre en danger l'unité de l'Islâm. C'est ainsi qu'on trouve côte à côte, dans les *çahîh*, des textes qui expriment des opinions primitivement inconciliables. C'est là une des nombreuses manifestations du caractère remarquablement catholique de l'Islâm sur lequel j'ai déjà si souvent attiré l'attention. On démontra, à grand renfort de subtilités, que jamais les anciens n'avaient cessé d'être d'accord.

Notre but n'est pas d'étudier le développement ultérieur de la science des traditions. Il suffira de rappeler qu'il fut toujours possible d'ajouter des traditions à celles des recueils canoniques. Il n'y avait qu'à montrer qu'elles satisfaisaient aux critères extérieurs d'authenticité dont s'étaient servis Mouslim et Boukhari, qu'elles auraient donc été acceptées par eux s'ils en avaient eu connaissance. Plus tard on dut s'appliquer à maintenir l'harmonie entre les textes de moins en moins intelligibles et la lente évolution de la vie spirituelle; ce fut la tâche des éditeurs. Entre leurs mains cette matière en apparence pétrifiée se montra toujours malléable au gré des circonstances.

En décrivant ainsi l'évolution historique de la tradition orthodoxe nous avons déjà introduit subrepticement un nouvel élément du droit islamique. Pour comprendre le Qorân, avons-nous dit, la Sounnah est nécessaire; mais pour expliquer la Sounnah, quel mode d'investigation employer? Il est bien difficile de faire usage de ces traditions qu'on compte par centaines de mille et parmi lesquelles un choix scientifique est à peu près impossible. Sans doute il y a eu déjà aux IIe et IIIe siècles de l'hégire un premier classement; mais telle demande recevait dans les recueils canoniques, ici une réponse affirmative, plus loin une réponse négative; on a essayé plus ou moins de les concilier; toutes deux

ont une égale autorité. De plus, et c'est là un procédé qui a été appliqué aussi dans le Qorân, on a inséré tranquillement les traditions abolies (*mansoukh*) par suite de certaines circonstances, à côté des traditions qui avaient servi à abolir les précédentes (*nâsikh*). La force juridique, la valeur, l'explication d'une tradition ne pourraient donc être connues que par des recherches minutieuses? Enfin, ce qui est plus grave, comment garantir au croyant que la canonisation accordée aux recueils de Bokhari, Mouslim et des quatre çahîhs n'est pas une erreur grave, de telle sorte qu'il serait impossible d'avoir une connaissance véritable de la Sounnah et, par suite, du Qorân?

3° L'*Idjmâ'*, le consensus infaillible de la communauté, est le troisième fondement du droit; pour la pratique on peut dire qu'il est au-dessus de tous. Seul l'Idjmâ' met fin au doute.

Dans toute église ou communauté fondée sur la reconnaissance de l'origine divine d'une révélation, il se pose un certain nombre de questions; la communauté (*oummah*) islamique n'échappe pas à cette loi. Pour les contemporains de Mohammed, la question importante était de savoir s'il fallait ou non avoir confiance dans l'homme dont ils entendaient la parole et dont ils voyaient les actes. Mais qu'est-ce qui garantit aux générations postérieures qu'il y a eu en Arabie quelqu'un du nom de Mohammed qui a pendant vingt-trois années lunaires prêché au nom d'Allah? Ou bien: le livre actuellement connu sous le nom de Qorân est-il bien le recueil des paroles de Mohammed? Le contenu souvent obscur de ce Qorân a-t-il été bien compris? les explications de la Sounnah sont-elles bien justes? Les traditions qui nous font connaître la Sounnah sont-elles authentiques? Celles qu'on considère comme canoniques sont-elles réellement supérieures à celles qu'on a rejetées? La manière dont on les applique dans la communauté est-elle la bonne ou faut-il les interpréter par une toute autre méthode?

Il fallait à toutes ces questions une réponse décisive de telle sorte que le doute ne fût pas possible dans l'esprit des « croyants »; car s'il y avait eu une réponse satisfaisante pour l'intelligence des non croyants, il n'y aurait jamais eu qu'une seule religion révé-

lée. Les musulmans accordent que, même du temps de Mohammed, malgré l'évidence de sa prédication et de ses miracles, le nombre fut grand de ceux qui persistèrent à ne pas se laisser convaincre : seuls ceux « qu'Allah voulait conduire dans le droit chemin » entrèrent dans la communauté. Mais ce à quoi les Arabes refusaient ou non de croire, c'étaient des faits tombant sous les sens, sur la signification desquels on pouvait différer d'opinion, mais dont personne ne pouvait contester l'existence. De même, il ne pouvait y avoir aucune contestation sur le contenu du message que le Prophète disait tenir d'Allah. Ce même besoin d'un critère directement sensible se fit sentir dans la communauté plus tard, lorsqu'elle eut à lutter contre l'incroyance et les hérésies : un appel à la coutume et à la tradition ne suffisait pas. Il fallait un garant unique, simple, facile à consulter directement, dont l'autorité assurément reposerait toujours sur la foi que Dieu dispense à ses élus, mais dont l'existence positive fût aussi peu sujette au doute que celle de Mohammed l'était pour les Arabes du VIIe siècle.

De même que l'Église catholique, cherchant une source de vérité toujours accessible, en vint à se déclarer infaillible, de même la communauté musulmane fut amenée à se déclarer élevée au-dessus de toute erreur. Une telle doctrine repose évidemment sur une pétition de principes. Elle tranquillise le croyant sur la sécurité de la route qu'il suit plutôt qu'elle ne persuade aux autres de l'accompagner sur cette route. Elle est l'axiome fondamental du dogme et du droit dans l'Islam. On a bien cherché à la démontrer par le Qorân et la Sounnah, mais on ne peut se dissimuler que l'on tourne ainsi dans un cercle vicieux. Seule la communauté infaillible peut expliquer exactement la Sounnah et le Qorân ; il est donc parfaitement vain de prétendre établir l'infaillibilité de la communauté par l'autorité du Qorân et de la Sounnah. L'Idjmâ' possède néanmoins ses *loci probantes*.

Le dogme de l'Idjmâ' naquit dans la période pendant laquelle les personnages autorisés plaçaient encore dans la bouche de Mohammed leurs opinions personnelles sur des points en litige ; il ne fut donc pas nécessaire de chercher dans la tradition des

arguments en sa faveur; on put les créer de toutes pièces. Le plus important consiste dans ces paroles du Prophète : « Ma communauté (*oummah*) ne s'accordera pas sur une erreur » en d'autres termes : tout ce sur quoi ma communauté sera d'accord est vérité.

On trouva même dans le Qorân des versets qui, avec quelque bonne volonté, purent servir d'arguments : « C'est ainsi que nous avons fait de vous une *nation du juste milieu* » (II, 137) — « s'ils soumettaient seulement (ce dont ils ne sont pas sûrs) au jugement du Prophète et de ceux *qui ont autorité parmi eux*, etc. » (IV, 85) — « celui qui se détournera du Prophète après que la vraie voie lui est apparue et qui suivra *un autre chemin que celui des croyants*, celui-là nous l'abandonnons à son erreur » (IV, 115).

A côté des témoignages en faveur de l'infaillibilité de la communauté, les traditions consacrées ont conservé le souvenir des hésitations qu'il fallut vaincre dans les milieux autorisés pour faire accepter cette doctrine. L'accord des croyants laissait fort à désirer au commencement; un certain éloignement était nécessaire pour que les générations postérieures en vinssent à idéaliser les temps primitifs et à se les figurer comme une période d'unité; ce n'est pourtant que dans l'hypothèse d'une unanimité de ce genre qu'un appel au témoignage infaillible de la communauté pouvait avoir quelque valeur. Même l'imâm Ach-Châfi'î, paraît-il, disait encore[1] : « Tout ce qui est rapporté comme venant du Prophète, je l'accepte sans réserve aucune; quant aux traditions qui émanent des *compagnons*, c'étaient des hommes et nous aussi sommes hommes ». C'est pour répondre à cette tendance qu'Abou Ḥanîfah aurait légitimé l'autorité des *compagnons* en incorporant leurs dires et leurs gestes à la Sounnah, en parlant de la « Sounnah du Prophète et de ses compagnons »; il disait[2] : « Tout ce qui vient du Prophète, je l'accepte absolument; dans ce qui nous

1) *Dictionary of technical terms*, I, 698, article *Sounnah*.

2) Ach-Cha'rânî, *Mîzân*, I, 11 et 76. On reconnaît facilement que la valeur historique de ces paroles est fort suspecte, si l'on remarque que celles qui sont attribuées à Ach-Châfi'î ne sont qu'une simple variante de celles d'Abou Ḥanîfah.

vient des compagnons, il faut choisir; pour ce qui vient des autres, c'étaient des hommes et nous sommes des hommes. »

Plus on s'éloignait des temps du Prophète, plus on sentait la nécessité de recourir à une autorité pour trancher les questions nouvelles qui se présentaient.

D'après une tradition, Mohammed répondit à ceux qui lui demandaient : « Que faudra-t-il faire s'il se présente une question pour laquelle il n'existe de solution ni dans le Qorân ni dans la Sonnah? » « Adressez-vous aux gens pieux et priez-les de délibérer[1]. » La nécessité de statuer l'infaillibilité des intermédiaires entre les croyants et le Prophète ressort encore d'un récit d''Omar bin Ḥabîb. Il soutenait que les traditions d'Abou Hourayrah, compagnon célèbre de Mohammed, devaient faire autorité, alors qu'elles étaient contestées par plusieurs anciens, surtout dans l'Irâq; le khalife Haroun ar-Rachid fit comparaître devant lui 'Omar bin Ḥabîb, qui n'eut pour le convaincre de la justesse de son opinion, qu'à dire : ... *Si nous devons regarder les compagnons du Prophète comme des menteurs, alors la loi serait vaine et ses prescriptions devraient être rejetées*[2].

Lorsque la doctrine de l'Idjmâ' commença de se répandre on éprouva quelque difficulté à déterminer quel était l'organe de la communauté. L'Église catholique possédait des synodes, des conciles; rien de semblable dans l'Islam. Pendant les trente premières années qui suivirent la mort de Mohammed, la question n'offrit pas beaucoup de difficulté; Médine resta la capitale et le centre à tous les points de vue; c'est là que résidait le chef choisi par l'élite morale et intellectuelle; c'est là que vivaient les représentants les plus éminents de la religion nouvelle appelés à décider des questions d'un intérêt général. Sans doute des luttes violentes s'élevèrent parmi cette élite des « compagnons » qui entouraient le khalife; mais par l'éloignement elles perdirent de leur importance aux yeux des générations postérieures, com-

1) Ghazâli, *Iḥyâ*, I, 19. Dans les traditions historiques anciennes on trouve encore d'autres déclarations relatives à la reconnaissance de l'*Idjmâ'*; voir par exemple le raisonnement que Ibn al-Athîr (III, 194) prête à Talḥah et à Zoubair.
2) Nawâwi, *Tahdhîb*, éd. Wüstenfeld, p. 146-7.

parées surtout aux luttes qu'elles voyaient se dérouler sous leurs yeux. Il ne fallut qu'un léger effort pour croire que la majeure partie de ce qui, cinquante ans après la mort du Prophète, était regardé comme loi et règle de conduite, émanait de l'accord des quatre khalifes orthodoxes et de leurs conseillers et que l'autorité de ceux-ci n'avait été mise en doute que dans quelques groupes fort petits. L'avènement des Omayyades, le choix de Damas comme capitale amenèrent des changements importants. L'orthodoxie d'alors prêta à Mohammed la prophétie suivante : « Pendant trente ans après ma mort, aurait-il dit[1], régneront mes lieutenants (khalifes) ; puis gouvernera un prince tyrannique (litt. : *mordant*) ». C'est par une prédiction de ce genre que la génération contemporaine de ces événements exprimait son opinion sur la sécularisation politique de la communauté islamique. Alors, en effet, se produisit une certaine scission entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle. Le khalifat de Damas ne pouvait guère prétendre à la direction des affaires religieuses ; il n'avait pas auprès de lui les « compagnons du Prophète » ; ceux-ci et leurs partisans vivaient à l'écart du nouveau régime, retirés surtout dans les villes saintes, la Mecque et Médine. Ils conspiraient contre cette dynastie impie, ils se gardaient de tout contact avec ce monde politique *corrompu*. Les Omayyades, bien que tenant beaucoup à leurs titres de « Princes des croyants » et de « Lieutenants de l'Envoyé d'Allah », se montraient en général tolérants envers l'opposition théorique ; quant aux menées pratiques des « compagnons » et de leurs successeurs, ils tâchaient, autant que possible, de les conjurer, soit en les gagnant par des faveurs temporelles, soit par une répression sanglante.

Lorsque quatre-vingt-dix ans plus tard les Abbasides chassèrent les Omayyades, ils promirent de rétablir dans leurs droits les représentants de la tradition religieuse. Bien peu de gens crurent réellement à cette promesse ; les sceptiques n'eurent pas tort. Quelles que fussent les différences qui séparaient le khalifat de Baghdâd de celui de Damas, il ne fut pas en tous cas moins

1) Voir sur ces prophéties mon article : *Der Mahdi* (*Revue coloniale internationale*, 1886).

séculier que lui, ni plus disposé à partager son autorité ou à se mettre sous la dépendance des théologiens.

La séparation des deux pouvoirs eut pour résultat de relâcher le lien qui unissait la théorie et la pratique du pouvoir religieux. La tradition fait dire à Mohammed[1] : « De deux classes de ma nation on peut dire que si elles sont vertueuses, les autres aussi seront vertueuses ; si elles sont gâtées, le reste aussi est gâté : ce sont les dirigeants (*oumarâ*) et les juristes (*fouqahâ*) ». Ces paroles renferment un anachronisme analogue à celui que nous avons relevé plus haut dans la prophétie relative au « prince tyrannique ». Du temps de Mohammed et pendant la majeure partie des trente années qui s'écoulèrent après sa mort il n'y eut pas trace de classes de ce genre : les mêmes individus possédaient la connaissance de la loi (en dehors de toute érudition d'école) et gouvernaient la jeune communauté. La séparation des fonctions ne se fit qu'au moment où la puissance tomba aux mains de la vieille aristocratie de la Mecque et fut transplantée à Damas. Dès lors, les « rois » et les « docteurs de la Loi de Dieu » suivirent de plus en plus des routes distinctes. La situation respective des uns par rapport aux autres ne fut jamais réglée par une convention, mais par la marche même des événements. Les princes restèrent chefs d'une association politique cimentée par la religion de Mohammed ; ils n'abdiquèrent aucune des prérogatives relatives à la direction de la communauté. Mais ils durent supporter, bon gré mal gré, que d'autres, qui dans l'opinion publique étaient les vrais successeurs spirituels du Prophète, fussent les conservateurs et les interprètes de la Loi de Dieu. D'autre part les compagnons et leurs successeurs spirituels n'abandonnèrent jamais la prétention de prescrire leurs devoirs à la communauté et à ses chefs ; mais ils se courbèrent sous la puissance des faits et, après quelques leçons sanglantes, ils renoncèrent même à maintenir en théorie l'intégrité de leurs prétentions.

C'est ainsi que naquirent « l'école », la classe des *fouqahâ*, la science du droit. Grâce à la séparation de la jurisprudence et du

1) Voir entre autres Ghazali, *Ihyâ*, I, 6.

pouvoir, l'École conserva une certaine autonomie; elle put continuer à rappeler à l'Islam réel son propre idéal trop souvent méconnu; mais en même temps la séparation empêcha grandement l'évolution ultérieure du droit de se traduire dans la vie pratique. Ici encore la conscience de la distance toujours plus grande entre l'idéal théorique et la réalité pratique a inspiré une soi-disant prophétie de Mohammed, dont il existe de nombreuses variantes, mais qui revient essentiellement à ceci que, après la mort de Mohammed, il y aurait une décadence continue dans la vie de la communauté et de ses chefs; mais, vers la fin des temps, Dieu fera se lever un prince conduit par lui dans le chemin (*mahdî*) qui mettra dans le monde autant de justice, qu'il y existe actuellement d'injustice. Dans cet aveu d'impuissance l'École confesse elle-même que son programme n'est pas de ce monde; seul un miracle de Dieu pourra la mettre en état de le réaliser.

Pourtant des milliers et des milliers de musulmans se sont adonnés dans la suite des siècles à l'étude de la théologie et du droit et se sont évertués à poursuivre jusque dans les moindres détails casuistiques ce droit devenu de plus en plus théorique. Alors que dans la pratique on ne se laisse conduire par elle que dans un certain ordre de questions rituelles, dans des questions de droit relatives à la constitution de la famille, aux successions et à la nature et l'administration des biens rituels, — et cela même sous certaines réserves — l'École continue à enseigner avec le plus grand sérieux quels fonctionnaires il y a dans l'État mahométan théorique, qui n'existe nulle part en réalité, et en quoi consistent leurs fonctions: elle continue à décrire l'administration des revenus imaginaires de cet État d'après des lois qui n'ont été tant soit peu appliquées que pendant les trente premières années de l'Islam; elle continue à tracer la route qu'il faut suivre pour amener le monde entier sous l'autorité mohamétane et à déterminer les lois de la guerre, les droits et les obligations des infidèles soumis, etc., etc.; elle ne se lasse pas d'enseigner une doctrine des contrats civils et un droit commercial absolument inapplicables dans les conditions actuelles du com-

merce et des affaires, en un mot elle s'évertue à tracer les règles du droit qui devraient régir le monde, s'il était tout autre que ce qu'il est en réalité.

Toute cette partie du droit, aussi bien celle qui appartient au passé que celle qui n'est jamais sortie des murs de l'École, n'en a pas moins une grande portée pédagogique. Car la catégorie nombreuse des *fouqaha* qui étudie ces doctrines avec acharnement, se recrute principalement dans les classes pauvres; elle agit fortement sur l'esprit populaire. L'historien impartial peut regarder cette œuvre pédagogique comme une puissance morale incorruptible, qui persiste à maintenir intacts certains principes de droit et de justice au milieu d'une société que les luttes politiques ont fait tomber de plus en plus bas. Mais il ne peut pas oublier, d'autre part, que cette puissance morale est paralysée par le fait que ses enseignements sont, *omnium consensu*, inapplicables, qu'ils n'auraient pu l'être que pendant les années 632 à 661 de notre ère ou ne pourront l'être qu'au temps du Mahdi futur.

La conviction indiscutable qu'un système d'impôts tout différent de celui qui fut institué par Mohammed, Abou Bekr et 'Omar, répond aujourd'hui beaucoup mieux aux nécessités sociales et politiques, n'est pas moins propre à répandre l'incrédulité que tel ou tel doute sur la doctrine de l'unité de Dieu. On comprend dès lors comment cette classe, de la vertu de laquelle Mohammed prétendait faire dépendre pour moitié le bonheur des hommes, constitue au contraire un obstacle formidable à toute transformation utile de la vie politique et sociale de l'Islam.

Dr C. Snouck Hurgronje.

(*A suivre.*)

Traduit du hollandais par M. Van Gennep.

LE LIVRE INTITULÉ L'OULAMÂ-I ISLÂM

L'ouvrage persan traduit ci-après porte le titre de علما اسلام *'Oulamâ-i Islâm*, « Les docteurs de l'Islâm », d'après les deux premiers mots qui le commencent. C'est ce nom qu'Anquetil Duperron, *Zend-Avesta*, t. II, 2ᵉ p., p. xxxiii, transcrit « *Eulma Eslam*, conférence Théologique qui prend la religion des Parses par ses fondemens, remonte à des principes inconnus au Peuple, peu connus du commun des Prêtres, niés ou cachés par ceux qui sont le plus instruits. On ignore l'Auteur de ce Traité et le tems auquel il a été composé. »

On lit dans le même ouvrage, t. II, p. 339, les phrases suivantes « ... tout succint qu'est l'*Eulma Eslam*, les plus habiles Parses ne laissent pas d'en faire un cas particulier. Cet ouvrage est difficile à trouver et passe généralement pour fort ancien. Plusieurs mêmes le font remonter au temps d'Aali, devant lequel ils prétendent que se tint la conférence dont il présente le résultat. Si cette opinion est vraie, l'époque de l'*Eulma Eslam* doit se rapporter au septième siècle, puisqu'Aali est mort l'an 40 de l'Hégire (660 de J.-C.)... »

Sir William Ouseley mentionne aussi la peine qu'il eut à se procurer un exemplaire de ce livre, à cause du prix que ses possesseurs y attachaient «...it is considered extremely valuable and ancient. » Ce savant orientaliste croit que la date à laquelle il faut faire remonter la composition de cet ouvrage était éloignée de lui d'à peu près six siècles ; soit le xiiᵉ siècle.

On voit qu'entre la date donnée par Anquetil, qui est celle de la tradition, et celle que Sir W. Ouseley a adoptée, il y a un écart

de six siècles. Deux arguments portent à croire que l'opinion d'Anquetil est la vraie, et que Sir W. Ouseley a placé beaucoup trop bas la date de la composition de ce livre.

Tout d'abord, la langue dans laquelle l'ouvrage est rédigé, porte en elle-même le cachet d'une antiquité assez reculée : elle est plus archaïque que celle du *Shâh-nâmeh* de Ferdousi ; il y a relativement peu de mots arabes, les expressions abstraites que le persan même le plus ancien s'empresse d'exprimer par des *masdar* arabes, sont encore rendues comme en pehlvi par des noms en *-ish*, ou même en *-ishn*, tels qu'*angizishn*. La construction s'éloigne beaucoup de celle du persan, pour se rapprocher de l'agencement assez vague des mots en pehlvi.

Sans doute, ces considérations toutes grammaticales seraient loin d'être suffisantes pour que l'on puisse prétendre que ce texte est une traduction, ou plutôt une transcription d'un texte pehlvi ; mais c'est ce qui est établi par un fait indéniable.

Il est parlé dans deux passages du بوی *bôî*, comme faculté de l'homme ; ce mot qui signifie en persan « nature, désir », donnerait à la rigueur un sens acceptable. Mais les passages où il paraît ne sont que la paraphrase d'expressions pehlvies bien connues. Le *Dinkart*[1] donne comme facultés de l'homme : l'âme, la vie, le frohâr et le *bôd*, qui est le zend *baodhi*.

C'est grâce aux valeurs multiples de la dernière lettre du mot *bôd*, qui peut se lire *i*, *d*, *g*, *dj*, que la lecture *bôî* de l'Oulamâ-i Islâm a pris naissance. Il est bon de remarquer que cette lecture est celle d'un très grand nombre de manuscrits pehlvis, même anciens, qui marquent à tort dans le mot *bôd* cette lettre des signes diacritiques de l'*i*.

Il y a, comme nous l'avons dit plus haut, dans ce livre, des constructions qui sont absolument pehlvies. C'est surtout pour les formes verbales que ce fait est frappant. Le verbe n'avait point dans la langue des Sassanides la souplesse qu'il a retrouvée dans le persan moderne. Sa conjugaison se réduisait à peu de chose près au participe passif qui, grâce à la construction

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXII, p. 107.

passive et à l'emploi des pronoms suffixes, remplissait le rôle de presque tous les temps employés dans l'antiquité par le perse, et aujourd'hui par le persan. C'est ainsi que l'on trouve dans cet ouvrage entre beaucoup d'autres exemples : علمای اسلام گفت litt. : « dit par les savants de l'Islam, » le persan moderne exigeant la forme گفتند.

On trouve la phrase suivante ما چون امشاسفندان بودی که نمردی qui est une simple transcription du pehlvi : *hamâ cigûn amshâspandân yahvûnt-ai man lâ yamîtûnt.* « Si nous étions comme les Amshaspands qui ne meurent point. »

Le texte de cet ouvrage a été publié en 1829 par MM. Mohl et Olshausen dans un opuscule aujourd'hui assez rare intitulé : *Fragmens relatifs à la Religion de Zoroastre extraits des manuscrits Persans de la Bibliothèque du Roi*, et contenant en outre la notice des 21 *Naskas* de l'Avesta ainsi que quatre extraits du *Shâh-nâmeh*.

Les deux auteurs se proposaient de mettre à la portée des personnes qui s'intéressent à la Religion de l'ancienne Perse, les principaux traités mazdéens contenus dans les manuscrits d'Anquetil[1]. Il est regrettable que dès les premières heures ce projet ait été abandonné et n'ait jamais été repris. Beaucoup de ces ouvrages, pour ne pas dire tous, ne sont pas des inventions plus ou moins modernes des prêtres du Feu ; ils reposent sur une tradition solide et continue, et offrent, sous une forme beaucoup plus abordable que les livres pehlvis, un commentaire fort instructif de l'*Avesta*, et une base aussi indispensable pour l'étude de la littérature pehlvie, que cette dernière l'est pour l'exégèse de l'*Avesta*.

Le docteur J. Wilson a publié dans l'appendice à son étrange

1) Cette collection s'est beaucoup augmentée par l'entrée à la Bibliothèque nationale des manuscrits de Burnouf et de J. Darmesteter. Parmi les manuscrits de Brix persans dans le Supplément persan, se trouvent quelques traités mazdéens, ainsi que dans un certain nombre de manuscrits acquis à la vente Mohl. J'en ai rédigé, en y comprenant les papiers de Burnouf et ceux d'Anquetil-Duperron, un catalogue qui aura au moins cet avantage de grouper une centaine de volumes épars dans trois ou quatre fonds de la Bibliothèque nationale.

livres (p. 569) : *The Parsi Religion... unfolded, refuted, and contrasted with Christianity*, une sorte de traduction de cet ouvrage, sous le titre *Views of the Parsi Religion from the Ulma-i-Islâm*.

Ce livre était pour le Révérend J. Wilson un de ces ouvrages stupides et ridicules dont, à son avis, regorge le Mazdéisme, et dont l'étude semblait à William Jones une occupation indigne d'un homme sérieux. La traduction de l'intolérant Révérend s'est d'ailleurs fortement ressentie de ce mépris; elle néglige en effet toute la fin du livre; de plus le traducteur a omis dans le courant du texte plusieurs passages, fort obscurs il est vrai, mais dont la traduction est absolument indispensable pour l'intelligence complète de l'*'Oulama-i Islâm*.

Il reconnaissait cependant que cet ouvrage répandait une grande clarté sur le XXIIe fargard du *Vendidad* : *it throws considerable light on the twenty-second fargard of the Vendidad*.

Cette assertion manque d'ailleurs d'exactitude, car le XXIIe fargard du *Vendidad*, le dernier du livre, traite de la guérison par la formule « Airyama Ishya » des 99.999 maladies que le mauvais œil d'Ahrîman avait jetées sur Auhrmazd, et l'on ne trouve aucune allusion à ce fait dans l'*'Oulama-i Islâm*.

En réalité, ce serait se faire une idée trop étroite de cet ouvrage, comme des autres livres mazdéens, tels que le *Minokhired* ou l'*Arda viraf*, que d'y voir des commentaires de tel ou tel chapitre déterminé du *Yasna* ou du *Vendidad*. On y trouve l'exposé de plusieurs points de la théologie mazdéenne, dont l'origine se retrouve dans la plupart des chapitres de l'Avesta. Il est difficile de distinguer d'une façon rigoureuse et certaine les sources avestiques d'où cet opuscule a été tiré. C'est une difficulté qui ne se présente pas seulement pour l'*'Oulama-i Islâm*, mais pour les autres traités mazdéens, qui ne sont guère que des compilations faites sur des commentaires de l'*Avesta*, dont la plus grande partie est perdue aujourd'hui.

Il est plus intéressant de rechercher quel est le rapport de ce livre avec l'*Avesta*, et les ouvrages pehlvis dans lesquels se trouve l'exposition de la religion mazdéenne.

Une partie de l'*'Oulama-i Islâm* concorde avec le *Bundehesh* et

par conséquent avec l'*Avesta*. On y trouve les mêmes théories sur la division du temps en millénniums, sur l'état spirituel du monde, sur l'origine de l'existence matérielle de la création, sur Gayomart et le premier animal, le taureau *Evak dât*. L'histoire des Pishdadiens, des Kéanides et des Sassanides concorde avec ce que nous savons d'autre part, et la raison que donne l'*Oulamâ-i Islâm* de la nécessité de la mort, est la même que celle que l'on retrouve dans le *Bahman Yesht* pehlvi, chapitre Ier, § 5.

A côté de ces ressemblances, on remarque des divergences assez considérables : la plus importante est la conception du rôle joué par le Temps dans la création du bon principe, celui du Bien, Ormazd, et celui du Mal, Ahriman. Il y a beaucoup d'obscurité dans les passages de l'*Oulamâ-i Islâm* où il est traité de ce sujet, mais il n'en est pas moins vrai que, pour l'auteur du livre, le Créateur suprême est le Temps. C'est une doctrine qui ne se retrouve point dans l'*Avesta*, ni dans les traités pehlvis. Le *Boundehesh* est formel à cet égard, car il y est dit qu'Ormazd a créé le Temps infini et que du Temps infini, il a créé ensuite le Temps de la Longue Période, autrement dit les douze mille ans que doit durer le monde[1].

Le fait intéressant est que cette théorie, suivant laquelle Ormazd et Ahriman sont tous les deux fils du Temps, si elle ne se trouve nulle part dans l'*Avesta*, fut en grand honneur sous les Sassanides. Cette doctrine nommée Zervanite[2] fut officielle[3] sous le règne de Yezdegerd II (438-457), c'est-à-dire à une époque bien antérieure à la composition de tous les traités pehlvis. Il faut même croire que cette doctrine comptait un nombre considérable d'adhérents, et qu'elle avait marqué sérieusement dans l'histoire religieuse de la Perse, bien plus encore que les hérésies de Mani et de Mazdak[4], puisqu'on en retrouve l'écho dans le *Dinkart*, ou-

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, sept.-oct. 1895, p. 198, n. 1.

2) De Zervan, qui signifie « temps ».

3) Voir sur ce point J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 221.

4) Mazdak est postérieur au règne de Yezdegerd II. Peut-être les doctrines communistes qu'il prêchait étaient-elles celles des Zervanites, puisque, dans certains textes pehlvis, on lui applique le nom de Zendik.

vrage d'ailleurs fort orthodoxe, et dont la composition est bien postérieure à l'invasion arabe. Les Zervanites devaient certainement fonder leur hérésie sur quelque texte avestique, et il semble, comme l'a indiqué J. Darmesteter que ce fut sur un vers des Gathas. Le *Dinkart* fait en effet remarquer que dans le vers :

at tâ Mainyû pâouruyê yâ yêmâ hvafenâ asrvâtem[1]

« Les deux Esprits primordiaux ont eux-mêmes proclamé leurs lois », il ne faut pas voir une allusion à l'origine commune d'Ormazd et d'Ahriman. La traduction pehlvie de ce vers est : *Itân zak-î kulâ-2 Minôî (Aûhrmazd u Zanâk Minôî) ishân fartûm zak* î gûmât *banafshâ srût (aighshân* vinâs u karfak *banafsha barâ yamallûnt*).

Cette traduction interprète le mot zend *yêmâ* par un mot pehlvi *gûmât* dont la lecture et le sens ne sont pas connus, mais qui est expliqué par la glose *vinâs u karfak*, péché et vertu. C'est évidemment sur ce mot *yêmâ* que s'appuyaient les Zervanites et dans lequel ils voulaient voir une allusion à la fraternité d'Ormazd et d'Ahriman. Ce mot correspond en effet au sanskrit *yama* qui signifie « jumeau », mais on peut se demander comment cette assimilation compréhensible chez un grammairien avait pu leur venir à l'esprit.

On trouve dans l'*'Oulamâ-i Islâm* des faits qui n'appartiennent pas au Mazdéisme et qui produisent un singulier effet dans ce livre. « Après quatre-vingt jours apparurent le Taureau et Gayomarth et après soixante-quinze jours Adam et Ève. »

ba'd az hashtâd rôdz gav (u) Gayômarth paidâ âmad u ba'd az haftâd u pandj rôdz Adam û Havâ paidâ âmad.

M. Wilson traduit *adam u havâ* comme deux noms communs, l'homme et l'air. Cette traduction est possible, car *adam* signifie non seulement le premier homme, Adam, mais aussi l'homme en général, et *havâ* « l'air », mais elle est peu satisfaisante ; car si l'air n'a été créé qu'à la sixième création, les animaux créés à la cinquième n'auraient pas pu vivre. Je crois que dans ce passage il faut

1) Yasna, XXX, 3.

reconnaître les noms d'Adam et Ève. Ce dernier nom est évidemment écrit ici d'une façon défectueuse, car il est en arabe حوا et non هوا comme dans notre texte ; mais, si le texte a été, comme nous avons cherché à le démontrer plus haut, transcrit du pehlvi en persan, le changement de ح en ه n'étonnera personne, ces deux sons étant représentés dans l'écriture pehlvie par le même signe. Dans ce passage les noms d'Adam et d'Ève représentent ceux de Mashya et Mashyana, le premier couple humain suivant le Mazdéisme, et ils n'ont été amenés ici que pour faire mieux comprendre aux musulmans ce dont il était question.

On y remarque de même des différences assez sensibles en ce qui concerne la venue des trois Prophètes des derniers temps, tous les trois fils à venir de Zoroastre. Le nom de ces trois Messies se trouve dans l'*Avesta*, mais dans toute la littérature mazdéenne, il n'y a que l'*Oulamâ-i Islâm* qui établisse entre le premier, Oshedâr Bâmî, et Bahrâm Amâvand[1] le même rapport qu'entre Zoroastre et le roi Gushtâsp, c'est-à-dire qui fasse de Bahrâm le souverain qui répandra la loi apportée par Oshedâr Bâmî, de même que Gushtâsp a répandu dans le monde celle que lui apportait Zoroastre. Quant aux deux autres fils de Zoroastre, rien de pareil n'est indiqué pour eux. Il n'est dit nulle part ailleurs, à ma connaissance, que chacun des trois Messies doit apporter un nouveau *Nask* ou livre de l'*Avesta*.

La littérature mazdéenne tout entière regarde les planètes comme des êtres malfaisants et rentrant dans la sphère d'action du mauvais principe[2] ; mais l'*Oulamâ-i Islâm* est le seul ouvrage qui ait eu la singulière idée de faire des planètes le corps des sept démons attachés sur la sphère céleste par les anges et rendus lumineux par Ormazd. Parmi ces planètes malfaisantes se trouvent le Soleil et la Lune, que les autres textes s'accordent à con-

1) Sur ce personnage légendaire, voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXI, p. 241 et ss., et *Revue archéologique* : *Textes pehlvis historiques et légendaires*, 1895 (tirage à part), p. 13.

2) C'est sans doute le mouvement irrégulier des planètes, marchant tantôt en apparence, dans le sens du mouvement direct, tantôt animées d'un mouvement rétrograde, tandis que les étoiles fixes n'ont que le mouvement direct, qui les a fait prendre pour des êtres démoniaques.

sidérer comme deux des plus grandes divinités bienfaisantes du Mazdéisme.

Ces différences, dont quelques-unes sont, comme on le voit, assez importantes, sont loin de prouver que l'*Oulamâ-i Islâm* n'est qu'un récit de fantaisie plus ou moins moderne ; elles attestent au contraire son antiquité. Si cet ouvrage n'était qu'un apocryphe, l'auteur ne pourrait être, en tout cas, qu'un Parsi. Or les discussions religieuses entre guèbres et musulmans, qui pouvaient avoir lieu sous les premiers khalifes, princes beaucoup moins fanatiques qu'on ne le suppose ordinairement, ne purent évidemment se prolonger au milieu des persécutions qui atteignirent les Parsis, et les forcèrent à aller chercher dans le Gudjarate des maîtres plus cléments. Si donc un Parsi avait voulu composer le récit d'une prétendue conférence entre docteurs guèbres et savants musulmans, de deux choses l'une : ou il eût été obligé d'inventer de toutes pièces l'exposition des dogmes de sa religion ou de la tirer d'ouvrages déjà existants. Ces deux hypothèses ne sont admissibles ni l'une ni l'autre, car une partie de la doctrine que l'on trouve dans l'*Oulamâ-i Islâm* est assez peu orthodoxe et n'a pu être inventée par un Parsi vivant après l'Islâm ; et d'autre part elle ne peut avoir été tirée d'ouvrages pehlvis en contradiction presque absolue avec le reste de la doctrine mazdéenne et qui seraient aujourd'hui totalement perdus[1].

Il est beaucoup plus simple et plus vraisemblable d'admettre que l'*Oulamâ-i Islâm* nous reporte à une époque plus ancienne, infiniment plus proche de celle à laquelle le Mazdéisme était la religion officielle de l'Irân, et où cette religion n'avait point l'unité que le malheur et l'exil l'ont forcée d'acquérir depuis[2]. Il est souvent question dans notre texte des différentes sectes dont l'une

1) D'ailleurs, les Parsis feraient-ils un si grand cas d'un ouvrage aussi étrange que l'*Oulamâ-i Islâm*, s'ils n'étaient point persuadés de sa haute antiquité par le fait même qu'il contient des choses qu'il aurait été impossible à un Parsi d'inventer après la conquête arabe.

2) Toutefois les Parsis des Indes sont divisés, comme on le sait, en deux sectes : les Rasmis, c'est-à-dire les conservateurs, et les Qadimis qui ont toléré des innovations qui semblent coupables aux yeux des premiers.

disait telle chose, et l'autre telle autre, et souvent en contradiction absolue. Il est probable que la religion de l'empire sassanide n'était pas si *une* que l'unité de l'*Avesta* pourrait le faire supposer, et c'est l'un des plus grands mérites de notre texte que de nous faire entrevoir d'une façon trop indistincte d'ailleurs, ces divisions du Mazdéisme, que l'on ne soupçonne guère par ailleurs, et qui expliquent la chute foudroyante de l'ancienne religion de la Perse, qui s'écroula tout d'un bloc devant l'Islâm.

En résumé, l'*Oulama-i Islâm* nous expose non point la doctrine que l'on trouve dans l'*Avesta*, mais celle d'une secte mazdéenne, la secte des Zendiks ou Zervanites.

On a vu plus haut que, suivant l'opinion traditionnelle des Parsis, rapportée par Anquetil-Duperron, l'*Oulama-i Islâm* ne serait autre chose que le récit d'une conférence qui se serait tenue entre des prêtres mazdéens et des docteurs musulmans, par devant le gendre de Mahomet, Ali, le quatrième khalife orthodoxe. Cette opinion, comme on va le voir, n'a rien d'invraisemblable. Les conférences religieuses entre musulmans et infidèles n'étaient point si rares sous le règne des premiers khalifes qu'on pourrait être porté à le croire. Plusieurs historiens arabes et persans mentionnent ce fait : c'est surtout sous le règne du khalife Mamoûn, fils d'Haroûn ar-Rashid que le goût de ces discussions se répandit. Masoudi dans ses *Prairies d'or*[1], nous apprend que ce prince ne dédaignait point de venir présider les réunions de théologiens, où l'on discutait les mérites respectifs de l'Islâm et des autres religions. Un auteur persan du XI[e] siècle, Abou'l-Meali Mohammed, rapporte le récit d'une de ces discussions, dans laquelle un docteur zendik vint exposer devant le khalife les dogmes de son hérésie et paya de sa tête sa folle entreprise[2].

Cette tendance des khalifes remontait beaucoup plus haut que Mamoûn. Suivant Makrizi[3], le second prince de la dynastie abba-

1) Édition Barbier de Meynard, t. VIII, p. 30.
2) Voir Barthélemy, *Gujastak Abalish*, 1887, p. 3.
3) *Kitâb es-Solouk*, ms. arabe 1726, f. 6 recto.

side, Aboû Djafar el-Mansoûr, « fut le premier khalife qui donna accès auprès de lui aux astrologues, qui régla ses actions sur les présages que fournissent les étoiles, et *qui fit traduire en arabe des livres rédigés dans des langues étrangeres* »[1].

Le même auteur nous apprend que le khalife Al-Mahdi Aboû 'Abd Allah Mohammed « s'appliqua à anéantir les hérétiques qui avaient paru sous son règne et qui avaient écrit des livres traitant de leurs croyances. Ce fut le premier khalife *qui ordonna de composer des livres de polémique pour réfuter les Zendiks et les hérétiques*[2] *(juifs et chrétiens)*. » Ce khalife était d'ailleurs un prince très orthodoxe qui fit construire des mosquées à la Mecque, à Médine et à Jérusalem, les trois villes saintes des Musulmans.

Nous possédons le récit de plusieurs conférences religieuses, réelles ou apocryphes, qui se sont tenues sous le règne des khalifes. Celle qui se rapproche le plus du texte de l'*Oulamâ-i Islâm* raconte la discussion qui s'éleva par-devant le khalife Mâmoûn, le commandeur des Croyants, entre un Zendik, nommé Abâlish, et le grand-prêtre des Mazdéens, Atar Farnbag Farrukhzâtân, et qui se termina par la confusion du Zendik[3].

Ce n'étaient point seulement les docteurs guèbres qui venaient discuter devant le khalife Mamoûn de l'excellence de leur religion, mais aussi des évêques chrétiens. Suivant un opuscule dont on trouve plusieurs rédactions différentes dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale[4], Abou Korrah, aussi appelé Mâr Simeon, évêque des villes d'Harrân et de Nisibe en Mésopo-

1) Le plus souvent en syriaque, le syriaque étant lui-même la traduction du grec. La plus grande partie des ouvrages arabes, qui se donnent comme traduits du grec, ne le sont en effet que par l'intermédiaire d'une traduction syriaque.

2) *Kitâb es-Solouk*, ms. arabe 1726, f. 6 recto. Makrizi, comme tous les auteurs musulmans, distingue formellement les Zendiks des hérétiques. Les hérétiques sont en bloc, les peuples du Livre, juifs et chrétiens et les diverses sectes hétérodoxes issues de l'Islamisme, toutes ces sectes ayant plusieurs points communs dans leurs croyances.

3) Le texte de cet ouvrage a été publié avec une traduction et des notes par M. Barthélemy, *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Sciences historiques et philologiques*, 69e fascicule. Paris, 1887.

4) Arabe 70, 71, 198, 214, 215, 258, et Syriaque 204, 238

tamie, vint un jour rendre visite au khalife Mamoûn; le khalife le reçut avec les plus grands honneurs, et, après l'avoir fait asseoir, lui posa trente-quatre questions sur la religion chrétienne. Les réponses de l'évêque forment un exposé à peu près complet des principaux dogmes du christianisme, depuis la création d'Adam. Le titre d'une recension de ce texte écrite mi-partie en arabe, mi-partie en karshouni, indique que l'évêque Abou Korrah disputa devant Hâroûn ar-Rashîd, mais ce n'est là qu'une faute d'attribution, car il est dit formellement dans le texte que c'est devant Mamoûn, fils d'Hâroûn que se passa cette curieuse conférence. Suivant cette recension, le khalife abbaside réunit, pour entendre et juger les paroles de l'évêque, plusieurs des personnages les plus importants de son empire et du clergé musulman, dont les noms sont ainsi donnés : Mohammed ibn 'Abd Allah al-Hashemi, le vizir Ibrahîm ibn Hâshim al-Djarafi, Salim al-Hamâdâni, Saasaa ben Khalil al-Basri. On en trouve encore une autre recension dans le manuscrit arabe 5141, et cette fois encore la conférence est placée sous le règne de Hâroûn et non sous celui de son fils Mamoûn[1].

On retrouve le nom d'Abou Korrah dans le récit d'une autre conférence conservée dans le mss. arabe 82 (folio 95). Voici le titre qu'elle porte : « On raconte qu''Abd Ishou' (le serviteur de Jésus), le patriarche nestorien, Abou Korrah, l'évêque melkite et Abou Raita, le jacobite, se réunirent chez un vizir; ce vizir les pria de lui exposer chacun leurs croyances et les dogmes de leur religion. » Cet opuscule ne contient que trois folios du manuscrit; le patriarche prend le premier la parole, le melkite suit, et le jacobite termine la conférence, dont le vizir fut très satisfait. Nous donnerons ici la traduction des paroles du melkite, non à cause de leur valeur théologique, mais pour montrer le raisonnement embrouillé des chrétiens orientaux : « Je dis que le Messie est une seule personne et qu'il possède deux natures : la nature

1) Suivant une note écrite à la fin de ce texte, cette histoire aurait été prise dans un vieux livre qu'on aurait trouvé dans le village de Bahhahîkah ou Bahshikah, village dépendant de Maucil (Mossoul). Dans ce manuscrit l'évêque est nommé Siméon de Tour-Abdin (Sim'an Tour al-'Ibâd).

divine et la nature humaine. Par sa nature divine il est dieu, par sa nature humaine, il est homme. Il est une seule personne et il est dieu ou homme suivant qu'on le regarde d'une façon ou d'une autre. La preuve en est que nous nous accordons à dire que le Messie est unique, qu'il est dieu par nature et homme par nature; et il ne peut se faire autrement que celui qui est dieu par nature soit autre que celui qui est homme par nature. Il est indispensable en effet que ce soit une seule personne : dieu par sa nature et homme par son autre nature, et c'est là ce que nous disons. Et si celui qui est dieu par sa nature n'était pas homme par sa nature, celui qui est dieu par sa nature étant le fils du Dieu éternel (et le Messie est dieu par sa nature), le Messie serait autre que le fils de Dieu et le fils de Dieu serait autre que le Messie. »

Le récit d'une conférence analogue qui eut lieu entre le khalife abbaside Mahdi (775-785) et le patriarche nestorien Timothée[1] nous est connu par le manuscrit arabe 5140[2]. Cet opuscule porte le titre de : « *Conférence religieuse qui eut lieu entre Mahdi, Commandeur des Croyants, et Timothée, le Catholique, le Patriarche nestorien, dans le courant du VIIIe siècle après le Messie. Cette histoire a été traduite de la langue syriaque en arabe* ». Ce récit est rédigé sous forme d'une lettre adressée par le patriarche Timothée à l'un de ses amis, dont le nom ne se trouve point[3] dans le texte qui a tout à fait l'allure de l'*Oulamâ-i Islâm* ou du *Gujastak Abâlish*.

On a vu plus haut d'après Aboû 'l-Meali que le Zindîk qui était venu exposer ses théories subversives devant Mamoûn, avait payé son audace de sa vie; les dogmes des chrétiens n'étaient point entachés, aux yeux des musulmans, d'une hérésie aussi noire que

1) Timothée I est le 45e patriarche des Nestoriens; le siège de son patriarcat était à Séleucie sur le Tigre. Il monta sur le trône patriarcal, huit mois après la mort de son prédécesseur Hananjesus II (*Oriens christianus*, t. II, col. 1127).

2) Mss. de 37 folios (230 sur 157 millim.), d'une bonne écriture naskhi de Mésopotamie et de la fin du XIXe siècle (manuscrit non catalogué).

3) Le patriarche donne au khalife le nom de « notre roi victorieux, notre roi ami de Dieu, notre savant roi, plein d'intelligence ».

celle des Zendiks, car, en somme les chrétiens comme les juifs sont des gens qui n'ont point voulu se laisser éclairer par les vérités évidentes de l'Islâm, mais qui font partie des « Peuples du Livre » et qui reconnaissent les principaux prophètes reconnus par les musulmans. Aussi la discussion entre le khalife abbaside et le patriarche nestorien se termine-t-elle d'une toute autre façon : Mahdi prend congé de son interlocuteur en lui disant qu'ils reprendront leur discussion un jour où les charges de l'état lui laisseront quelque loisir, tout en lui laissant entendre qu'il ne l'a nullement converti. « Quant à Nous, lui dit-il, Nous glorifions Allâh, le Roi des rois, le Maître des maîtres, Celui qui donne la prudence et l'intelligence aux souverains », ce qui n'empêche point le patriarche d'appeler les bénédictions de son Dieu sur le khalife et de le prier de lui accorder un règne long et prospère[1].

On trouve dans le manuscrit arabe 215 (f. 176) le récit d'un entretien du khalife Mahdi avec le Catholique, patriarche des nestoriens. Cet opuscule renferme treize demandes et autant de réponses. Quoique le nom du Catholique ne se trouve pas indiqué, il est plus que probable que c'est le même patriarche Timo-

1) Voici la traduction de quelques lignes de cet ouvrage, qui pourront en montrer la tournure :

F. 4 verso. Le khalife me demanda : Est-ce que Jésus (sur Lui soit le salut !) n'a pas dit : « Je m'en irai vers mon Dieu et vers votre Dieu ? » Je lui répondis : « Notre Rédempteur a dit la vérité dans ces versets, car on trouve un passage antérieur qui confirme celui-ci et où il est dit : Certes, je m'en irai vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. »

F. 100. Le khalife me demanda : « Est-ce que tu crois que le Messie est le fils de Dieu ? » Je lui répondis : « Certes ! Nous le croyons, et sans qu'il soit possible d'en douter, car nous avons appris du Messie lui-même, dans l'Évangile, dans le Pentateuque et dans les Prophètes, que le Messie est le fils de Dieu. Sa naissance ne participe en rien de la naissance corporelle, car elle est miraculeuse et l'intelligence de l'homme ne peut s'élever assez haut pour comprendre ce mystère. » Le khalife me dit : « Est-ce que vous ne dites pas que le Messie est le fils de la Vierge Marie ? » Nous lui répondîmes : « Certes, nous disons et nous croyons fermement que le Messie est né du Père, en tant qu'il est le Verbe ; et qu'il est né de la Vierge Marie en tant qu'Homme. Il est né du Père antérieurement à tout temps, et il est né de Marie en tant que naissance matérielle, sans participation d'un père, sans mariage et sans atteinte à la virginité de sa mère. »

tirée de l'ouvrage précédent. Une troisième version se trouve dans le manuscrit arabe 82, folio 73[1]. Le même manuscrit (f. 50) contient le récit d'une discussion qui eut lieu entre un moine nommé Abraham, du monastère d'Édesse, originaire de Tibériade, et 'Abd ar-Rahmân, fils du khalife 'Abd al-Melik et gouverneur de Jérusalem.

On trouve dans le manuscrit arabe 215 (f. 186 recto) le récit d'une discussion du même genre que les précédentes, qui eut lieu au Caire entre le patriarche nestorien Anba Younous, un juif et un melkite, par devant 'Abd el-'Aziz, gouverneur de l'Égypte, qui avait ordonné après la mort d'un juif de confisquer tous ses biens et de les verser au trésor. Cette conférence n'offrant rien de particulièrement saillant, je ne crois pas utile d'en donner d'extraits.

Je citerai encore deux ouvrages du même genre[2]. Le premier se compose de deux lettres écrites sous le règne du khalife abbaside Mamoûn, l'une par un savant musulman nommé 'Abd Allah ibn Isma'il al-Hashemi, de la famille du khalife, à un de ses amis, un chrétien nommé 'Abd al-Mesih ibn Ishak el-Kindi[3], et dans laquelle, il lui expose les raisons pour lesquelles il croit l'Is-

1) F. 179 v°. Le khalife demanda : « Est-ce que vous n'adorez point la Croix ? » Le Catholique lui répond : « Non, nous n'adorons point la Croix, mais bien Dieu et nous honorons la Croix ». Le khalife demanda : « Pourquoi honorez-vous la Croix ? » Le Catholique répondit : « Parce qu'elle est la clef de la Vie éternelle, parce qu'elle nous conduit de l'erreur vers la lumière, qu'elle nous élève de la terre au ciel et qu'elle nous sauve de la servitude. »

2) Le texte de ces deux traités se trouve dans le ms. ar. 5141 (manuscrit non catalogué) qui a été copié en l'an 1887 de l'ère chrétienne par un nommé Daoûd ibn Ilias.

3) Une recension en karshouni se trouve dans les mss. syriaques 204, f. 124 v° et 205. L'auteur y est appelé Jacques el-Kindi.

Suivant une note placée en appendice (ar. 5141, f. 60 v°), cet 'Abd el-Mesih el-Kindi traduisit les livres des philosophes (grecs, par intermédiaire du syriaque) pour le compte des princes de la dynastie abbaside, et on l'appelait le « Philosophe de l'Islâm ». Il doit y avoir ici une confusion entre 'Abd el-Mesih el-Kindi et Yakoûb ibn Ishak el-Kindi. On connaît en effet, dans la littérature arabe, un écrivain Abou Yousouf Yakoûb ibn Ishak el-Kindi, qui traduisit en arabe, pour l'usage d'Ahmed, fils du khalife el-Motasim billah le traité [illegible] d'Aristote expliqué par Porphyre de Tyr. Le même auteur publia des « Correc-

lâm supérieur au Christianisme. La seconde lettre est la réponse d'el-Kindi, dans laquelle il réfute les arguments d''Abd Allah.

Le second [1] est le récit d'une conférence, divisée en sept séances, qui, suivant la courte introduction placée en tête du texte, ont eu lieu dans la ville de Nisibe, entre le métropolitain de cette ville, Élias, et le vizir Abou 'l-Kasem el-Hosein ibn Ali el-Maghrebi, en l'an 417 de l'hégire (1027 de notre ère).

Il est raconté dans la préface de cette lettre (mss. ar. 82, f. 138 r°) que le vizir en question, qui mourut l'année suivante, manda auprès de lui le métropolite de la ville de Nisibe, dont il était gouverneur et qu'il lui demanda de lui exposer les dogmes de la religion chrétienne. Il le fit venir sept fois de suite chez lui, et lorsqu'il fut obligé de quitter la ville, il le pria de lui donner des explications par écrit puisqu'ils ne pouvaient plus avoir d'entretien de vive voix.

Si l'on en croit les historiens arabes chrétiens, le goût de ces conférences religieuses se perpétua chez les princes musulmans bien après l'époque de Mamoûn et de Mahdi. Une d'entre elles se tint à Alep [2] en l'an 1123 de notre ère, sous le règne de Melik Daher Ghâzi, fils de Saladin, entre l'émir Melik Moushammer, également fils de Saladin, et un moine du couvent de Saint-Siméon.

D'après le traditionniste nommé Salmân el-Farsi, dont les paroles sont rapportées par un autre traditionniste, Ibn Ishak, le khalife Abou Bekr se trouvait un jour assis, après la prière de midi, dans le *Mihrab* de la mosquée du Prophète, racontant au peuple les traits de la vie de Mahomet, quand deux moines

tions à l'Optique d'Euclide », et des explications sur un passage de Ptolémée où il est traité de la sphère armillaire.

On trouve dans le ms. arabe 169 une réfutation des objections faites par le philosophe Yakoûb ibn Ishak el-Kindi à la doctrine de la Trinité, ce qui prouve bien qu'il n'est pas le même que le chrétien 'Abd el-Mesih el-Kindi.

1) On en trouve également des recensions dans les deux manuscrits arabes 82, f. 138, et 205, f. 38.

2) Mss. arabes 186, 187, 188, 189. Ce texte a été traduit par Legrand en 1767 sous le titre de *Controverse sur la Religion chrétienne*. On trouve une autre recension de cette controverse dans le manuscrit arabe 258, f. 247 r°.

(*râhib*) chrétiens se présentèrent devant lui, venant de Syrie, et lui posèrent plusieurs questions auxquelles le khalife répondit très volontiers. (Ms. arabe 1913, folio 192 verso.)

Il est arrivé que des auteurs chrétiens, connaissant l'existence d'ouvrages racontant ces discussions entre musulmans et chrétiens, ne se sont point fait scrupule d'en inventer de toutes pièces. C'est ainsi que l'on possède le récit d'une prétendue conférence[1] qui aurait eu lieu entre un savant moine et le vizir d'un des souverains de l'Ifrikiyya[2], surnommé *Sahib es-Saadat*[3]. Suivant la préface de cet opuscule, à laquelle il ne faut d'ailleurs attribuer qu'une créance des plus limitées, car elle se trouve sur un feuillet ajouté par une main bien plus moderne que le reste du manuscrit, ce traité aurait été composé par un théologien nommé Abou 'l-Faradj ibn Tebib (ou Tayyib), secrétaire du patriarche nestorien Timothée, dont nous avons déjà signalé la discussion avec le khalife abbaside Mahdi.

Ce n'était pas seulement dans des conférences publiques, mais aussi par correspondance, que les chrétiens et les musulmans disputaient de l'excellence de leurs religions. Un sheikh natif de la ville de Tinnis, et nommé Abou 's-Sorour et-Tinnisi pria Paul d'Antioche, évêque de Sidon, de composer pour lui un court exposé des doctrines chrétiennes sur l'unité de Dieu توحيد *tewhid* et اتحاد *ittihad*. Paul d'Antioche accéda à ce désir, et écrivit un traité dont la copie occupe trois pages dans le manuscrit arabe 258 (f. 104 recto)[4]. Cet opuscule ne contenant qu'un exposé tout à fait ordinaire des principaux dogmes du Christianisme, je crois inutile d'en donner des extraits.

On possède également une lettre écrite en l'an 716 de l'hégire, soit l'année 1316 de l'ère chrétienne, au sheikh Taki ed-Din Ibn al-Taimiyya à Damas par un de ses coreligionnaires qui était allé

1) Mss. arabe 177.

2) Suivant les géographes arabes, en particulier Yakout (*Modjam*, t. I, p. 324), l'Ifrikiyya est la partie de l'Afrique du Nord qui est en face de la Sicile et qui s'étend jusqu'à l'Espagne.

3) Le maître de la félicité, celui qui possède la félicité.

4) Cf. ms. arabe 204, folio 10 verso.

faire un voyage dans l'île de Chypre et à qui il avait demandé un exposé résumé des croyances des chrétiens. Voici le commencement de cet opuscule qui fourmille d'erreurs : « Tu m'as demandé que je te fournisse un exposé des croyances des chrétiens, adorateurs du Messie, qui sont divisés en plusieurs sectes et répandus aux quatre coins de la terre depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, depuis le Sud jusqu'au Nord et qui habitent dans les îles de l'Océan. Lorsque je suis arrivé dans l'île de Chypre, j'allai voir plusieurs des hommes les plus considérables de ce pays et leurs chefs. Je m'entretins avec l'un des plus distingués d'entre eux, et ce que j'ai appris de ses opinions, les réponses qu'il a faites aux questions que je lui posai sur la religion des chrétiens, leurs croyances et les preuves qu'il m'a données à l'appui de ses convictions, tout cela satisfera tes demandes. Aussi je t'envoie cette réponse à cause de l'amitié et de l'affection que j'ai pour toi. » Il certain que ces enquêtes auxquels se livraient les musulmans sur les croyances des chrétiens étaient relativement fréquentes, car on sait que l'un des Sheikhs el-Islâm du Caire, Zeïn ed-Din ar-Ramli (né à Ramlah), adressa au patriarche chrétien de cette ville une série de demandes en 7 vers sur les dogmes de sa religion, et que les chrétiens lui répondirent par une pièce de 24 vers, de même mètre et de même rime que la demande[1].

On pourrait allonger considérablement cette liste si l'on y faisait entrer les discussions des chrétiens avec les juifs, mais, comme elles ne rentrent pas directement dans le sujet, nous trouvons inutile de les mentionner ici.

1) Ms. arabe 215, folio 261 recto.

Livre de l''Oulamâ-i Islâm

(LES DOCTEURS DE L'ISLAM)

Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux, Bienveillant et Justicier[1].

Les docteurs de l'Islâm ('Oulamâ-i Islâm) posèrent un jour quelques questions concernant la connaissance de la Religion ; on discuta sur ce point, et on rédigea sur ce sujet un livre auquel on donna le nom de *Kitâb-i 'Oulamâ-i Islâm*, c'est-à-dire qui explique la nature du monde et de l'âme de l'homme, de toute éternité.

On demanda : Que dites-vous de la résurrection, y croyez-vous ou non ? Le Mobed des mobeds répondit : Nous croyons à la résurrection, et nous croyons qu'il y aura un jugement dernier[2]. Les Docteurs de l'Islâm demandèrent ensuite : Quel est votre avis sur la façon dont le monde a existé, sur la création de l'homme par Dieu, sur le néant de la mort et sur la résurrection ? Les destours de la Loi répondirent : Pour ce que tu demandes au sujet de la résurrection, il faut d'abord savoir ce qu'est la création, la mort[3] et la résurrection. Puis il faut dire : Le monde a existé (de tout temps), ou il a été créé. A propos du monde nous répéterons : Le monde a été (de tout temps), ou il a *été créé*. Si l'on dit : il a existé (de tout temps), c'est là une parole absurde, car dans ce monde les choses s'accroissent peu à peu; elles diminuent de même. Comme il est ainsi qu'elles décroissent, et qu'elles croissent, qu'elles diminuent, puis qu'elles recroissent, que tout ce qui est susceptible d'existence et de destruction est un effet, et que Dieu ne peut être un effet, il est évident que le monde n'a pas toujours existé et qu'il a été créé, car un *être créé* ne peut se passer de Créateur.

1) Cette formule correspond au *bismillah* des Arabes, qui l'ont emprunté aux Persans.

2) *angîrishn* est à peu près synonyme de *kyâmat*. On pourrait comprendre : Nous croyons à la résurrection, qui est ce que vous (musulmans), vous appelez la *kyâmat*.

3) *mîrânîdan*, causal de *murdan*, mourir, litt. : « la faire *mourir* ». Le mot « mort » ne rend pas toute l'idée du texte qui est « l'action de Dieu de faire mourir les hommes ».

Il faut savoir que dans la traduction pehlvie de l'Avesta (les Zoroastriens appartiennent à cette secte), il est dit que le monde a été créé. Quand on a dit que le monde a été créé, il convient de dire ensuite : où il a été créé, qui l'a créé, quand[1] il a été créé. Il ressort de la Loi de Zartusht que Dieu a créé toutes les choses du Temps, et le Temps est le Créateur[2]. Le Temps n'a point de bornes, on ne voit ni sa fin, ni son commencement. Il a toujours existé et il existera toujours. Aucune personne douée d'intelligence ne dira : D'où le Temps a-t-il été créé? Personne n'a jamais existé avec toute la majesté qu'il possède, aussi le nomme-t-on le Créateur parce qu'il n'a pas eu de création.

Puis il a créé le Feu et l'Eau; quand il les fit se rencontrer, Ormazd naquit, et le Temps fut à la fois le Créateur, et à la fois le Seigneur pour la création qu'il avait faite.

Ormazd était brillant et pur, il répandait une bonne odeur, faisait de bonnes actions[3], et son pouvoir s'étendait sur tout ce qui était bon. Quand il regarda dans les régions inférieures, il vit Ahriman à quatre-vingt-seize mille farsangs, noir, sale, répandant une odeur infecte et faisant le mal. Ormazd fut stupéfait de voir quel ennemi terrible c'était. Quand Ormazd l'eut vu, il pensa : Il faut que j'extermine cet ennemi, et il réfléchit par quelles armes il le pourrait faire et combien il lui en faudrait[4]. Il se mit à l'œuvre : tout ce que fit Ormazd, il le fit avec l'aide du Temps, et tout le Bien qui était nécessaire dans Ormazd fut créé[5]; le Temps de la Longue Souveraineté créa Ormazd[6]. Douze mille ans se passèrent à cela, et il y ajouta le Firmament, le Ciel, les Constellations et les douze Signes du Zodiaque qui sont fixés sur la

1) Ou « comment », le mot *tchoun* se prêtant aux deux traductions.

2) On peut lire de deux façons *afrîdgâr zamân est* « le Temps est le Créateur » ou *âfrîdgâr-i zamân est* « il est le Créateur du Temps », rien n'indiquant la vraie lecture.

3) *nikoû kerdâr* « celui qui fait le bien », n'indique pas qu'à ce moment précis Ormazd faisait quelque bonne action, mais que son état ordinaire est de faire le bien. La langue française ne se prête point à la traduction absolue de pareils termes.

4) Par correction de l'édition de Mohl, p. 2, l. 7, à partir du bas. Nous lisons : *ba tchand u tchi afzâr* [illegible] et non *ba tchand vadjeh âbzâr* [illegible].

5) L'édition de Mohl porte [illegible]. Wilson traduit « and all good is to be ascribed to Ormazd ».

6) Comme il n'y a dans cette phrase rien qui indique l'accusatif, on pourrait traduire : « Ormazd créa le Temps de la Longue Souveraineté », mais ce serait, je crois, contraire au reste du texte.

sphère céleste. Chacun d'eux est régent du Monde durant mille ans.

Durant une période de trois mille ans, le Monde demeura à l'état spirituel, pendant que le Bélier, le Taureau et les Gémeaux étaient régents du monde, chacun d'eux pendant un millier d'années dans un signe du Zodiaque. Ahriman se tourna vers les hautes régions pour lutter avec Ormazd ; il vit une armée toute prête et rangée en bataille, et il s'enfuit dans l'enfer. Puis, de cette impureté, de cette obscurité, et de cette infection qui sont en lui, il créa une armée. Il est possible que cela soit[1], mais il y a de longs récits sur ce point, et notre but n'est pas de retarder cet exposé. Il s'enfuit donc en enfer, et à cause de la Justice qu'il vit dans Ormazd, il resta sans bouger durant trois mille ans, pendant lesquels le Monde corporel fut créé. Le Cancer, le Lion et l'Épi devinrent régents du Monde ; il y a beaucoup de paroles sur ce point, cependant nous en mentionnerons quelques-unes.

Dans la création du monde, il créa d'abord le Ciel avec la mesure de vingt-quatre........[2], sur vingt-quatre mille farsangs de hauteur, s'élevant jusqu'au Garôthmân et sur la sphère céleste. Le Ciel fut créé après quarante-cinq jours[3]; après soixante jours l'Eau ; après soixante-quinze jours la Terre ; après trente jours les Plantes, grandes comme petites, apparurent. Après quatre-vingts jours apparurent le Taureau et Gayomarth, et, après soixante-quinze jours[4], Adam et Ève, de telle sorte que

1) L'auteur ne veut pas faire entendre que ce qu'il dit est seulement possible, mais que la description de l'armée d'Ahriman est omise ici.

2) Il y a ici une lacune, ou les mots *bâlâ u tchahâr* sont une répétition. Les trois dimensions du ciel sont en effet égales suivant le *Bundehesh* : Le ciel est aussi large que long, aussi long que haut, aussi haut qu'épais.

3) C'est-à-dire que sa création demanda 45 jours.

4) L'addition de ces nombres donne en effet 365. On remarquera qu'entre les durées assignées par l'*Oulamâ-i Islâm* aux diverses créations et celles que leur assigne le *Bundehesh* (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIII, n° 2, p. 223-224) il y a une seule différence, celle donnée pour les troupeaux ; l'*Oulamâ-i Islâm* donne 80 jours, et le *Bundehesh* 75, en comptant les 5 jours du Gahânbâr. La création du *Bundehesh* occupe, d'après l'addition du nombre des jours qui s'écoulent entre les diverses créations, 360 jours, et cependant il est dit, dans le même chapitre, qu'elle a duré 365 jours. Peut-être n'y a-t-il là qu'une faute de copiste, et il serait sans doute hasardé d'y voir un indice que le livre aurait été composé à une époque où l'année eût été vague et de 360 jours, et qu'on ait ajouté plus tard à l'époque de la rédaction définitive de l'ouvrage, bien postérieurement, que l'année avait 365 jours.

Il y a une seconde différence. La cinquième création est tout entière, suivant le *Bundehesh*, réservée pour les animaux, et ce n'est qu'à la sixième que paraît

l'année se trouva complétée en trois cent soixante-cinq jours. Quand la régence du monde fut arrivée au Cancer, Adam et Ève parurent. Quand ces trois mille années dont nous avons parlé furent écoulées, l'homme, le Monde et les autres créations que nous avons mentionnées existèrent définitivement.

Le maudit Ahriman fit une seconde invasion ; il perça le Ciel, les montagnes, la terre, se précipita dans le Monde, et souilla tout ce qui s'y trouvait de sa mauvaise nature et de sa saleté ; et, comme il n'avait aucun pouvoir sur une chose spirituelle, il lutta durant quatre-vingt-dix jours et nuits contre le Monde. La sphère céleste se mit à tourner, et les Esprits célestes vinrent au secours du Monde ; ils s'emparèrent (firent prisonniers) des sept Divs qui étaient les pires, les portèrent sur le Firmament, et les y attachèrent avec des liens célestes. Ahriman fit peser mille douleurs sur Gayomarth jusqu'à ce qu'il mourût. Plusieurs choses provinrent de lui [1] ; on dit beaucoup de choses sur ce point. Plusieurs sortes de choses et d'êtres animés naquirent de même du Taureau. Puis ils (les Esprits célestes) s'emparèrent d'Ahriman, ils le portèrent en enfer par ce même trou par lequel il était entré dans le Monde, et ils l'y attachèrent avec des liens célestes. Puis deux anges, l'Amshaspand Ardibehesht et l'Ized Bahrâm restèrent là pour le garder.

Si quelqu'un vient à dire : « Puisque tous ces maux venaient d'Ahriman, quand les anges s'emparèrent de lui, pourquoi ne le tuèrent-ils pas » ? Il faut savoir que quand un être vivant a été tué, le feu qui est en lui va se joindre au Feu, l'eau qui est en lui à l'Eau, la terre qui est en lui à la Terre, le vent qui est en lui au Vent, et au temps de la résurrection, il sera ressuscité.

En admettant même qu'on le mette en pièces, on sait qu'aucun des éléments qui viennent d'être énumérés ne peuvent être anéantis. Chacun d'eux est composé de quatre éléments différents ; si les esprits célestes avaient tué Ahriman dans cet état vil et méprisable auquel il était arrivé, ils eussent mêlé jusqu'à l'éternité et jusqu'à la consommation des siècles le mal avec le bien, l'obscurité avec la clarté, l'impureté avec la pureté. Si quelqu'un vient à dire : « Pourquoi a-t-il créé Ahri-

l'homme. L'*Oulama-i Islâm* au contraire y place la création du Taureau et de Gayomart. Ceci s'explique par le besoin qu'il avait de cette sixième création pour y placer Adam et Ève.

1) Les choses qui sortent du corps de Gayomart sont les métaux et le premier couple (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXII, n° 3, p. 218). Les choses qui proviennent du Taureau représentent tout le genre animal.

man? » (nous répondrons) : Nous avons dit au commencement qu'Ormazd et Ahriman étaient tous les deux nés du Temps ; chaque secte a, sur ce point, une opinion différente. L'une d'elles prétend qu'il (le Temps) a créé Ahriman pour qu'Ormazd sache que le Temps est tout-puissant sur toute chose. Une autre dit : « Il ne fallait pas créer Ahriman ; il a dit à Ormazd : J'ai autant de pouvoir que toi ; et il ne fallait pas (tolérer) qu'il nous plonge ainsi qu'Ormazd dans les souffrances et dans la douleur ». Une troisième dit : « Quelle douleur ou quel plaisir peuvent venir au Temps par suite du mal d'Ahriman ou du bien d'Ormazd ? » Une autre dit que (le Temps) a créé Ormazd et Ahriman pour mélanger par parties égales le bien et le mal, et pour que des choses de différentes natures se produisent. Une autre secte dit qu'Ahriman est un ange qui se châtie lui-même[1], à cause de sa désobéissance, et que c'est le signe de l'anathème. Sur ce point on dit beaucoup de choses. Maintenant retournons à l'objet de notre discussion. Après que les Anges eurent enchaîné Ahriman dans l'enfer, et qu'ils eurent attaché les sept différents Démons sur le firmament (voici le nom qui a été donné aux Divs : Zirih, Nirih, Nâûngish, Tarmad, Khishm, Sâhih, Bathir), Ormazd rendit chacun de ces sept démons lumineux et leur donna les noms suivants : Saturne (*Kaiwân*), Jupiter (*Hormuzd*), Mars (*Bahrâm*), le Soleil (*Shîd*), Vénus (*Nâhîd*), Mercure (*Tîr*), et la Lune (*Mâh*). Quand cela fut accompli, le Ciel se mit à tourner, le Soleil, la Lune et les Étoiles commencèrent à monter et à descendre, et les heures du jour et de la nuit, l'année et les mois apparurent ainsi que les Créatures. Il y a beaucoup de paroles sur ce point. Durant trois mille ans, l'homme et les Divs vécurent en même temps sur la terre, et les hommes luttèrent contre les Divs.

Il y a dans l'homme un certain nombre de choses qui proviennent d'Ormazd, et d'autres qui proviennent d'Ahriman. Dans le corps de l'homme, il y a du feu, de l'eau, de la terre et du vent ; une autre partie est l'âme, une autre l'esprit, il y a aussi l'intellect et le Frohâr : il y a de plus cinq sens différents : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher. Si quelqu'un vient à dire que tout cela fait partie de l'âme, cela n'est point vrai, car il y a beaucoup de gens qui sont muets ou boiteux. Si quelqu'un dit : « L'âme fait tout ainsi, elle n'a pas de moyens ; que faire? », cela est faux, car nous voyons que le Feu n'a pas de bouche et

1. Wilson traduit « an angel of those nearest to god », ce qui prouve qu'il a lu مقرب ; l'édition Mohl donne متحرب, dont le sens est évidemment préférable, comme le prouve le reste de la phrase.

que cependant il dévore la nourriture qu'on lui fournit; il n'a pas de pieds, mais si tu places du bois dessus, il répand partout l'odeur de ce bois; il n'a pas d'yeux et cependant il donne la clarté aux yeux.

Ceci est dit pour que nous sachions que l'âme fait tout avec ces mêmes moyens qui nous ont été donnés, et que sans son aide nous n'existerions pas.

Maintenant que nous avons mentionné les choses qui proviennent d'Ormazd, nous allons exposer celles qui sont le fait d'Ahriman, pour que l'on connaisse ce que sont le désir et la passion, la jalousie et la haine, la saleté, le mensonge et la violence, choses qui se trouvent dans le corps des Dîvs. Leur nature est quadruple. Par ce fait que la force d'Ahriman se rend dans ces démons[1] et qu'ils la transmettent peu à peu au Monde, la force d'Ahriman s'amoindrit, et le mal qu'il fait au Monde diminue; de telle sorte qu'au jour de la Résurrection, tout le mal qui provient de lui (d'Ahriman) sera anéanti. A cette époque les hommes allaient dans la voie droite et ils vainquirent les Dîvs jusqu'au moment où vint le roi Djemshîd, qui exerça la royauté durant six cent seize ans et six mois. Le Dîv Khisham le séduisit (ensuite) et il (Djemshîd) prétendit à la divinité. L'Arabe[2] le fit prisonnier, le tua, et s'assit dans son palais. Son règne dura mille ans; les Dîvs et les hommes se mêlèrent et firent de nombreux actes de sorcellerie dans le monde, jusqu'au jour où Féridoûn, le fils d'Athwyana, vint et l'enchaîna (on l'appelait *Dahhâk*)[3], c'est-à-dire qui a commis dix crimes, odieux, inique, petit, tyran, sans pudeur, mangeant beaucoup, parlant mal, menteur, téméraire, ayant mauvais cœur, sans intelligence. Les Arabes ont arabisé le nom de Dah-âk, et en ont fait Zahhâk. La guerre éclata ensuite au milieu des hommes, parce qu'une partie d'entre eux s'étaient mêlés avec les Dîvs et avaient perdu la voie du bien. Féridoûn s'ef-

1) Cette phrase est extrêmement obscure et il doit y avoir une lacune; on ne doit point comprendre que c'est parce qu'Ahriman se sert de ces démons pour dévaster le monde que leur nature est quadruple. De plus, il faut lire [illegible] au lieu de [illegible].

2) L'arabe est Zohak; le fait que ce mot suffit à désigner le vainqueur de Djemshîd prouve que pour les mazdéens Zohak est bien la personnification de la race arabe. Ceci confirme ce qu'a dit J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. III, p. XLIX.

3) Il y a ici une lacune dans le texte persan de l'*Oulama-i Islâm*; elle comprend deux ou trois mots qu'il est facile de restituer d'après la *Chronique* d'Hamza d'Isfahan, édition de Saint-Pétersbourg, texte arabe, p. 31. Il est clair que cette étymologie est une pure fantaisie.

force de remettre les hommes dans la bonne voie; quand Afrasiâb naquit de sa race, le désordre s'augmenta. Quand vint Kai-Khosrav, il purifia le monde des méchants. Après cela, Zartusht, descendant de Spitâma, vint comme Prophète, et apporta l'Avesta, le Zend et le Pâzend. Le roi Gushtâsp les reçut et les répandit dans le monde, et durant trois cents ans, la prospérité des vrais croyants s'accrut de jour en jour, jusqu'au moment où vint Iskander le Roumi, et le monde fut de nouveau bouleversé. Après cela vint Ardeshir, le fils de Bâbek, qui mit fin à ces dissensions, et cela pour cinq cents ans. Puis l'armée des Arabes s'étendit et ils soumirent toute la Perse à leur domination. Leur puissance s'affaiblira de jour en jour jusqu'au moment où viendra Bahrâm Amâvand, qui s'emparera du trône et de l'empire des Sassanides. Puis viendra Oshêdar-Bâmî qui apportera un Nask de l'Avesta et du Zend, en plus de ce que Zartusht, le descendant de Spitâma, a apporté, et Bahrâm Amâvand[1] le répandra dans le monde. Sur ces trois parties (de l'Avesta) qui n'avaient pas été reçues du temps de Zartusht, on admettra un tiers de plus, et durant quatre cents ans ces vérités se répandront de plus en plus dans le monde; les dissensions éclateront de nouveau; sur ce point, il y a de nombreuses paroles[2]. Alors viendra Oshêdar-Mâh qui fera disparaître ces dissensions du monde; il apportera un Nask (livre) de plus que n'en a apporté Oshêdar-Bâmî, et il le promulguera dans le monde. Une moitié des athées (ou des infidèles) recevra la bonne Loi. Puis, de nouveau, cette époque prospère passera, et un temps de malheur viendra; il passera aussi. Ensuite Syâvashânî apportera un Nask de plus qu'Oshêdar-Mâh, et tous les hommes qui vivront dans le monde recevront la Loi bonne, les disputes disparaîtront de ce monde jusqu'à ce que se passent cinquante-sept ans; la Résurrection viendra alors. Il y a aussi beaucoup de paroles sur ce point[3]; nous abrégerons pour ne pas nous attirer le blâme de notre lecteur, et nous reviendrons à notre sujet.

On dit que quand une personne meurt (naturellement), ou qu'on

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXI, n° 3, p. 241 sqq.

2) Il faut prendre ici ma'nî dans le sens de « chose » et non dans celui de « signification »; le mot sukhan signifie généralement « parole », mais dans ce passage il signifie sans doute « texte », à moins qu'on ne veuille entendre : il y a assez de paroles sur ce point; nous en avons assez dit, ce qui, comme plus haut, n'est point impossible.

3) Ou : en voilà assez de dit là-dessus; le texte pouvant prêter à deux interprétations.

la tue, le vent qui est en elle se réunit au Vent, la terre qui est en elle à la Terre, l'eau qui est en elle à l'Eau, le feu qui est en elle au Feu. L'âme, l'intellect et l'intelligence se réunissent, et se joignent au Frôhar et ne font plus qu'un. Si ses péchés l'emportent sur ses bonnes actions, on lui inflige des châtiments; si au contraire ce sont ses bonnes œuvres qui surpassent ses mauvaises actions, on la mène au Paradis. Tous les démons qui sont désignés pour une personne lui infligent des tortures, en raison du châtiment qui lui a été fixé. L'Amshaspand Ardibehesht est l'arbitre du châtiment, et il ne permet pas que les démons fassent subir à l'âme un châtiment supérieur au crime qu'elle a commis. Si c'est une âme destinée au Paradis, on la porte au Paradis; si elle est destinée au Garothmân, on l'y conduit. Si cette âme doit passer par le Purgatoire, on la porte au Purgatoire, où elle restera jusqu'au jour de la Résurrection. Ce jour-là les démons cesseront leurs tourments, et le mal sera anéanti parce que les hommes auront à ce moment-là accompli la peine qui leur aura été infligée. Les démons qui sont attachés aux hommes délaisseront les supplices qu'ils leur infligent; et après cela les âmes paradisiaques et infernales reprendront un corps; en premier lieu l'Essence viendra se réunir à elles du monde céleste, le feu du Feu, l'eau de l'Eau, la terre de la Terre, le vent du Vent. L'âme retrouvera un corps, et comme ce sera alors le jour de la Résurrection, le mal qui est dans le corps de l'homme n'y demeurera point; les hommes renaîtront exempts de la mort, de la vieillesse et du besoin, de telle façon qu'ils vivront toujours; aucun mal ne subsistera. Les quadrupèdes, les oiseaux, les poissons n'ont point d'âme, et l'Essence céleste se joint à eux sous quatre formes; c'est pourquoi l'on ne tient aucun compte d'eux, parce qu'ils n'ont ni âme ni Frôhar; la preuve en est que l'homme possède l'intelligence, la connaissance, la droiture, la grandeur des sentiments, la faculté de parler et celle d'agir. Toutes ces qualités proviennent de l'âme, et tous les animaux ne participent qu'à quatre d'entre elles. De plus, l'homme les a plus développées, et c'est pour cette raison que l'on tient compte de l'âme de l'homme. Les autres êtres vivants n'en ont point.

Sur la question qui a été traitée plus haut, de la nature de la création de la mort et de la résurrection, il faut savoir que la création provient de sa miséricorde et de sa grande bonté[1]. Quant à la cause pour laquelle Dieu nous fait mourir, la voici : Si nous étions comme les Amshas-

1) De la miséricorde du Créateur Ormazd.

ranès qui ne meurent pas, Ahriman ne pourrait point venir nous attaquer ; alors il n'y aurait plus jamais ni mal, ni saleté, ni puanteur. Quand Ahriman vient nous attaquer, il nous fait souffrir, et s'imagine qu'il nous anéantit ; mais il ne sait pas que c'est son propre mal qu'il jette sur nous, c'est là la cause de notre mort ; et c'est une ordonnance de Dieu qui veut que nous ressuscitions, parce que nous avons beaucoup souffert dans ce monde et dans le monde spirituel. C'est par une décision de sa grâce qu'il nous fait vivre. Quoique dans l'intervalle rien ne soit mort, cependant il réunit tout ce qui est dispersé, ressuscite l'homme et lui donne la récompense de ses bonnes actions.

Quant à ce que nous appelons les 21 Naskas de l'Avesta, il faut savoir que l'Avesta est la langue d'Ormuzd, que le Zend est notre langue à nous, et que le Pazend est ce que toute personne sait parler. Nous allons expliquer ce que sont ces vingt et un naskas de l'Avesta, du Zend et du Pazend.

Le Zend et le Pazend existent pour les 7 naskas que nous avons mentionnés ; le Zend et le Pazend existent pour 7 autres naskas qui traitent du Licite et de l'Illicite, de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire, de ce qu'il faut dire et de ce qu'il ne faut pas dire, de ce qu'il faut prendre et de ce qu'il faut ne pas prendre, de ce qu'il est permis de manger et de ce qu'il est défendu de manger ; du pur et de l'impur ; des choses avec lesquelles on doit se vêtir et de celles avec lesquelles on ne le doit pas, et d'autres choses analogues. Si nous mentionnions tout, ce livre n'aurait pas de fin, aussi abrégerons-nous. Il y a 7 naskas pour lesquels existent le Zend et le Pazend ; ils traitent de la médecine et de l'astronomie. Il y a sur ce sujet de longs développements. Il y est dit que le soleil tourne autour de la terre. En tout lieu où va le soleil, se trouvent le ciel et les étoiles, soit au-dessous de la terre, soit sur le côté de la terre. Il se peut que nous soyons à la partie inférieure de la terre et nous disons que nous sommes au-dessus de la terre[1].

Il est dit dans l'Avesta et le Zend que tous les hommes qui ont existé, qui existent maintenant et qui existeront dans l'avenir sont tous paradisiaques (destinés au paradis)..... Ce qui est bien devant Dieu est également le bien pour ses créatures, et il en est de même pour le mal. Ce qui est bien ou mal pour l'homme et dans l'homme est également bien dans ce bas monde, dans le Ciel, dans le Monde spirituel, dans le Para-

1) Ce passage est curieux ; on croirait que le Parsi qui l'a écrit connaissait ou soupçonnait la forme sphérique de la terre et l'existence des antipodes.

dis et dans l'Enfer. Nous sommes les créatures du Créateur et nous retournerons à lui[1]. S'il ne l'eût point fallu, le Créateur ne nous eût point créés. Il nous protège contre le mal qui ne devrait pas exister, mais qui existe, et notre intelligence ne va pas jusque-là.

Puisqu'il en est ainsi, il faut respecter les actes du Créateur. Il faut faire ce qui est commandé, et s'abstenir de ce qui est défendu. Ce qu'on vous dit de penser, pensez-le, et ne pensez pas ce qui vous est interdit de penser. Dites ce qu'on vous a dit de dire, mais gardez-vous de dire ce qu'on vous a recommandé de ne point dire; mangez ce qu'on vous a dit de manger, mais ne mangez point ce qu'on vous a défendu; habillez-vous avec les choses dont on vous a dit de vous vêtir, mais ne vous revêtez point des habits que l'on vous a défendu de porter. C'est à cette condition que nous servirons le Créateur.

Salut et bénédiction aux purs, aux bons, à ceux qui montrent la vraie voie.

Ainsi soit-il!

Ici finit le livre intitulé « 'Oulamâ-i Islâm ».

E. Blochet.

1) Cf. la phrase que répètent toujours les Musulmans quand ils se voient menacés par quelque danger : « Certes, nous sommes à Dieu, et nous retournerons à lui. »

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE[1]

(Année 1896)

Les livres relatifs à la topographie romaine se multiplient depuis quelques années. J'en ai cité plusieurs dans mes Bulletins précédents ; j'en apporte aujourd'hui un nombre plus grand que jamais. Loin de calmer l'ardeur des archéologues, le temps semble, au contraire, l'exciter. C'est à qui publiera le manuel ou la carte le plus au courant des dernières fouilles. Chacun s'ingénie à faire autrement et mieux que ses rivaux, et cette émulation scientifique est féconde en heureux résultats.

M. Lanciani, que mes lecteurs connaissent bien, a composé à l'usage des étudiants de langue anglaise un livre orné d'environ 250 gravures[2], où il décrit les monuments romains encore existant. Il a eu l'intention de faire pour les ruines de Rome ce que M. Helbig a fait pour les musées. Le même savant veut bien m'avertir qu'il a en outre commencé l'impression du premier volume (il y en aura huit en tout) de son Histoire des fouilles et des musées de Rome du IXe siècle à 1870. L'ouvrage entier contiendra près de 21 000 documents inédits. Si l'on songe que M. Lanciani n'en poursuit pas moins la publication régulière de sa *Forma Urbis Romae*, on admirera cette puissance de travail qui lui permet de mener de front tant d'entreprises. C'est donc avec un sentiment de fierté très légitime qu'il peut m'écrire (il me pardonnera cette indiscrétion) : « Come vede, anche qui da noi si lavora ».

1) Voir surtout les périodiques suivants publiés en 1896 : *Notizie degli scavi di antichità comunicate alla r. Accademia dei Lincei* ; *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma* ; *Monumenti antichi pubblicati per cura della reale Accademia dei Lincei* ; *Mittheilungen des kaiserlich deutschen archaeologischen Instituts, roemische Abtheilung*. Toutes les publications citées sans date se rapportent à 1896.

2) *The ruins and excavations of ancient Rome*. Londres, Macmillan.

Ce mot de M. Lanciani, d'autres Romains de naissance ou d'adoption se chargent de le justifier. Voici M. O. Marucchi avec un guide du Forum. Je regrette de n'en pas pouvoir parler en connaissance de cause, n'ayant vu qu'une simple annonce de l'ouvrage.

M. A. Schneider nous offre un album[1] de 12 cartes et de 14 planches précédées de huit pages de texte. Cette préface, encore que pleine de faits, ne laisse pas d'être un peu menue. L'auteur y passe rapidement sur les diverses périodes de l'histoire monumentale de Rome. Les planches, soignées pour la plupart, mettent sous nos yeux les édifices principaux. Mais l'originalité de ce livre est dans les douze cartes qui permettent de suivre les développements de la ville. On les a tirées sur papier à calque ; ce qui permet de les placer sur un plan de Rome moderne que renferme aussi le volume et de retrouver toujours sous la ville ancienne les parties correspondantes de la cité actuelle. On évite ainsi cet enchevêtrement de lignes multicolores qui obscurcit souvent les plans comparatifs.

L'œuvre de MM. Kiepert et Huelsen[2], qui n'échappe peut-être pas entièrement au reproche que je viens de formuler, se rachète par d'autres mérites. Elle comprend essentiellement trois cartes détachées : les deux premières (au 1/10.000e) donnent la Rome républicaine et la Rome impériale ; la troisième, à une échelle plus grande (1/2.500e), le centre de la ville sous l'Empire et, en supplément, le *Forum* et le *Comitium* sous la République. A ces plans est jointe une liste des lieux et des monuments que mentionnent soit les auteurs, soit les inscriptions. A côté de chaque nom se lisent les références utiles aux textes anciens et aux livres modernes ; un système de chiffres et de lettres permet de découvrir facilement sur les cartes l'endroit cherché. C'est une heureuse innovation.

Les auteurs n'ont pas eu la prétention de ne rien oublier ; du moins ils nous ont mis entre les mains une très précieuse bibliographie, instrument de travail désormais indispensable pour quiconque voudra s'occuper de la topographie romaine. Enfin la préface nous apporte une bonne nouvelle, la *Topographie* de Jordan, demeurée en suspens depuis la mort de ce savant, ne tardera pas à être terminée. Prenons acte de

1) *Das alte Rom ; Entwickelung seines Grundrisses und Geschichte seiner Bauten*, Leipzig, Teubner, 0m,47 × 0m,58.

2) *Formae Urbis Romae antiquae accedit nomenclator topographicus*, Berlin, Reimer (Vohsen), in-4.

cette promesse et souhaitons qu'elle se change en une réalité le plus tôt possible.

En énumérant ces ouvrages de MM. Lanciani, Marucchi, Schneider, Kiepert et Huelsen, je ne peux me défendre d'un sentiment pénible. Aucun nom français ne figure dans cette liste. Que les Italiens étudient le passé de leur pays, rien n'est plus naturel ; en le faisant ils accomplissent même un devoir. Que les Allemands, qui ont su acquérir une situation prépondérante dans la péninsule, s'y emploient eux aussi, la chose se comprend encore. Mais n'y aurait-il pas place à côté d'eux pour quelqu'un des nôtres? Je sais que nous n'avons pas à compter sur la bienveillance de tout le monde à Rome. La mésaventure de M. Graillot, que j'exposais ici-même, il y a un an, est significative. Faut-il pourtant se rebuter devant le mauvais vouloir de quelques personnes? Nous jouissons encore d'assez de sympathies (j'en ai eu des preuves non équivoques depuis mon article) pour ne pas nous décourager. L'histoire de Rome est un patrimoine commun dont nous ne devons pas abandonner notre part.

Le succès des conférences de l'*Orto botanico* se maintient. MM. Lanciani, F. Mazzanti, L. Mariani et R. Kanzler y ont tour à tour pris la parole (*Bull. comun.*, p. 3-4). Un seul de ces discours, celui de M. Mariani, rentre proprement dans le cadre de nos études. Il en sera question au cours de cette revue.

I

Ab Jove principium. Commençons par le Capitole. Le hasard d'une opération de voirie vient d'y faire déblayer quelques restes nullement négligeables des édifices qui le couronnaient. L'administration municipale, ayant besoin d'agrandir ses bureaux, se décida à construire, en arrière du palais des Conservateurs et vis-à-vis des écuries de l'ambassade d'Allemagne, un nouveau corps de bâtiment qui doit se souder à la Direction générale de la statistique. Dans cette intention, le vieux chemin di Monte Caprino fut supprimé et remplacé par une rue nouvelle. Les travaux de terrassement que nécessita cette modification révélèrent, en cet endroit, l'existence d'une large *platea* en pierres noyées dans la chaux. Cette massive substruction, dont il n'a été possible de dégager qu'une partie, se termine à l'est par deux angles droits. On jugera de son importance par quelques détails.

Le côté oriental, le seul qui ait complètement nettoyé, mesure 11^{m},80 ; celui du nord a été suivi sur 14^{m},50 ; celui du sud sur 6^{m}. La *platea* est tout entière enfoncée dans le terrain vierge que l'on a creusé jusqu'à 7^{m} de profondeur, c'est-à-dire jusqu'au tuf rocheux. Elle repose sur ce sol dur, et forme à son tour une inébranlable assise de 7^{m} d'épaisseur. Pour l'établir il fallut donc d'abord extraire un cube de terre énorme ; puis, afin d'empêcher le glissement sur les bords, tandis qu'on déversait pierraille et chaux dans la vaste cavité, des pieux furent disposés à intervalles réguliers. Ils n'existent plus, mais la dentelure presque symétrique qui règne autour de la *platea* en est une trace évidente.

La surface de cette plate-forme artificielle est complètement une. Les hypothèses qu'on pourrait présenter sur sa destination n'auraient donc aucune consistance. Tout ce qu'on a le droit d'affirmer, c'est qu'elle n'appartient pas au groupe des plus anciennes constructions du Capitole.

Elle est postérieure à un égout qui se dirige en droite ligne de l'angle du palais des Conservateurs vers la Piazza della Consolazione. Cet égout fut coupé par la *platea* et cessa dès lors de servir. Les pieds-droits en sont formés de cinq blocs de tuf superposés sans ciment, taillés avec beaucoup de soin ; une suite de dalles semblables en constitue comme le toit ; d'autres dalles étendues au bas des parois et creusées d'une rigole servent de radier et permettaient aux eaux de s'écouler. Ce type architectural appartient à une époque très reculée [1].

Un puits, qui affleure à quelques pas de là, est sans doute contemporain. Après avoir traversé les 7 mètres de terre végétale, il s'enfonce encore de 4^{m},50 dans la roche vive qui constitue le noyau de la colline. Dans la première partie, d'épaisses dalles de peperino disposées en pentagone sans mortier forment le revêtement intérieur [2] ; elles n'ont plus de raison d'être quand le tuf même est atteint. Deux couloirs s'embranchent dans le bas ; ils débouchent l'un et l'autre à une faible distance dans deux chambres d'inégales dimensions ; la plus grande ne mesure pas moins de 300 mètres carrés de superficie. Ce sont des carrières, auxquelles le puits sert d'orifice, permettant l'extraction des blocs taillés dans le cœur du mont Capitolin.

1) Le travail de voirie a nécessité la démolition d'une portion de cet égout ; mais les pierres ayant été numérotées, on l'a rétabli sans peine à l'*Orto botanico*.

2) M. Mariani (*Bull. comun.* p. 27, n. 3) rapproche ce puits de plusieurs autres qui ont été signalés sur les pentes du Quirinal. Voir aussi Lanciani, *Scoperta di un pozzo nel recinto del Capitolium* (*Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, serie v, vol. 5, fasc. 4-5, 19 avril 1896).

M. Gatti, à qui j'emprunte tous ces détails, signale en outre, mais d'un mot seulement, une galerie haute de 1m,70, large de 0m,90, longue d'environ 100m, percée elle aussi dans la terre vierge et qui se prolonge sous le palais des Conservateurs. On ignore à quelle fin était établie cette galerie. Et, d'une manière générale, l'ensemble des travaux d'art que j'ai énumérés n'est pas encore très clair pour nous. J'aurai sans doute des renseignements plus complets à fournir dans mon prochain Bulletin.

Là ne se bornent pas les trouvailles. Dans les déblais, on a saisi plusieurs terres cuites peintes fort mutilées, mais dont l'importance n'échappera à personne. L'une d'elles, où le rouge alterne avec le noir, est un morceau de palmette qui convient assurément à la décoration du faîte d'un temple. L'art en est primitif et tel qu'on peut le rapporter au premier sanctuaire Capitolin dont Tarquin fit la dédicace en 509 avant J.-C. Un autre fragment, reste d'une antéfixe, représente une femme vêtue d'une tunique et d'un riche manteau. Les teintes plus douces, le modelé plus fin dénotent un réel progrès artistique sur la pièce précédente, et nous invitent à reporter ce second débris à une époque moins archaïque. En reproduisant ces deux objets, M. Gatti a cru l'occasion propice, et nous l'en remercions, d'y joindre le dessin en couleur d'une grande tuile ornée d'une grecque noire et brune, sur fond jaune clair, qui faisait aussi partie de la décoration architecturale du temple de Jupiter. Depuis 1878, où elle fut exhumée de ce même terrain qu'on fouille aujourd'hui, elle est demeurée inédite. Elle offre donc presque tout l'attrait de la nouveauté [1].

Un grand piédestal en marbre assez endommagé par le feu termine, pour le moment du moins, la série des objets retrouvés. Sur les flancs se détachaient de hauts reliefs dont une Victoire ailée se laisse encore reconnaître aisément. Le style est de la fin du Ier siècle de l'empire, et, selon toute apparence, ce marbre perpétue le souvenir de la reconstruction du temple par Domitien (*Bull. comun.* p. 116-120, 187-189, 294 sq., pl. IX-XII; *Notiz.* p. 161 sq., 185 sq., 300, 400 sq.).

Les fouilles de 1896 nous donnent donc comme une histoire en raccourci du célèbre monument; elles nous remettent en mémoire les vicissitudes principales de sa longue existence. Mais les morceaux qu'on

1) Sur la même planche (*Bull. comun.* XII-XIII, 2) on a représenté une autre terre cuite de grandes dimensions, au milieu de laquelle se voient les deux pattes d'un oiseau; j'ai cherché en vain dans le texte une indication quelconque sur son origine et sa valeur historique.

x jusqu'à présent retirés du sol ont surtout éveillé notre curiosité; elle demande davantage pour se déclarer satisfaite. Nous attendons avec impatience les nouveaux rapports de M. Gatti.

Avant de descendre du Capitole, le zélé secrétaire de la Commission archéologique municipale a tenu à élucider une autre question qui a son prix elle aussi. Mes lecteurs n'ont pas oublié qu'en 1892 une inscription relative à *Virgo Caelestis* fut exhumée par les terrassiers qui travaillaient au monument de Victor-Emmanuel, en avant de l'église d'Aracoeli. J'ai dit l'essentiel à ce propos dans mon Bulletin de 1893 [1]; il serait superflu d'y revenir aujourd'hui en détail. Du mémoire que M. Gatti consacre à cette inscription [2], je retiendrai pourtant deux conclusions.

La déesse est qualifiée dans le texte épigraphique de *praesentissimum numen loci montis Tarpei*. Pour bien entendre ces mots, il importe de ne pas oublier que l'inscription provient, non plus du sommet occupé jadis par le temple de Jupiter, le *Mons Capitolinus* ou *Capitolium* proprement dit, mais de la hauteur qui lui fait vis-à-vis, l'*Arx*, où se dressait aussi un fameux sanctuaire de Junon. Le *Mons Tarpeius* ne doit donc désigner ici qu'une partie bien délimitée de la colline, celle où l'on a trouvé l'inscription. Ainsi, chaque sommet aurait eu sa divinité propre; à *Jupiter*, dieu tutélaire du *Capitolium*, correspondait Junon ou Caelestis, ce qui est tout un, protectrice de l'*Arx*.

Mais pourquoi décerner ce titre à la Junon africaine ou Caelestis, et non pas à la déesse du panthéon gréco-romain, la Junon sans épithète. Cette anomalie s'expliquera, je l'ai déjà fait observer, si l'on réfléchit aux circonstances dans lesquelles Rome introduisit chez elle ce culte exotique. En 146 avant J.-C., Carthage est détruite; Scipion emmène à Rome sa patronne Tanit, dont Caelestis et Junon sont les synonymes. Et, pour lui enlever à jamais le désir de rendre sa faveur à l'Afrique, on l'installe sur la montagne sainte de Rome, on lui en confie la garde. La terreur qui inspira cette conduite aux Romains était dissipée depuis longtemps

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, 1893, p. 148-150. Je me permets aussi de renvoyer pour tout ce qui concerne Caelestis à mon *Essai sur Carthage romaine* qui paraîtra en 1898.

2) *Di una antica iscrizione che ricorda la dea « Virgo Caelestis »*; dissertazione letta alla Pontificia Accademia Romana di Archeologia dal socio ordinario prof. Giuseppe Gatti nella seduta del 17 dicembre 1896. (Estratto dalle dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, serie II, tomo VI; in-4, Roma, tipografia Vaticana, 1897.)

quand fut gravée, en 259, la base honorifique du Capitole. Mais la qualification flatteuse qu'elle avait value à Caelestis demeurait attachée à son nom. C'est le souvenir d'un état d'esprit disparu que nous a conservé l'inscription.

Avec beaucoup de sagacité, M. Gatti y démêle encore autre chose, c'est-à-dire l'étymologie ignorée jusqu'à ce jour du vocable d'*Aracoeli*, sous lequel on désigne l'église substituée au temple de Junon. Les explications ne manquaient pas cependant. La plus connue, sinon la plus satisfaisante, est la légende des *Mirabilia Urbis Romae*. Auguste aurait eu une vision au cours de laquelle une voix lui aurait dit : *Haec ara filii Dei est*. Mais où est le rapport phonétique entre *ara filii Dei* et *ara coeli*? D'autres ont fait intervenir sans succès le mot *arx*. M. Gatti procède plus simplement et avec plus de logique.

Il fait observer que Rome possédait un grand nombre d'autels avec le nom de la divinité à qui on les consacrait : *Ara Dianae* sur l'Aventin, *Ara Herculis*, *Ara Carmentis*, *Ara Saturni*, *Ara Martis*, *Ara Ditis*, *Ara Pacis Augustae*, etc... Pourquoi Caelestis n'aurait-elle pas eu en propre un autel semblable dans le temple de Junon, avec ces mots tracés sur la pierre, *Ara Caelestis*? Il est certain que les traditions du haut moyen âge font toutes allusion à un autel; au milieu de leurs divergences, on démêle cette commune affirmation. D'autre part, le culte de la déesse sur le Capitole semble avoir duré jusqu'à la fin de l'empire. Dès lors, ne peut-on pas supposer que l'*Ara Caelestis* se soit métamorphosée en *Aracoeli* par la disparition de quelques lettres tombées ou effacées à la fin du mot? Ou même, sans rien imaginer de tel, n'est-il pas possible que, pour transférer au christianisme ce temple païen, on ait adopté la dénomination qui s'écartait le moins de l'usage? Pas plus que l'auteur je ne donne ce raisonnement pour convaincant de tous points et sans réplique. Du moins, parmi les étymologies proposées jusqu'à ce jour, aucune ne se présente avec les mêmes caractères de vraisemblance.

Avant de développer son hypothèse dans le mémoire dont j'ai mis le titre en note, M. Gatti l'avait fait pressentir dans un compte rendu écrit pour le sixième congrès historique italien [1]. Ce m'est une occasion de signaler au passage cette revue succincte, mais complète, des résultats obtenus à Rome depuis vingt-cinq ans. La simple énumération des

1) VI Congresso storico italiano in Roma. — *Relazione del professore Giuseppe Gatti a nome della Commissione archeologica comunale di Roma* (br. in-8, in Roma, a cura della R. Società Romana di storia patria, 1896), p. 8.

monuments déblayés, des sculptures et des inscriptions exhumées, des musées créés, aménagés est le plus bel éloge qu'on puisse faire de l'activité des services archéologiques romains. M. Gatti a eu raison de faire remonter une bonne part du succès au ministre Baccelli. Il serait injuste pourtant de passer sous silence le zèle des archéologues pratiquants et militants, dont M. Gatti est l'un des principaux. Toujours sur la brèche, ils ont plus que personne contribué au succès des fouilles. Je suis heureux de réparer ici l'omission que la modestie de l'auteur lui a fait commettre.

En passant du Capitole au Palatin, nous longeons le temple des Castors, à propos duquel M. O. Richter s'est avisé d'une remarque fort ingénieuse[1]. Ayant obtenu l'autorisation d'enlever les terres qui cachaient en partie le soubassement de l'édifice, il a fait les constatations suivantes. Le large escalier qui conduit au *Forum* est de la décadence. Dans sa disposition antérieure, qui date de Tibère, le monument ne présente que des escaliers latéraux ; par leur moyen on accède à une plate-forme qui règne tout autour. De vastes degrés en façade s'élèvent de là jusqu'à l'entrée même du sanctuaire. Or cette plate-forme (et voilà la nouveauté) servait de tribune, comme celle du temple de César situé en face. Elle existait déjà sans doute dès l'époque républicaine ; mais certainement elle date au plus tard de la restauration accomplie par Tibère. Des proues de vaisseaux en ornaient donc le devant ; cette décoration convenait d'ailleurs à un temple des Dioscures qui sont les protecteurs des marins. Une description de Rome de l'époque Constantinienne parle des *Tria rostra* du *Forum* ; on n'en connaissait jusqu'à présent que deux, ceux de l'ouest de la place et les *Rostra Julia* à l'est ; M. Richter se flatte d'avoir deviné les troisièmes et sa conjecture est séduisante.

Le Palatin domine le temple des Castors ; montons-y pour assister à la résurrection des antiques débris de la *Roma quadrata*, la cité primitive. Entre le temple de *Magna Mater*, dont je parlais il y a un an[2], et la soi-disant maison de Livie, des travaux de terrassements ont mis au jour un très vieux puits construit en tuf, qui ne saurait être postérieur à celui du Capitole ; puis surtout une muraille, reste d'une construction primitive, qui semble avoir été, sous l'empire, conservée, entretenue avec le plus vif intérêt. Cette dernière circonstance permet de supposer que

1) *Jahrbuch des k. deutschen archaeologischen Instituts. Archaeologischer Anzeiger*, XII, 1897, p. 29; puis *Notizie degli scavi*, p. 290 sq.
2) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, 1896, p. 327-331.

nous sommes en présence de l'*Ædes Romuli*, qui renfermait la cabane traditionnelle. De nombreuses terres cuites, vases et motifs de décoration de style très archaïque, rehaussent encore l'intérêt de la découverte. M. Gatti nous annonce une relation complète des fouilles quand elles seront terminées. Ce travail me fournira l'occasion de revenir sur ces vénérables débris et d'ajouter à ces quelques mots des détails plus précis (*Notiz.* p. 291).

Un des problèmes topographiques qui tiennent le plus à cœur à M. Huelsen est celui du temple d'Apollon au Palatin. Il ne perd aucune occasion d'exposer la théorie qu'il a conçue à ce propos. La série d'études qu'il poursuit depuis quelque temps déjà, dans les *Roemische Mittheilungen*, sous ce titre *Untersuchungen zur Topographie des Palatins*, l'amenait tout naturellement à reprendre une fois de plus son thème favori. Pour éviter des redites, j'indique en note celui de mes Bulletins où je l'ai déjà expliqué en détail[1]. Mes lecteurs voudront bien s'y reporter et me permettre d'être bref aujourd'hui.

Le système de M. Huelsen peut se résumer en quelques mots. Rien ne subsiste au-dessus du sol du magnifique sanctuaire dédié par Auguste au dieu son protecteur ; mais en procédant par élimination, il est assez facile d'arriver à en délimiter l'emplacement probable. L'auteur écarte une à une les hypothèses de ses prédécesseurs et montre que la vigna di San Sebastiano, à la pointe orientale du Palatin, est le seul endroit qui convienne pour y asseoir un aussi vaste monument avec ses dépendances. La villa Mills, un des rares îlots qui ne soient pas encore déblayés sur cette colline, était jusqu'à présent très en faveur. C'est, dit M. Huelsen, qu'on ne tenait pas compte de certaines découvertes partielles advenues sur ses confins et qui démontrent que les constructions adjacentes se prolongent sous cette terre encore presque inexplorée. En réalité, il n'y a pas place pour le temple dans un terrain aussi étroit.

Il faut, en effet, nous représenter cet édifice et le portique qui l'entourait comme tout à fait grandioses : Auguste les avait voulus tels ; et il manifestait assez son intention en n'y employant que le marbre. En évaluant d'après les calculs des architectes l'*area* tout entière à 6.500 mètres carrés, et la superficie de la *cella* à 500 (chiffre très modéré, puisque les *cellae* du temple de la Concorde, de la *Curia Julia* et du temple de Mars

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 66-70 ; puis t. XXVIII, 1893, p. 154-156.

Ultor[1] mesurent respectivement 803, 841 et 768 mètres carrés), on s'aperçoit bien vite que la villa Mills ne pourrait contenir un tel ensemble architectural[2]. En outre, en cet endroit les prescriptions augurales pour l'orientation des temples n'auraient pas été observées.

La vigna di San Sebastiano échappe à ces deux objections; elle cadre de plus fort bien avec trois textes de Festus, d'Ovide et de Josèphe que M. Huelsen commente à nouveau et sur lesquels je n'ai pas besoin de revenir. Mais voici un passage de Solin[3] qui n'avait pas encore été produit et qui est d'une importance capitale, si l'on songe que Solin puisait volontiers dans Varron. « La *Roma quadrata*, dit-il, commence au bois qui est dans l'*area* d'Apollon et se termine au sommet de l'escalier de Cacus où fut la cabane de Faustulus. » On connaît bien les limites du *pomerium*; il englobait tout le Palatin actuel, c'est-à-dire les deux hauteurs du Germalus et du Palatium. Les deux points indiqués par Solin sont évidemment à chercher sur les bords de la colline. La villa Mills, qui en occupe presque le centre, est exclue par là-même. D'autre part, l'escalier de Cacus (*Scalae Caci*) occupe l'angle occidental du Palatin; nous avons donc à découvrir un autre angle pour la « *silva quae est in area Apollinis* ». Celui du nord a le temple de Vesta, celui du sud le *Septizonium*; reste celui de l'est qui correspond exactement à la vigna di San Sebastiano. Installons-y donc, à la suite de M. Huelsen, le sanctuaire d'Apollon.

Plusieurs des savants qui ont disserté sur cette difficulté topographique ont fait intervenir vingt statues exhumées au XVIe siècle de la vigna Ronconi. Flaminio Vacca, en rapportant cette trouvaille, les désigne sous le nom d'Amazones. On y a vu depuis une partie des Néréides qui ornaient le portique d'Apollon. Outre que cette dénomination peut être téméraire, il y a lieu de remarquer que la vigna Ronconi couvrait l'espace où s'étend le stade et le terrain de San Bonaventura. Que le temple d'Apollon fût à la villa Mills ou à San Sebastiano, il demeure certain que les statues en cause peuvent très bien ne pas lui appartenir. Pourquoi n'auraient-elles pas orné le stade, comme l'insinue M. Huelsen? De toute manière

(1) M. Huelsen a choisi ces trois monuments comme termes de comparaison, parce qu'ils servirent, comme le temple d'Apollon, de lieu de réunion pour les séances du sénat.

(2) Je dois dire qu'il existe de notables différences entre le plan du temple dans l'article que je résume ici et dans la carte III (*Formae Urbis Romae antiquae*...) de MM. Kiepert et Huelsen.

(3) I, 15.

il importait de réduire à sa juste valeur cet argument dont on a plus d'une fois exagéré l'importance (*Roem. Mitt.* p. 193-212).

Entre la pointe occidentale du Palatin et le Tibre s'étendait le *Forum Boarium*, dont la superficie répond à peu près à la piazza della Bocca della Verità et à la piazza dei Cerchi actuelles. Du haut de l'escalier de Cacus, M. Huelsen a pu contempler ce vaste terrain et se demander quel en était l'aspect dans l'antiquité. N'obtenant pas de réponse satisfaisante, il a résolu de se faire une opinion par lui-même. En effet, pour posséder presque intacts deux des plus curieux monuments de Rome, le petit temple rond de la piazza della Bocca della Verità et celui qui est devenu Santa Maria Egiziaca, ce quartier n'a pas encore été très exploré. On y arrive peu à peu, et les recherches entreprises par l'Association artistique des architectes à l'intérieur de l'église Santa Maria in Cosmedin, en vue de la restaurer dans son état primitif, inaugurent une ère nouvelle pour l'étude du *Forum Boarium*. Les fouilles en effet n'ont pas seulement fourni de précieux renseignements sur cette église même; elles ont aussi fait en partie la lumière sur les ruines antiques enfouies dans ses fondations ou encastrées dans ses murs. Elles ont servi de point de départ à M. Huelsen pour reconstituer, d'une manière au moins probable, la physionomie de ce coin de Rome si riche autrefois en beaux monuments[1].

Santa Maria in Cosmedin cache deux édifices anciens : en avant, un portique de basse époque, que l'architecte Giovenale, directeur des fouilles, tient, au moins provisoirement, pour une *statio annonae*; en arrière, une construction en gros blocs de tuf rouge, qui a le caractère d'un temple. De cette dernière on a remis au jour des pans de murs et tout un pavage; peut-être même ne s'arrêtera-t-on pas là dans la voie des découvertes, car il semble bien que l'architecte chargé, au VIIIe siècle, par le pape Hadrien Ier, de bâtir une église en ce lieu, s'est beaucoup servi des matériaux existant sur place. Mais il nous suffit d'être assurés de l'existence du temple pour essayer de l'identifier. Quel nom lui donnerons-nous?

On a proposé de l'attribuer à Cérès. Or le temple de Cérès, voisin de celui de la Lune qui occupait la pointe de l'Aventin, devait lui-même être situé au pied de cette colline. Le sanctuaire rond d'Hercule vain-

1) *Il Foro Boario e le sue adiacenze nell' antichità*; dissertazione letta alla Pontificia Accademia Romana di archeologia dal socio corrispondente Dott. Christian Huelsen il 28 dicembre 1895. (Estratto dalle dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, serie II, tomo VI; in-4. Roma, tipografia Vaticana, 1896.)

quoar était à peu près à l'endroit où débouche aujourd'hui la via della Bocca della Verità, et l'*Ara maxima* à ses côtés. L'*Hercules Olivarius*, simple statue, décorait la rue qui reliait la *Porta Trigemina* et le *Forum Boarium* ; on en a exhumé les restes en 1895[1]. Le *Portunium* ou temple de Portunus pourrait bien être le petit édifice périptère rond qui subsiste encore sur la place. L'*Aedes Ditis Patris*, les *Templa Mercurii, Magnae Matris, Solis et Lunae, Jovis Arboratoris* doivent être cherchés à l'intérieur du grand cirque ou sur ses bords. Enfin M. Huelsen porte le *Templum Matris Matutae* à Santa Maria Egiziaca, le *Templum Fortunae* tout près à l'est, et un peu plus loin, dans la même direction, le *Sacellum Pudicitiae patriciae*. Il ne reste donc pour Santa Maria in Cosmedin que le temple élevé par Pompée en l'honneur d'Hercule (*Templum Herculis Pompeiani*). La décoration extérieure en était de genre étrusque, et les figures de terre cuite ou de métal doré, qui se dressaient sur le faîte, rappelaient assez bien l'aspect du temple de Jupiter au Capitole.

Après avoir essayé ces diverses identifications, M. Huelsen les résume en une page heureuse qu'on me saura gré de traduire en entier : « Le visiteur qui, à l'époque impériale, pénétrait dans le *Forum Boarium* du côté du *Vicus Tuscus*, en passant sous l'arc à quatre faces (*Janus quadrifrons*), avait devant lui au centre même de la place le temple rond d'Hercule (*Hercules Invictus*) ; un peu à gauche l'*Ara maxima* et tout auprès le taureau de bronze, posé là où, suivant la tradition, Romulus avait commencé à tracer le *Sulcus primigenius* de la ville éternelle. A droite de ce groupe de monuments vénérables par leurs rapports avec la Rome primitive, se dressaient les sanctuaires de la Fortune et de la Mater Matuta, réputés l'un et l'autre comme fondés par le roi Numa. Plus au fond, le temple de Portunus protégeait l'arsenal qui occupait la rive du Tibre et n'était plus qu'un musée naval consacré à la mémoire des exploits maritimes de Rome. Vers le sud, la façade de l'immense *Circus maximus* limitait la place, dominant de haut le temple d'*Hercules Pompeianus*, la *statio annonae* et les autres édifices limitrophes ; au nord, au-dessus des habitations privées voisines des *Portae Carmentalis* et *Flumentana*, se dressait le rocher escarpé du Capitole avec le temple de *Jupiter Optimus Maximus*. D'ailleurs ce *Forum*, au milieu duquel se conservaient les monuments qui rappelaient les origines de Rome, était

1) Voir G. Gatti et Petersen, *Notizie degli scavi*, 1895, p. 458-460 ; *Roemische Mittheilungen*, p. 99-102. L'inscription le dit « opus Scopae minoris » ; ce sculpteur vivait au Ier siècle avant J.-C. Voir E. Loewy, *Scopa minore ed il simulacro di Ercole olivario* (*Roemische Mittheilungen*, 1897, p. 56-70).

en même temps un des centres les plus importants de la cité impériale, plein de commerçants et de visiteurs affluant par les nombreuses rues qui débouchaient là. Aussi le mot de Strabon, que la beauté et la grandeur du *Forum* romain étaient de nature à éclipser les magnifiques constructions du Champ de Mars, trouve-t-il une application non moins juste au *Forum Boarium*. »

Nous voilà peut-être un peu loin de Santa Maria in Cosmedin. Mais nous aurions mauvaise grâce à nous plaindre que M. Huelsen, imitant en cela la méthode discursive de de Rossi, de qui il fait grand éloge en ces pages, nous ait entraîné plus loin que nous ne pensions. Nous y avons gagné une très intéressante monographie de tout un quartier de Rome. Et puis, le titre du mémoire dit assez que les fouilles de Santa Maria in Cosmedin n'étaient qu'un point de départ.

Parmi les découvertes d'importance secondaire, j'ai à signaler un *cippus terminalis* qui porte les noms de Marcus Valerius Messalla et de Publius Servilius Isauricus et commémore le bornage officiel accompli par ces deux censeurs en 699/700 de Rome. Cette pierre est la seizième de la série qu'on ait remis au jour; ce qui lui donne une importance spéciale, c'est qu'elle était encore fixée en terre au lieu même où la firent placer les magistrats, sur la rive du Tibre, à un mille environ en amont de la ville (*Notiz.* p. 524)[1].

La collection de l'*Orto botanico* s'est enrichie, grâce à la générosité de M. Lanciani, de deux petites bases en marbre munies chacune de leur inscription. La première, rédigée en grec, est un texte votif en l'honneur d'Esculape « très grand, sauveur et bienfaisant ». Dans l'effusion de sa reconnaissance, le dédicant multiplie les épithètes flatteuses pour le dieu. C'est, dit-il, qu'il a été « guéri par ses mains d'une tumeur de la rate ». Et en témoignage de gratitude il lui offre une reproduction en argent de l'organe malade. Il ne subsiste rien de cette pièce d'orfèvrerie; mais le point d'adhérence est très visible en haut de la base. Ne nous étonnons pas de la singularité de l'ex-voto; de pareilles offrandes ne sont pas rares dans l'antiquité. M. G. Gigli, qui publie l'inscription, rappelle un grand nombre de cas où, non-seulement des membres détachés (bras ou jambes), ou des organes extérieurs (yeux, oreilles, etc.), mais des viscères et successivement toutes les parties du corps, sont consacrés à

1) Sur ces *cippi terminales*, voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 64; t. XXVI, 1892, p. 154; t. XXVIII, 1893, p. 142 sq.; t. XXXII, 1895, p. 14.

quelque dieu. Quand les Italiens modernes, surtout au midi de la péninsule, suspendent de pareils ex-voto aux murs des églises, ils ne font que suivre une coutume séculaire. Bien qu'on ignore l'endroit précis d'où provient cette base de marbre, il y a tout lieu de penser qu'elle sort de l'île du Tibre (*inter duos pontes*, puis San Bartolomeo) fameuse, comme chacun sait, par son temple d'Esculape (*Bull. comun.* p. 174-177 ; *Notiz.* p. 292).

De la seconde base au contraire on ne saurait rien dire, si ce n'est qu'elle a été déterrée à Rome même. Un prétorien de la dixième cohorte y offre un ex-voto dont nous ignorons la nature, à Mars, à Hercule et au Génie de sa centurie. Les deux premiers dieux sont les patrons indiqués des soldats. D'autre part, les prétoriens semblent avoir toujours professé un culte spécial pour les Génies protecteurs des troupes auxquelles ils appartenaient (*Bull. comun.* p. 177 sq. ; *Notiz.* p. 293)[1].

Bien qu'ils aient avec la religion proprement dite des relations un peu indirectes, je pense néanmoins faire œuvre utile en signalant le titre de deux autres mémoires parus dans les *Roemische Mittheilungen*. Le premier est de M. A. Erman[2] ; le second de M. Huelsen[3]. Les louanges hyperboliques dont il est l'objet dans les hiéroglyphes de l'obélisque du Pincio font d'Antinoüs un vrai demi-dieu. Aussi serait-il intéressant de retrouver sa tombe. M. Huelsen pense qu'on y réussirait peut-être en dirigeant des fouilles à 300 mètres environ hors des murs de Rome, du côté de l'*Amphitheatrum castrense* (à Santa Croce in Gerusalemme). Là, dit-il, Antinoüs a dû être enterré à la mode égyptienne, avec deux obélisques devant son tombeau. Un seul aurait échappé à la destruction, celui-là même que vient de déchiffrer M. Erman.

Le gouvernement italien a autorisé l'Institut archéologique allemand de Rome à faire exécuter des photographies et des moulages de la colonne de Marc-Aurèle sur la piazza Colonna ; il a même associé à la direction de l'entreprise l'un de ses meilleurs architectes. Une publication spéciale fera connaître les résultats de ce grand travail[4]. En attendant,

1) Voir *Corpus inscriptionum latinarum*, VI, 209-213, 217, 223, etc.

2) *Obelisken roemischer Zeit.* — II. *Der Obelisk des Antinous* (p. 113-121).

3) *Das Grab des Antinous* (p. 122-130).

4) Elle a paru, depuis que j'écrivis ces lignes, sous ce titre : *Die Marcus-Säule auf Piazza Colonna in Rom*, herausgegeben von Eugen Petersen und Alfred von Domaszewski. Rome, Loescher, in-fol. — Je profite de l'occasion pour signaler aussi l'importante publication de M. Cichorius sur la colonne Trajane : *Die Reliefs der Traianssäule*, herausgegeben und historisch erklärt. Rome, Loescher. L'ouvrage comprendra deux volumes de planches (in-folio) et cinq de texte (in-8).

M. Petersen nous a décrit, en quelques pages substantielles, les scènes principales qui se déroulent aux flancs de la colonne. Si l'histoire militaire trouve surtout son compte dans l'étude de ce célèbre monument, j'aime à croire que l'histoire religieuse aura aussi de quoi y glaner[1].

Le discours de M. Mariani à l'*Orto botanico*, est reproduit tout au long, trop au long peut-être, dans le *Bulletino comunale*. Il roule sur les antiques nécropoles de l'Esquilin (*I resti di Roma primitiva*), qui ont revu le jour à partir de 1872[2]. On nous décrit les tombes dont les plus anciennes sont presque toutes à inhumation, tandis que la crémation apparaît souvent dans les plus récentes. Ossuaires, mobilier, objets en métal et en terre cuite défilent tour à tour sous nos yeux. Les constatations anthropologiques ne sont pas omises. Et de cet examen attentif, corroboré par des rapprochements continuels avec les plus vieilles nécropoles de l'Italie, voire même de l'Europe, M. Mariani dégage cette conclusion que les premières sépultures de l'Esquilin remontent au-delà de l'époque royale, tandis que les autres s'échelonnent sous les rois, puis durant toute la période républicaine, pour gagner enfin le Ier siècle de l'ère chrétienne.

En ce qui concerne les origines mêmes de Rome, l'auteur pense que ses fondateurs descendaient des habitants des terramares de l'Italie septentrionale; c'était une race pauvre, adonnée à la vie pastorale, de condition en tout inférieure à ses voisins immédiats, Sabins, Étrusques, etc... Elle s'accrut et se civilisa au contact de ces voisins plus riches, avec qui elle commerçait, et surtout du fait des Étrusques, installés au-delà du Tibre. Telle fut la situation de la *Roma quadrata* et de la ville du *Septimontium* du VIIIe au VIe siècle. Et la légende fameuse de Romulus et de Remus parmi les bergers, le culte de Palès, de Faunus Lupercus, les vieilles confréries des Luperques et des frères Arvales; la construction rituelle du *Pons Sublicius* destiné à mettre Rome en relation avec les Étrusques, la similitude relevée par M. Pigorini[3] entre l'orientation du Palatin et celle de la terramare de Castellazzo, tout corrobore les conclusions auxquelles M. Mariani aboutissait par l'étude directe des sépultures.

1) *Die Marcussäule auf Piazza Colonna in Rom* (*Jahrbuch des k. deutschen archaeologischen Instituts. Archaeologischer Anzeiger*, p. 2-18, 69 sq.).

2) Sur ces tombeaux voir aussi : VI *Congresso storico italiano in Roma. — Relazione del professore Giuseppe Gatti a nome della Commissione archeologica comunale di Roma* (br. in-8. in Roma, a cura della R. Società Romana di storia patria, 1895), p. 3-5.

3) Voir ci-dessus, p. 66-67.

On lira avec intérêt les développements que l'auteur donne à sa thèse. Je n'ai voulu que la signaler en quelques mots aux historiens et aux archéologues. Mais je me reprocherais de ne pas unir ma voix à celle de M. Mariani, pour exprimer le vœu que ces recherches sur les premiers âges des peuples italiens, dont le nord de la péninsule semble avoir jusqu'à présent le monopole presque exclusif, s'étendent au sud et s'y développent méthodiquement. Tant que les cités pélasgiques de la Basilicate et du Latium, par exemple, n'auront pas été explorées, il manquera un facteur important pour la solution de ce problème si passionnant et encore si obscur (*Bull. comm.* p. 5-60).

II

Tout le midi cependant ne reste pas en retard dans la recherche des monuments de la plus haute antiquité. À diverses reprises j'ai mentionné ici les très fructueuses campagnes de fouilles poursuivies par M. P. Orsi, directeur du Musée de Syracuse, dans les vieilles nécropoles sicules ou helléniques de Sicile. L'année dernière encore il les a continuées avec succès en explorant les constructions mégalithiques de Modica, au sud-est de l'île (*Notiz.* p. 243-253). Dans les *Monumenti antichi* (col. 89-150), M. Orsi publie également les résultats de ses fouilles à Thapsos en 1894. Il serait à souhaiter que toutes les provinces méridionales imitassent cet exemple. En attendant le nord et le centre gardent leur avance et déploient la plus louable activité. M. E. Brizio s'est attaché à l'examen des tombeaux de l'époque « gallique » de Montefortino, commune d'Arcevia, en Ombrie (*Notiz.* p. 3-43); il nous décrit en outre un village de l'âge de pierre à Calunga, commune de San Lazzaro, en Émilie (*ibid.* p. 359-366); M. Pasqui a visité les sépultures de Poggio Sommavilla, commune de Collevecchio, en Sabine (*ibid.* p. 470-489); M. Prosdocimi, une tombe préromaine d'Este en Vénétie, avec un riche mobilier funéraire (*ibid.* p. 302-316). L'Étrurie a été surtout étudiée. M. Helbig nous donne deux rapports sur les tombes de Corneto qui n'ont plus de secrets pour lui (*ibid.* p. 14-21, 180-185); M. Pellegrini, un important compte rendu sur le village et la nécropole de Poggio Buco, commune de Pitigliano, dans la province de Grosseto (*ibid.* p. 263-283). De ces mémoires consacrés aux monuments de la primitive Italie, je ne retiendrai que ceux qui concernent les terramare, parce qu'ils jettent une vive lumière sur les origines de Rome.

Plusieurs fois j'ai entretenu les lecteurs de cette *Revue* des études

de M. Pigorini et de ses émules sur les terramares. Ses fouilles à Castellazzo di Fontanellato (province de Parme) et à Colombare di Bersano, près de Plaisance, celles de M. Scotti à Rovere di Caorso, à 14 kilomètres de la même ville, ont permis de tirer d'importantes conclusions sur la fondation des cités anciennes[1]. Aujourd'hui, le savant directeur du Musée ethnographique romain revient sur cette question dans le *Bullettino di Paletnologia italiana*[2]. Il a pu déblayer, à Castellazzo, le *cardo maximus* et le *decumanus maximus* qui se coupent au centre à angle droit, puis les *cardines minores* et les *decumani minores* coordonnés respectivement à chacune des deux voies principales. Ces rues ne sont pas formées seulement de terre, mais aussi d'un entassement de branches d'arbres que retiennent des files de gros pieux, enfoncés dans le sol vierge et reliés entre eux par des traverses horizontales. Les relevés exécutés avec grand soin sur tous les points de la terramare et spécialement la disposition symétrique des pieux portent M. Pigorini à croire que ces antiques populations se servaient d'une unité de mesure très voisine du pied romain de 0m,2963. On entrevoit tout de suite les conséquences de ce fait s'il venait à être prouvé. Pour le moment, il demeure à l'état d'hypothèse plausible.

Ce qui est désormais une certitude, c'est l'aspect intérieur que présentait la terramare. Les rues se croisant à angle droit la divisaient en seize *îles* égales entre elles et mesurant 75 mètres sur 50. Huit autres (quatre au nord, quatre au sud) ont des côtés d'une longueur diverse, déterminée par la forme trapézoïdale de la cité tout entière. Souvent en creusant le sol des terramares on avait observé que le terrain artificiel composé des détritus des habitants ne se rencontrait pas sur tous les points. « Il est maintenant évident, écrit M. Pigorini, que les endroits où ce terrain est interrompu sont ceux qu'occupaient les rues. Ces rues... limitaient à l'origine autant de petits bassins du fond desquels émergeaient les pilotis sur lesquels reposaient un plancher de niveau avec elles. Sur ce plancher s'élevaient les habitations, et les détritus jetés hors de ces demeures devaient de toute nécessité s'accumuler seulement à l'intérieur des bassins mêmes. »

Ces caractères ne sont pas propres à la terramare de Castellazzo, on

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, 1893, p. 156-158; t. XXXI, 1895, p. 16; t. XXXIV, 1896, p. 336-338.

2) *La terramara Castellazzo di Fontanellato nella provincia di Parma* (Estratto dal *Bullettino di Paletnologia italiana*, anno XXIII, n° 4—6, 1897, p. 56-65), avec une bibliographie abondante.

les retrouve dans tous les centres primitifs analogues. M. Chierici les signalait jadis à Bellanda (province de Mantoue)[1], et M. L. Scotti les mentionne aujourd'hui même à Rovere di Caorso (*Notiz.* p. 57-64)[2]. Les différences sont toutes de détail et découlent, soit de la nature du terrain, soit du nombre des habitants. Rovere di Caorso et Bellanda, petites bourgades de 2 hectares environ, n'ont que deux rues (*cardo maximus* et *decumanus maximus*); Castellazzo di Fontanellato, qui couvre une superficie de plus de 19 hectares, en a bien davantage. Mais le type de la cité reste le même, les grandes lignes sont identiques.

En terminant son compte rendu, M. Pigorini déclare que l'exploration de Castellazzo a pris fin; elle a duré neuf années au cours desquelles, dit-il très justement, « l'étude des terramares a fait de grands progrès. » J'ajouterai que, par suite, l'étude de la Rome primitive s'est éclairée d'un jour tout nouveau, puisque ses habitants gardaient encore les usages des « terramaricoles », et que M. Pigorini, en commençant à débrouiller ce chaos, a rendu à la science le plus signalé service.

Les environs de Rome, qui avaient alimenté mon dernier Bulletin, ne nous envoient presque rien aujourd'hui. Nous avons, il est vrai, la satisfaction de lire dans les *Notizie degli Scavi* (p. 393-416) un long rapport de l'ingénieur Malfatti sur les moyens d'extraire du lac de Nemi les deux galères romaines qui y sont submergées. Acceptera-t-on les solutions qu'il préconise? Nous le saurons plus tard. En attendant les travaux sont suspendus[3].

Il en est de même à Conca. Depuis les relations que j'analysais il y a un an, le nom de Conca n'a pas reparu dans les *Notizie degli Scavi*. La hâte qu'on avait mise à expulser M. Graillot paraissait présager une activité plus durable. En sera-t-il donc du temple de la Mater Matuta comme du *Forum* d'Auguste, dont on nous fait toujours attendre le déblaiement commencé en 1889? Et faudra-t-il encore une fois qu'une

1) *Bullettino di Paletnologia italiana*, anno VII, p. 131.

2) M. Brizio annonce la découverte d'une nouvelle terramare à Castenaso au nord-est de Bologne (*Notizie degli scavi*, p. 61-64). Les fouilles méthodiques n'étaient pas encore commencées aux dernières nouvelles.

3) Les sondages entrepris dans le lac de Nemi ont provoqué de nombreuses études. A celles que j'ai signalées l'année dernière, il faut ajouter les suivantes : Petersen, *Römische Mittheilungen*, p. 189-192; *Le Tour du monde*, n° 33, p. 257-260 du supplément (*A travers le monde*); Chouillat, *La galère impériale du lac de Nemi* (*Annales de Saint-Louis-des-Français*, I, fasc. 1, p. 133-159). L'ingénieur Malfatti a fait paraître, outre ses rapports, une monographie détaillée : *Le navi romane del lago di Nemi*, Roma, 1896.

fouille qui s'annonçait si bien et qui avait déjà tant produit soit renvoyée à une date indéterminée?

D'ailleurs les découvertes proprement dites se font rares dans toute l'étendue de la péninsule. M. Attilio de Marchi[1] et, à sa suite, M. Barnabei (*Notiz.* p. 445-450) publient une sorte de trépied de marbre retrouvé parmi des décombres à Milan. Des têtes de béliers en décorent les angles, une tortue occupe le sommet. L'intérêt véritable de ce petit monument est dans les bas-reliefs qui ornent deux des faces et dans l'inscription qui occupe la troisième. Les bas-reliefs ont trait l'un et l'autre au culte de Mercure dont ils représentent divers emblèmes plus ou moins clairs. L'inscription est dédiée au même dieu par un des premiers magistrats de la cité, le quatuorvir Sextus Veracilius Priscus. Il offre, pour accomplir un vœu, un caducée d'or du poids de cinq livres, une *cortina* (bassin de bronze posé sur un trépied) et plusieurs objets moindres. Cet ensemble composait une offrande vraiment peu commune. Pour en pénétrer tout le sens et la portée, il serait nécessaire de savoir dans quel édifice notre marbre était déposé. Faute d'indication à ce sujet, la trouvaille perd une partie de sa valeur.

A Florence, c'est un grand monument qu'on vient de remettre au jour. Le plan en apparaît avec une netteté suffisante pour qu'on ait le droit dès maintenant de dénommer ces ruines. Elles appartenaient au Capitole. Le souvenir de ce centre religieux de la cité, avec ses dépendances, s'était conservé à travers les âges. Derrière la piazza di Mercato vecchio, en plein cœur du vieux Florence, s'élève l'église Santa Maria in Campidoglio, bordée par le vicolo del Campidoglio. La tradition qui maintenait ces noms était véridique; à quelques mètres de là, sous la piazza Luna, gisaient les murs de fondation du Capitole, dont les travaux d'édilité entrepris depuis quelques années en ce quartier viennent de nous révéler l'existence.

Dès la plus haute antiquité, cet endroit fut habité. Les tombes italiques qu'on y a exhumées à plusieurs reprises en sont la preuve. M. Milani, dont j'analyse le mémoire[2], consacre d'abord quelques pages à la description de ces sépultures, à côté desquelles ou mieux sur lesquelles fut bâti plus tard le Capitole. On en détruisit alors sans doute la plus grande partie; et c'est merveille que toutes n'aient pas disparu, car le

1) Note insérée dans les *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere*, serie 2a, vol. XXXIX, (1906). M. Barnabei a reproduit la plus grande partie de cette note dans les *Notizie degli scavi*.

2) *Reliquie di Firenze antica* (*Monumenti antichi*, VI, col. 5—72).

temple, s'il ne mesure que 29m × 30m, est flanqué d'une série de constructions qui s'étendent tout autour. Dans l'incertitude où nous sommes de leur identification, bornons-nous à parler du sanctuaire proprement dit.

Parfaitement orienté, la façade au levant, il a la forme carrée du temple étrusque *in antis*. Les trois *cellae* occupent la moitié de sa superficie; l'autre moitié est pour le *pronaos*. La *cella* centrale, où trônait Jupiter, est de dimensions un peu supérieures à celles des deux autres réservées à Junon et à Minerve. Le temple se dressait sur une large *platea*. M. Milani suppose que cette plate-forme représentait, à défaut de colline réelle, le mont Capitolin de Rome. Sans donner plus de créance qu'il ne convient à cette opinion, constatons seulement que le temple reposait sur d'inébranlables fondements.

On accédait au monument même par des degrés de marbre; colonnes, chapiteaux, bases, architraves, pilastres, balustrades, toute la décoration en un mot était de même en marbre de *Luna*. Des débris de ces diverses parties de l'édifice ont revu le jour durant les travaux. M. Milani les énumère, les décrit avec complaisance, souvent même en donne de très utiles reproductions. Il ne manque pas non plus de transcrire, si menus soient-ils, les fragments épigraphiques, dont aucun malheureusement ne nous apporte de vives lumières. Un fort bel autel avec festons de feuilles de chêne et de glands, et une petite statue de Jupiter terminent la liste des objets recueillis. En examinant ces sculptures de tout genre, on peut se faire une idée de la beauté de l'ensemble. Mais si l'on veut fixer au moins approximativement la date de la construction, il est nécessaire d'invoquer aussi le témoignage des monnaies retirées des déblais.

Elles ont appris à M. Milani que le temple devait remonter à l'époque intermédiaire entre Sylla et Auguste. Et très probablement les vétérans de Sylla qui s'installèrent dans *Florentia* et l'embellirent de travaux de toute sorte, sont les créateurs du Capitole. Le monument est corinthien et hexastyle; ces deux caractères se retrouvent dans le temple Capitolin de Rome dont Sylla est l'auteur. En imitant ce modèle les vétérans voulaient peut-être à la fois, flatter leur chef et faire honneur à Florence.

Un incendie, vers l'année 44 de l'ère chrétienne, consuma ce sanctuaire; et pour nous son histoire s'arrête à cette date. Néanmoins il est probable qu'on le réédifia et qu'il dura sous sa nouvelle forme jusqu'à une époque assez basse. On aurait peine à comprendre, en effet, qu'au milieu du Ier siècle, on ait laissé en ruines dans une ville importante un pareil monument. Sa disparition définitive eût vraiment déparé cette cité riche en beaux édifices, dont M. Milani, qui a également

bien exploré le présent et le passé de Florence, retrouve les vestiges de tous côtés dans les quartiers modernes.

Les Capitoles sont à l'ordre du jour. Tandis que d'heureux hasards faisaient mieux connaître ceux de Rome et de Florence, on essayait, sans fouilles nouvelles, de restituer à son emplacement réel celui de Pompéi. L'auteur de la tentative est M. Mau, à qui des études déjà longues sur les antiquités pompéiennes ont valu en ces matières une indiscutable autorité.

Au nord du *Forum* se dresse un édifice de caractère assurément religieux et qui renferme trois *cellae*; comment ne pas en conclure qu'il abritait la triade, Jupiter, Junon et Minerve? Une tête de Jupiter, une inscription en l'honneur de ce dieu, rencontrées au milieu des ruines, fortifient encore cette opinion. Mais d'un autre côté le mode de construction est antérieur à l'établissement de la colonie romaine (82 av. J.-C.), avec lequel dut coïncider la fondation du Capitole; d'ailleurs, il existe à Pompéi un sanctuaire différent, où le culte des trois mêmes divinités a été signalé. S'il y a donc des raisons assez fortes pour assigner le Capitole au *Forum*, elles ne manquent pas non plus pour le lui refuser. De toutes façons le doute était légitime. C'est pour tâcher de le dissiper que M. Mau a écrit son mémoire (*Roem. Mitt.*, p. 141-149).

Voici, en le dégageant de tout l'accessoire, quel est son raisonnement.

Dans le temple dit d'Esculape, qui avoisine les deux théâtres, se sont rencontrées trois terres cuites (deux statues et un buste) représentant Jupiter, Junon et Minerve et une inscription à *Jupiter optimus maximus*; de plus l'architecture de l'édifice est des premiers temps de la colonie romaine. Cet ensemble de preuves avait paru suffisant à plusieurs archéologues pour placer là le Capitole. M. Mau était du nombre. Il pense aujourd'hui avoir fait fausse route.

En effet, dit-il, ce petit sanctuaire relégué dans un coin de la ville eût été tout d'abord peu digne d'aussi augustes divinités. Les trois images de terre cuite choquent également; le bronze ou le marbre avaient seuls pu être employés. Ces anomalies ne sont pas nulles; mais elles n'étaient que temporaires et s'expliquent fort aisément. En l'année 63 après J.-C., Pompéi fut éprouvée par un tremblement de terre. Le temple à triple *cella* du *Forum* dut être détruit; car, lorsque la ville périt, en 79, on le rebâtissait. Il y a donc lieu de penser que, durant cette restauration, un abri provisoire avait été donné aux images, provisoires elles aussi, de la triade capitoline, dans un local moins endommagé. Ces divinités n'auraient pas tardé à être rétablies sous une forme plus belle dans leur ancienne demeure, si les cendres du Vésuve l'avaient permis.

Malgré tant de vicissitudes il reste encore assez de ce vrai Capitole du *Forum* pour qu'on puisse se rendre compte de son âge. Il fut bâti, selon M. Mau, à la fin de la période osque, peu de temps avant que Pompéi devînt colonie ; car c'est une exagération d'admettre qu'il ne saurait y avoir nulle part de Capitole avant l'arrivée des Romains. Jusqu'alors le dieu protecteur de la ville hellénisée avait été sans doute Apollon, dont le temple est en bordure du *Forum*. Quand Pompéi, avant la guerre sociale, aspira au rang de cité romaine, et, pour rendre sensible ce désir introduisit chez elle les dieux du Capitole, elle ne voulut pas moins faire pour eux que pour Apollon. A leur tour ils occupèrent l'endroit le plus en vue de la ville, et l'on s'efforça d'embellir les environs de leur temple. A cette occasion, le *Forum* s'agrandit et reçut des aménagements nouveaux dont l'œil exercé de M. Mau distingue très bien la trace.

Jupiter, Junon et Minerve sont donc réinstallés au *Forum*. Mais le soi-disant temple d'Esculape, leur domicile d'un moment, est maintenant vide d'habitants. Qui va l'occuper ? M. Mau a réponse à tout. Il produit à propos une inscription qui mentionne le sanctuaire de *Zeus Meilichios* non loin de la porta Stabiana, précisément dans les parages dont nous nous occupons. La tentation est forte de le reconnaître dans le monument devenu libre. D'autant plus que ce dernier, restauré vers le temps de Sylla, a conservé certaines parties antérieures à cette date, et spécialement un chapiteau où est sculptée une tête de dieu d'un type archaïque prononcé. On ne risque guère de se tromper en y reconnaissant un Jupiter exotique. Aussi bien, ajoute M. Mau, on comprendrait à merveille que la triade capitoline ait reçu l'hospitalité dans un temple de Zeus. Et pour tous ces motifs, dont il ne s'exagère pas du reste la valeur démonstrative, l'auteur, après avoir restitué au *Forum* le Capitole proprement dit, assigne à Zeus Meilichios le petit sanctuaire de la strada Stabiana.

Mis en goût par ce double résultat au moins plausible, M. Mau a voulu entreprendre de nouvelles recherches sur les autres temples de Pompéi. Nous serons des premiers à nous en réjouir et je m'empresse d'analyser pour mes lecteurs ses deux mémoires relatifs aux temples de la Fortune Auguste (*Röm. Mitt.* p. 269-284) et des Lares (*ibid.* p. 285-301).

Au nord-est du *Forum* se détache une large rue, la strada del *Foro*, qui coupe bientôt à angle droit la strada di Nola[1]. Le temple de la Fortune Auguste se trouve au point d'intersection des deux rues. On s'en est assez peu occupé jusqu'à ce jour. Et pourtant les matériaux ne man-

1) Dans certains plans, à cet endroit, la strada di Nola qui vient de l'est a perdu son nom, pour prendre celui de strada della Fortuna.

quent pas pour en essayer une restitution. Dédié sans doute vers l'année 3 de notre ère, alors que fut fondé le collège des *Ministri Fortunae Augustae*, il eut beaucoup à souffrir du tremblement de terre de l'an 63. On le reconstruisit, et les nombreux fragments décoratifs qui subsistent, malgré le pillage fréquemment renouvelé de Pompéi, se répartissent avec assez de facilité entre le premier et le second temple.

Cette répartition, accompagnée de détails techniques très précis, remplit l'étude de M. Mau. Les architectes auront donc beaucoup à y puiser. Pour moi, qui ai surtout le devoir d'apporter ici des résultats, je me bornerai à une observation. La *cella* de la Fortune Auguste est accessible par deux escaliers que sépare un palier. La partie inférieure des degrés au milieu desquels se dresse l'autel même, protégé seulement par une balustrade, coupe le trottoir et aboutit à la chaussée. Un portique partant de là rejoint le *Forum*, de sorte que la strada del Foro semble n'être que le prolongement de la grande place et le temple de la Fortune fait comme partie des beaux édifices qui la décoraient. Il n'en faut pas davantage pour réfuter une hypothèse imaginée en vue de résoudre certaines obscurités de la construction. On supposait que ce sanctuaire contigu à des habitations privées avait pu n'être qu'une sorte de chapelle particulière. On ne connaît guère d'oratoires domestiques qui débordent ainsi sur la rue et s'ouvrent si volontiers aux yeux des passants. Pour débrouiller les difficultés techniques, on devra recourir à d'autres arguments. Jusqu'à preuve du contraire nous tiendrons pour avéré que le monument étudié par M. Mau était vraiment l'*Ædes Fortunae Augustae* où tous les Pompéiens avaient accès.

L'étude qui a pour titre : *Der städtische Larentempel in Pompeji* a plus d'un point de contact avec les précédentes. Comme celle que je viens de citer en dernier lieu, elle renferme un essai de reconstitution d'un temple; et comme celle qui concerne le Capitole, elle rectifie une identification erronée. En outre, dans les trois cas, il s'agit de monuments qui décoraient le *Forum* pompéien. Ne séparons donc pas les trois mémoires.

A l'est du *Forum*, entre le *Macellum* et le temple attribué successivement à Mercure, puis au Génie de l'empereur Auguste, et récemment revendiqué pour Vespasien par M. Mau[1], le visiteur remarque un édifice de forme insolite. Je ne saurais mieux le décrire et plus brièvement qu'en le comparant à une de nos cathédrales du XIII[e] siècle, dont il ne

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, 1893, p. 150 sq.

subsisterait, la nef ayant disparu, que les transepts et le chœur avec abside. On est généralement d'accord pour y reconnaître la *curie*. Tel n'est pas l'avis de M. Mau. Quoique la décoration architecturale fasse aujourd'hui presque entièrement défaut, il reste assez du gros œuvre pour qu'on démêle avec un peu d'attention le plan de l'ensemble, et pour qu'on puisse discuter la dénomination courante.

Ici encore je laisse aux architectes érudits le soin de vérifier si la reconstitution que tente M. Mau, après avoir énuméré les fragments conservés, n'est sujette à aucune critique. Disons, sans entrer dans le détail, que l'autel placé au centre de l'*area* démontre le caractère religieux de ce monument richement décoré, qui remonte aux premières années de l'Empire. J'ai prononcé le mot d'*area* ; en effet, d'après M. Mau, il s'agit bien d'un large espace découvert, entouré de murs; l'abside qu'un toit protégeait seule formait la *cella*, ou plutôt (c'est le nom qui lui convient vraiment) l'*aedicula*. Elle est garnie d'une large base qui n'a pas pu supporter la statue d'un seul dieu. Si l'on rapproche cette circonstance de cet autre fait que le sanctuaire donne sur le *Forum*, et qu'il abritait par conséquent des divinités protectrices spéciales de la cité, on sera sans doute porté à admettre l'hypothèse de M. Mau.

Le culte des *Lares publici* se rendait à Rome, non-seulement dans chaque quartier à l'autel du carrefour *(ara compitalis)*, mais aussi dans un temple central situé sur la *Sacra via*, près de l'emplacement occupé plus tard par l'arc de Titus. Auguste associa aux Lares le Génie de l'empereur. C'est ce groupe de trois statues, les Lares encadrant le Génie impérial, que M. Mau veut installer dans l'*aedicula* du temple de Pompéi. La petite ville campanienne aurait tenu à imiter autant que possible les usages romains ; et après les dieux du Capitole elle aurait adopté les *Lares publici*. D'autres statues de divinités secourables occupaient assurément les niches latérales ; c'était l'usage dans les laraires privés d'introduire à côté des protecteurs du logis d'autres dieux tels qu'Apollon, Hercule, la Fortune, Mercure, Esculape, etc. Peut-être Cérès et Vénus, pour qui les citoyens de Pompéi professaient une vénération particulière, y avaient-elles leur place. Et l'on croira volontiers aussi que certains membres de la famille impériale ou encore des bienfaiteurs de la ville entouraient, en buste ou en pied, les dieux, quels qu'ils fussent, qui recevaient en ce lieu les hommages des fidèles.

Ces trois mémoires sur le Capitole et les temples de la Fortune et des Lares suffiraient à démontrer l'activité scientifique déployée par M. Mau à Pompéi. Mais il n'a pas borné là ses efforts. Les *Roemische Mittheil-*

Pompei nous apportent encore un long travail de lui sur la maison habitée, croit-on, jadis par les *Vettii* (p. 3-97); un exposé des fouilles poursuivies à Boscoreale, à l'endroit où fut découvert le trésor d'argenterie que possède aujourd'hui le *Louvre* (p. 131-140); enfin un article sur les statues qui décoraient le *Forum* de Pompéi (p. 150-156). Il ne tiendra donc pas à lui que la région dont il a fait son champ d'études particulier ne soit bien connue de tous ceux qui s'intéressent à l'antiquité.

III

Hors de l'Italie, nous avons moissonné l'année dernière, en Afrique surtout, des inscriptions pleines d'intérêt. L'Afrique a beaucoup produit cette année encore, mais d'autres cueilleront la récolte. Les découvertes qui s'y sont accomplies ne concernent pas la religion. En Gaule, au contraire, nous avons à relever plusieurs trouvailles épigraphiques.

Au bourg de Mauvière, arrondissement du Blanc (Indre), on dégagea d'un mur un texte votif en assez bon état de conservation[1]. Le R. P. de La Croix en donna communication à M. Hild qui l'a publiée dans la *Revue celtique*[2]. Deux Gaulois, Julius Cnaius et son père, Julius Atrectus, fils de Craxantus, dédient un monument au *numen* de l'empereur et au Génie d'Apollon *Atepomarus*. Quel est cet empereur? M. Hild pense aussitôt à Auguste. Il se flattait, on le sait, d'être le fils d'Apollon, et professait pour ce dieu un culte ardent. On comprendrait donc le rapprochement du prince et du dieu dans une même formule d'invocation. Cette argumentation est-elle sans réplique? Autant qu'on en peut juger par la reproduction, l'écriture ne dénote pas à coup sûr une très haute époque; quant au nom d'Augustus, faut-il rappeler qu'il appartient à tous les empereurs? Le doute est donc légitime sur l'hypothèse de M. Hild.

Sans insister une fois de plus sur le culte dont Auguste fut l'objet et dont le texte de Peu-Berland apporte une nouvelle preuve, il y a plusieurs particularités à signaler dans l'inscription. J'y remarque d'abord les noms des trois dédicants. Ceux du petit-fils, Julius Cnaius, ont une

1) Cette pierre provient sans doute du Peu-Berland, colline distante de 500 mètres et riche en débris romains.

2) XVII, p. 24-40. Voir aussi *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1895, p. 591; *Revue archéologique*, XXIX, p. 141, n° 47.

allure toute romaine; le père, Julius Atrectus, n'a de vraiment romain que son prénom; enfin le grand-père, Craxantus, est fortement teinté de gaulois. Nous assistons donc ici à la pénétration de plus en plus forte de la Gaule par l'élément latin. L'inscription africaine d'El Amrouni m'a déjà permis, dans mon précédent Bulletin[1], de faire observer ce phénomène pour les contrées méridionales. S'il est moins sensible dans l'inscription du Peu-Berland, je ne crois pas cependant qu'on puisse le nier.

Mais ce à quoi il faut surtout prêter attention, c'est l'identification d'Apollon avec un dieu celtique Atepomarus, dont les dédicants invoquent le génie. De pareilles fusions ne sont pas rares; et celle d'Apollon avec une divinité solaire qui devait avoir le cheval parmi ses attributs (*Atepomarus* équivalant à *valde equis* ou *equo magnus*) n'a rien qui nous surprenne. Il y a profit néanmoins à grouper tous les exemples où cette habitude se manifeste. C'est le seul moyen de décider avec certitude jusqu'à quel point la religion des sujets de Rome subit l'influence du culte des vainqueurs.

Près de Sarrebourg, en Lorraine, dans l'ancien département de la Meurthe, un *Mithraeum* a été récemment rencontré qui a déjà donné lieu à plusieurs mémoires[2]. En effet, outre les sculptures mithriaques habituelles (Mithra immolant le taureau), il en renferme d'autres moins ordinaires : des épisodes de la légende de Mithra, une sorte d'assemblée des dieux, plusieurs encore qui ne s'expliquent pas d'elles-mêmes. L'attention des archéologues s'est surtout portée sur deux petits autels exhumés aux abords du *Mithraeum*, qui apportent des renseignements nouveaux pour résoudre un des problèmes les plus controversés de la mythologie gallo-romaine, celui du « dieu au maillet ».

Deux théories sont en présence pour expliquer la nature de ce personnage. « Les archéologues pensent que le dieu au maillet des monuments gallo-romains est identique au dieu gaulois de la nuit et de la mort, que César appelle *Dispater* et dont les Celtes, suivant lui, se croyaient issus comme d'un père commun. Les épigraphistes affirment que le dieu au maillet n'est autre que le Silvain romain ; ils expliquent comme des attributs de ce dieu rustique le maillet (massue de bûcheron ou *pedum*), le vase (*scyphus fagineus*), enfin le chien, qui paraissent sur les images du dieu au maillet ».

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, 1896, p. 252-257.
2) On en trouvera la liste et le résumé dans le *Jahrbuch des k. deutschen archaeologischen Instituts*, XII, 1897. *Archaeologischer Anzeiger*, p. 8-10.

M. Salomon Reinach, à qui j'emprunte ce résumé des systèmes adverses, vient de reprendre la question à propos de la découverte de Sarrebourg[1]. Voici à quelles conclusions il aboutit.

L'un des deux autels nous offre, dans un bas-relief, le dieu au maillet avec sa parèdre ; les représentations de ce genre ne sont pas rares. Mais ce qui fait le prix tout particulier du présent monument, c'est qu'il porte une inscription où les noms de ces divinités apparaissent pour la première fois. Le dieu s'appelait *Sucellus* et sa parèdre, qui figure seule dans le bas-relief du second autel, *Nantosvelta*. Ces noms confirment l'opinion courante que l'on avait à *faire à* des dieux indigènes. *Sucellus* signifierait en celtique « le bon frappeur » ou « celui qui a un bon marteau », et Nantosvelta, « celle qui brille à la guerre ».

Cette révélation semble défavorable à la thèse des épigraphistes : car *Sucellus* n'est pas *Silvanus*. Quant au système des archéologues, il n'est en rien ébranlé de ce fait, puisqu'ils n'attribuaient aucune dénomination au dieu, et que César a employé seulement le nom de *Dispater* pour mieux se faire entendre des Romains. Il demeure toujours « que les Gaulois, suivant César, se disent issus d'un dieu chthonien et nocturne, que le conquérant romain appelle *Dispater* et non *Pluto*, sans doute, parce que dans *Dispater*, l'idée de paternité est indiquée à côté de la nature infernale. Or si, dans l'ensemble des monuments de l'art gallo-romain, on en cherche qui rappellent le type des dieux infernaux des peuples classiques, on trouve les images du dieu au maillet, *et l'on ne trouve que celles-là* ». Elles sont imitées évidemment de Jupiter, de Pluton et surtout de Sérapis.

Pourtant « *le dieu au maillet n'est pas plus Sérapis qu'il n'est Silvain.*

1) *Sucellus et Nantosvelta* (*Revue celtique*, XVII, p. 45-59). L'article est enrichi de notes linguistiques de M. d'Arbois de Jubainville; voir en outre *ibid.*, p. 95, l'hypothèse étymologique de M. V. Henry; puis *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, p. 35; Cagnat, *Revue archéologique*, XXVIII, p. 287, n° 9; XXIX, p. 142, n° 48; d'Arbois de Jubainville, *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, p. 129 et *Bulletin de la Société de linguistique*, n° 41, p. CXIII. Je n'ai pas eu entre les mains le mémoire de M. Michaelis qui, le premier, a publié les monuments dont il va être question (*Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde*, t. VII, 1895, p. 128-163). M. l'abbé Morillot est revenu plus récemment sur la question du dieu au maillet à propos d'une statuette trouvée à Malain (Côte-d'Or), mais pour constater seulement que le problème n'est pas résolu (*Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1897, p. 95-100).

C'est un dieu gaulois resté sans images jusqu'à la conquête, et auquel on a prêté, à l'époque romaine, un type plastique inspiré de celui de Sérapis, mais avec quelques attributs différents de ceux du dieu gréco-oriental, attributs conformes à une tradition mythologique spéciale que nous ignorons. « C'est à cause de ces attributs, tels que le chien, la faucille, que l'on a voulu identifier Sucellus à Silvain. On a pris ainsi l'accessoire pour le principal, en n'apercevant pas (je cite encore M. Reinach) « qu'il y a eu deux assimilations du dieu au maillet avec des divinités gréco-romaines, l'une motivée par son caractère divin et, par conséquent, plus profonde et plus ancienne, l'autre suggérée par ses attributs et toute superficielle. »

Il semble que les épigraphistes aient tenu compte seulement de cette dernière et que les archéologues, démêlant mieux l'autre, aient pénétré la vraie nature du dieu au maillet.

Voici encore un nom d'un dieu gallo-romain qui nous est révélé. A Chassenay, près d'Arnay-le-Duc (Côte-d'Or), on a retiré d'un puits cinq grands vases de bronze, hauts de 0m,29 à 0m,31, deux casseroles, une patère et plusieurs petits vases du même métal. Sur la panse d'un des vases se lit une inscription à double rang de pointillés ; elle indique que ces objets furent offerts par un certain Sextus Martialis *au dieu Albius et à Damona*. « Le nom du dieu *Albius*, dit M. Héron de Villefosse qui signale la trouvaille[1], apparaît ici pour la première fois à la place de celui du dieu *Borvo*, compagnon habituel de *Damona*. *Albius* et *Borvo* sont probablement deux désignations différentes de la même divinité. »

Albius et Damona devaient être adorés ensemble dans un petit temple, où le dédicant avait déposé son offrande. Si l'on en juge d'après les monnaies de Tetricus, de Constantin et de Théodose qui ont été rencontrées au cours des fouilles, ce sanctuaire fut sans doute détruit à la fin du IVe siècle.

En 1890 on a extrait à Rennes du mur de l'enceinte gallo-romaine une série de treize bornes milliaires. Cette muraille avait donc été bâtie à la hâte, à une basse époque, comme celle de Sens, par exemple, et beaucoup d'autres qui sont présentes à toutes les mémoires. On était en droit d'espérer que d'autres monuments en sortiraient encore. Cet espoir n'a pas été déçu. Trois bases en granit, pesant chacune plus d'une tonne, ont été retrouvées auprès des bornes milliaires ; elles ornent

1) *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, p. 289-291 ; voir aussi *Revue archéologique*, XXXI, 1897, p. 146, n° 39.

aujourd'hui le musée de la ville. Une de leurs quatre faces est couverte d'une inscription dont les caractères indiquent le milieu du II[e] siècle de notre ère.

Les trois inscriptions sont identiques dans la plus grande partie de leur teneur. Elles mentionnent que « Lucius Campanius Priscus et son fils Virilis, prêtres de Rome et d'Auguste, ont élevé à leurs frais cette statue avec ses ornements, sur le terrain concédé par décret du sénat (de la cité) ». Seul le début de chaque texte diffère. Le premier dit : « En l'honneur de la Maison impériale et du *pagus Matantes*, à *Mars Mullo*... » Le second : « En l'honneur de la Maison impériale et du *pagus Sextanmanduus*, à *Mars Mullo*... » Le troisième : « En l'honneur de la Maison impériale et du *pagus Carnutenus*, à *Mars Vicinnus*... » Les noms des *pagi* et les surnoms de Mars, qui rompent seuls l'uniformité de ces textes, en font l'intérêt principal.

M. Mowat, qui les a le premier publiés[1], en s'appuyant sur les renseignements fournis par M. Decombe, directeur du Musée archéologique de Rennes, pense que *Mullo* est une épithète locale appliquée à Mars dans les deux *pagi Matantes* et *Sextanmanduus* de la cité des *Redones*. Par *Vicinnus* (pour *Vicinus*), il faudrait au contraire entendre un Mars du voisinage, le dieu protecteur de la cité prochaine ; car le *pagus Carnutenus* ne saurait être qu'un pays chartrain. C'est avec raison, selon moi, que M. Max Ihm s'élève contre ces conclusions[2], et revendique pour les Redones le *pagus Carnutenus* ; d'où il suit que *Vicinnus*, tout comme *Mullo*, serait un qualificatif topographique et local. D'une part, en effet, on ne conçoit guère (et M. Mowat pas plus que M. Ihm) une enclave de la *civitas* des Carnutes dans le territoire de la *civitas Redonum* ; et, d'un autre côté, ces deux *civitates* étaient trop distantes pour que l'une pût être dite la voisine de l'autre. Enfin, pourquoi cette intervention des Carnutes ?

C'est, dit M. Mowat, que Virilis, nommé sans doute par eux prêtre de Rome et d'Auguste, tandis que son père était élu par les deux *pagi* des Redones, s'est concerté avec lui « *pour réunir dans un témoignage commun de reconnaissance leurs électeurs respectifs des pagi rennais et du pagus chartrain* ». Faute d'admettre cette explication on est forcé « de faire représenter simultanément par deux prêtres à l'autel de Rome et

1) *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, p. 296-306 ; voir aussi *Revue archéologique*, XXXI, p. 147, n[os] 40-42.

2) *Rheinisches Museum*, LII, 1897, p. 459-461.

d'Auguste à une même cité. L'hypothèse est ingénieuse ; cependant je ferai observer que nos inscriptions n'indiquent pas expressément la simultanéité des fonctions remplies par le père et par le fils. Admettons-la néanmoins ; il est alors certain que cette double représentation d'une cité à l'autel de Lyon est anormale. Doit-on cependant pour dissiper une anomalie en créer une autre ? Et n'en est-ce pas une que cette immixtion des Carnutes chez les Redones, et ce prétendu voisinage que la géographie repousse ? Résignons-nous à attendre de quelque découverte ultérieure la réponse à cette question ouverte.

Le *Mars Mullo* nommé dans nos textes n'est pas un nouveau venu en épigraphie. Deux inscriptions, l'une de Craon (Mayenne), l'autre de Nantes, l'avaient précédemment fait connaître. Il est probable, suivant la remarque de M. Ihm, que son culte était circonscrit dans l'ouest de la Gaule. Du moins n'a-t-on pas encore rencontré son nom hors cette région.

Avant de quitter la Gaule, je signalerai encore les fouilles entreprises par le R. P. de La Croix à Izeures (Indre-et-Loire). Une vieille tradition voulait que l'église fût bâtie sur les ruines d'un temple dédié à Minerve. Les recherches entreprises au mois de février 1896 [1] ont confirmé en partie seulement cette opinion. Il y avait bien à Izeures un temple de Minerve qui remontait sans doute au temps de Marc-Aurèle, mais il n'était pas situé sur l'emplacement de l'église ; si des pierres taillées anciennes se sont rencontrées dans les soubassements, elles y avaient été apportées des monuments romains d'alentour. Il y aurait lieu de les explorer avec suite.

Tout le monde connaît le fameux trésor d'argenterie dit de Bernay, provenant de Berthouville (près de Bernay) et conservé à Paris au Cabinet des médailles. Il faisait partie du mobilier d'un temple de Mercure. Depuis 1830, date de la découverte, on avait retiré du même endroit quelques fragments d'objets en argent et de grands blocs architecturaux ornés de moulures. Aidée par le Ministère de l'Instruction publique, la Société archéologique de l'Eure a entrepris d'interroger à nouveau le terrain ; elle a confié la direction des travaux au R. P. de La Croix [2].

1) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. xxiii ; *Nouvelle Revue*, 15 avril, p. 827 sq.

2) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. lxxxii sq., lxxxvi sq. ; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1896, p. 226, 231-235. Je n'ai pas eu entre les mains l'article de M. Porée, *Découvertes archéologiques du R. P. de La Croix au Villeret (Berthouville)* (*Bulletin monumental*, 7e série, t. I, 1896, 332-344).

Il a retrouvé, à l'intérieur d'un péribole enveloppant une aire de 4.600 mètres carrés environ, non pas un temple, mais quatre. Les deux plus anciens, dédiés sans doute à Mercure et à une divinité parèdre, furent détruits vers le milieu du III[e] siècle ; presque au même endroit, on en rebâtit deux autres plus petits dont nous ignorons la durée. Un puits réservé aux besoins du culte existe tout auprès. Enfin, à peu de distance, on a commencé à déblayer un théâtre. Les recherches seront poursuivies, et nous faisons des vœux pour qu'elles soient couronnées d'un plein succès.

M. Franz Cumont, dont on connaît les belles études sur le mithriacisme, vient de publier[1] un bas-relief fort mutilé, qui est originaire des bords du Danube inférieur, peut-être de Troesmis. A travers l'obscurité qui l'enveloppe, on distingue néanmoins dans ce petit monument des traces du culte du « cavalier thrace », dont je parlais en terminant mon précédent Bulletin[2], et aussi un ressouvenir sensible des sculptures mithriaques. Nous avons là une preuve nouvelle du « syncrétisme désordonné qui caractérise le paganisme impérial ». Ce mélange des influences religieuses bien constaté en Italie, en Gaule, en Afrique, s'est donc également produit dans la région des Balkans. De jour en jour, à mesure que progressent les investigations des archéologues, la fusion des cultes s'affirme comme un phénomène indiscutable et universel qui marque les derniers temps du paganisme.

Aug. Audollent.

1) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. 11-16, pl. III.
2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, p. 362-364.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. J. M. De Groot. — **The religious system of China.** — 3 vol. gr. in-8 de 1468 pp., avec 53 planches hors texte, Leyde, E. J. Brill, 1892, 1894 et 1897.

M. De Groot a terminé l'année dernière le premier livre de l'ouvrage monumental qu'il a entrepris d'écrire sur le système religieux de la Chine ; ce livre se compose de trois volumes parus respectivement en 1892, 1894 et 1897. Tous les éloges que je pourrais adresser à l'auteur resteraient au-dessous de son mérite. On ne sait ce qu'il faut le plus admirer chez lui, de l'observation sagace et prolongée qui lui a permis de recueillir en Chine une si prodigieuse masse de documents et de faits nouveaux, ou de l'érudition abondante et sûre avec laquelle il éclaire les textes anciens à la lumière des coutumes modernes, ou enfin du sens philosophique et historique qui lui permet d'interpréter les usages religieux du Céleste Empire et d'en retrouver les raisons premières.

Jusqu'ici la plupart des auteurs qui ont traité de la religion chinoise l'ont volontiers considérée comme se résumant dans quelques grands systèmes : confucéisme, taoïsme, bouddhisme ; ils n'ont pas montré que ces systèmes eux-mêmes s'étaient greffés sur un vieux fonds de croyances populaires qui est plus essentiel que les théories professées par les docteurs des différentes écoles. M. De Groot a suivi une méthode meilleure ; au lieu de prendre son point de départ dans les spéculations des philosophes, il l'a cherché dans la réalité actuelle. En Chine plus qu'ailleurs, il est de toute évidence que la mort a été le Musagète de la pensée religieuse ; c'est elle qui fut la première inspiratrice des idées sur l'autre vie et du culte rendu aux êtres invisibles. Tout le premier volume de M. De Groot est donc consacré à l'étude des usages qui ont quelque connexion avec la mort. Dans les livres suivants, on verra comment les pratiques ou les idées du taoïsme ou du bouddhisme se rattachent à ces

observances qui sont déjà toutes pénétrées de l'esprit confucéen ; on comprendra comment s'est constitué ce vaste syncrétisme de la religion chinoise, dans lequel se concilient les éléments les plus disparates. En étudiant les formes actuelles du culte, M. De Groot a toujours soin d'en rechercher les traces dans l'histoire ; à côté des chroniques qui fournissent parfois des renseignements instructifs, ce sont surtout les livres de rites qui nous attestent l'antiquité de certains usages ; on peut dire de M. De Groot qu'il a entièrement renouvelé l'étude des rituels ; les descriptions arides et obscures de cérémonies énigmatiques deviennent sous sa plume le commentaire vivant de coutumes aujourd'hui encore en vigueur.

Les prédécesseurs de M. De Groot étaient presque tous des savants de cabinet qui expliquaient des textes ; ils employèrent dans leurs travaux, (souvent d'ailleurs avec talent), les procédés d'investigation dont on s'est servi pour les religions de l'Égypte ou de l'antiquité classique. Mais, puisque par un hasard unique dans l'histoire du monde, la Chine nous présente le spectacle d'une civilisation aujourd'hui encore existante, quoique vieille de plus de trois mille ans, il faut profiter de ce merveilleux champ d'observation qui nous est ouvert, rassembler et grouper des faits et ne recourir aux livres que pour mieux comprendre la réalité. Pour l'historien de la religion, le rite est plus important que le dogme, car le dogme n'est souvent qu'une création de la pensée réfléchie, tandis que dans tel geste héréditaire se révélera l'antique superstition qui reste vivace et latente dans l'âme du peuple et qui en est comme la substance psychologique. A M. De Groot revient l'honneur d'avoir institué l'étude de la religion chinoise sur cette base nouvelle. Nous essaierons de résumer ici quelques-unes des idées contenues dans son premier volume.

Lorsqu'un décès est survenu dans une maison, les Chinois s'imaginent qu'une influence funeste règne dans le voisinage du mort et ils cherchent à l'esquiver ou à se prémunir contre elle. Au moment où on pose le couvercle sur la bière, les parents s'écartent pour éviter que leur ombre ne soit enfermée dans le cercueil ; les femmes montent sur des bancs ou des chaises de peur que le mauvais principe qui, en ce moment, retourne à la terre ne pénètre en elles, ce qui leur occasionnerait des fausses couches. Ceux qui viennent rendre les visites de condoléances qui se font en présence du cercueil caché derrière un voile, portent souvent sous leurs vêtements des gousses d'ail dont la forte odeur éloigne les effluves néfastes ; les femmes enceintes sont dispensées de ces visites. On s'abstient de parler en termes propres de la mort et de ce qui s'y rapporte ; au lieu de dire qu'on « met le corps dans la bière », on dit qu'on le « cache » ;

une boutique de cercueils est appelée une « boutique de planches » ; les cercueils eux-mêmes sont souvent désignés sous le nom de « planches ou bois de longévité », et ils portent pour la plupart collés sur leurs extrémités des carrés de papier avec le mot « bonheur » ou le mot « longévité » destinés à neutraliser les émanations pernicieuses qui pourraient s'échapper au dehors. Enfin, lorsqu'un cercueil est sorti d'une maison, il ne doit rentrer ni dans cette demeure ni dans aucune autre sous quelque prétexte que ce soit, car il y apporterait de nombreux malheurs.

Quoique la mort soit entourée de terreurs vagues, il existe cependant un art de conjurer les maléfices qu'elle suscite autour d'elle, et de faire que le cercueil et la tombe deviennent, au contraire, une source de bénédictions pour la postérité du défunt. On remarque d'abord toute une série de pratiques bizarres qui paraissent fondées sur un symbolisme grossier ; une poignée de clous mise dans le cercueil présagera à la famille en deuil une nombreuse descendance, car le mot *ting* « clou » désigne aussi « un individu » ; le caractère qui signifie « pantalon » et le caractère qui signifie « trésor » se prononçant tous les deux *k'ou*, on place sur le corps un pantalon bourré de faux lingots d'or et d'argent en papier, pour assurer de grandes richesses aux parents du mort ; quelques pièces de monnaie répandues dans la tombe leur garantiront le même avantage ; la présence de mandarins dans le cortège funéraire leur sera un gage de réussite aux examens et de promotion rapide dans les carrières officielles. Pour rendre la tombe bienfaisante, il est essentiel de choisir une heure et un lieu de sépulture qui soient conformes aux règles de la science magique du *fong choei* (littéralement : « vent et eau ») : au nom de certaines concordances entre la configuration du sol, l'horoscope du mort et l'époque de l'année, de prétendus savants se livrent au moyen de la boussole géomantique à des calculs d'une extrême complication, pour démontrer péremptoirement aux parents que tel emplacement et telle date conviennent seuls pour l'enterrement. M. De Groot expose les principes fondamentaux de cette espèce de divination ; il en montre aussi les déplorables effets, soit que les professeurs de *fong choei* réussissent, en spéculant sur la crédulité de leurs compatriotes, à ruiner des familles entières, soit qu'on diffère pendant des mois ou même des années un ensevelissement pour lequel les conditions propices sont introuvables, soit enfin qu'on arrête les travaux publics et les constructions privées par la crainte de modifier l'aspect extérieur du terrain où s'élèvent des tombes. Les absurdes théories du *fong choei* sont une des plaies de la Chine moderne.

L'enterrement est la forme indigène et habituelle des funérailles en Chine; l'usage de brûler les corps est venu de l'Inde et n'est pratiqué que par les bouddhistes. Les Chinois ont toujours aimé donner aux cercueils des dimensions considérables afin de leur assurer une longue durée; c'est même à la recherche incessante, dans ce but, des arbres les plus gros et les plus anciens qu'il faut attribuer en partie le déboisement dont souffre le Céleste Empire. A vrai dire, le Chinois ne songe pas à empêcher la décomposition du cadavre et il n'a jamais pratiqué l'embaumement; il craindrait qu'un corps rigide et immuable (*Kiang che*) ne devînt un vampire malfaisant. Mais il désire donner aux restes humains une demeure où, malgré les altérations que leur fait subir l'inévitable corruption, ils soient en repos et constituent pour l'âme comme un siège fixe et invariable. Les vivants eux-mêmes sont intéressés à ce que les morts soient décemment enterrés; si en effet des ossements restent exposés aux intempéries, l'esprit qui rôde alentour souffre lorsqu'il pleut; il cherchera donc à empêcher la pluie et pourra causer des sécheresses funestes à l'agriculture. Une âme errante est d'ailleurs toujours irritée et disposée à nuire. Ainsi s'explique la solidité exceptionnelle des cercueils; ainsi, le soin qu'on apporte à la conservation des tombes; ainsi, les châtiments rigoureux prononcés contre ceux qui violent une sépulture et mettent en peine une pauvre âme en dispersant les débris autour desquels elle se tient; ainsi encore, la fondation de sociétés charitables qui se proposent de distribuer des cercueils aux indigents, et de réparer les sépultures abandonnées.

La mort est conçue par les Chinois comme une séparation de l'âme et du corps; mais l'âme reste dans le voisinage du corps et peut y rentrer. Dans l'antiquité, on montait sur le toit de la maison en agitant un vêtement du défunt et on invitait solennellement l'âme à revenir l'habiter; de nos jours encore, on place dans la bouche du mort de l'or, du jade, ou tel autre objet précieux qui, par sa haute valeur, paraît animé d'une grande puissance vitale et se trouve capable d'entretenir l'union de l'âme et du corps. Quelle que soit d'ailleurs cette résurrection réelle que les Chinois semblent admettre, l'essentiel à leurs yeux c'est que l'âme et le corps restent ensemble, même après que la mort les a disjoints; nombre de coutumes funéraires n'ont pas d'autre raison d'être: on place aux pieds du mort une lampe ou une bougie allumée pour que l'âme, attirée par ce foyer de lumière, ne s'évapore pas dans les ténèbres et revienne se poser dans le lieu où on lui offre des sacrifices; les lanternes, qui figurent dans les cortèges funèbres, sont destinées à empêcher

l'âme de perdre de vue le cercueil qui lui appartient ; d'autre part, comme le fait même de la mort prouve que le corps est dans de mauvaises conditions pour servir de support à l'âme, on fournit à celle-ci un point d'appui plus solide en fabriquant une tablette provisoire sur laquelle on inscrit, pour que l'âme ne se trompe pas, les noms du défunt ; ces noms se lisent aussi sur une bannière qui flotte au vent dans le cortège ; enfin le portrait du mort accompagne souvent la procession. L'âme, ainsi guidée et soutenue, ne peut manquer de suivre le corps jusqu'à sa dernière demeure. Arrivée là, elle subit une sorte de dédoublement ; d'un côté en effet, on place sur le cercueil la tablette provisoire et la bannière qui portent les noms du défunt ; on enterre ainsi l'âme elle-même dans la tombe qui lui servira de maison de repos ; mais en même temps on évoque cette âme et on la prie de se fixer sur une seconde tablette qui sera transportée définitivement dans la demeure de ses descendants vivants : elle sera placée avec les tablettes des ancêtres sur l'autel familial et on fera devant elle les sacrifices prescrits par les rites. L'explication que les Chinois donnent de ce dédoublement de l'âme sera sans doute exposée dans le second livre de l'ouvrage de M. De Groot.

La Chine ancienne croyait que tout ce qu'un homme possédait devait continuer à lui appartenir après son décès et devait par conséquent être détruit à sa mort. Plusieurs coutumes actuelles sont des vestiges de cette idée antique. La plupart des marques de deuil, en particulier, sont des symboles d'un abandon au mort de tout ce dont il était propriétaire de son vivant. Lorsqu'un père de famille meurt, ses fils revêtent des habillements faits avec de la toile, qui n'est pas blanche, comme on le dit souvent par erreur, mais qui est sans aucune teinture et a gardé sa couleur naturelle ; ils sont censés en effet s'être dépouillés en faveur du mort de toute espèce d'ornements et des habits même qu'ils portaient, ils n'ont conservé que le plus simple et le plus méprisable des vêtements. S'ils tiennent à la main une baguette entourée de bandes de papier blanc, c'est parce que autrefois les fils pieux, ne pouvant plus manger les aliments qui étaient dans la maison du défunt, devenaient affaiblis par le jeûne ; ils avaient donc besoin d'un bâton pour soutenir leurs corps émaciés. Et c'est encore parce qu'on passe pour ne plus faire cuire aucune nourriture dans une demeure où tout appartient au mort, que les gens de la famille vont quémander chez leurs voisins les cendres destinées à être mises dans le cercueil. Autrefois, on abandonnait au défunt pendant la durée du deuil la maison même et tout son mobilier ; on s'en allait demeurer dans des abris provisoires où l'on couchait sur

une natte de paille avec une motte de terre pour oreiller : de nos jours, on se borne à enlever tous les meubles de la chambre où est déposé le cercueil ; dans cette pièce que les plus proches parents viennent coucher pendant plusieurs nuits sur de la paille ou des nattes étendues à terre.

Cette idée de la continuité de la possession, même après que la vie a cessé, explique aussi la coutume que les Chinois ont pratiquée d'enterrer avec le mort les objets qui pouvaient lui être utiles dans l'autre vie. Le défunt était-il un haut personnage, de véritables trésors étaient enfouis avec lui ; on ne se contentait pas toujours de richesses matérielles, car, dans les tombes des empereurs, on ensevelissait aussi vivants ses serviteurs dévoués et ses femmes favorites ; le plus ancien exemple que l'histoire nous ait conservé de cet usage remonte à l'an 678 avant J.-C. ; quoique la voix des sages et la compassion du peuple aient plus d'une fois protesté contre cette barbarie, elle s'est perpétuée de siècle en siècle, jusqu'au temps des *Ming* en 1398 et en 1436, peut-être même jusque sous la dynastie actuelle.

Si la tombe des hauts dignitaires chinois, de même que celle des anciens Égyptiens, contient tout un mobilier mortuaire, il est permis d'espérer que des fouilles nous feront faire quelque jour d'importantes trouvailles archéologiques. A vrai dire, M. De Groot (page 441) se montre assez sceptique à cet égard : il est certain en effet que, grâce aux fréquentes révolutions dont la Chine fut le théâtre, les mausolées des diverses dynasties ont été successivement éventrés et pillés ; mais, en Égypte aussi, les détrousseurs de morts ont fait leur œuvre ; ce qu'ils nous ont laissé à glaner suffit cependant à défrayer les travaux de plusieurs générations de savants. Il en sera de même en Chine quand un gouvernement éclairé autorisera des recherches qui sont aujourd'hui interdites sous peine de mort.

Parmi les objets qui étaient placés dans la tombe, il n'était pas rare qu'on mît des livres. Les textes cités par M. De Groot (pages 414-417) prouvent la fréquence et l'antiquité de cette coutume ; aussi, comme le fait remarquer l'auteur, n'avons-nous aucune raison de suspecter l'authenticité des Annales écrites sur bambou qui furent découvertes en 281 de notre ère dans la tombe d'un roi du pays de *Wei*, et qui, datant du IIIe siècle avant J.-C. sont un monument historique de première importance. Qui sait si les vieilles tombes ne nous réservent pas d'autres trésors scientifiques, si nous n'assisterons pas à une exhumation partielle de l'ancienne littérature analogue à la résurrection de ses frag-

ments importants de l'antiquité grecque que nous révèlent en ce moment même les papyrus égyptiens ?

Il résulte encore des descriptions de sépultures célèbres que des miroirs métalliques s'y trouvaient souvent déposés ; on en découvrit plusieurs centaines dans une tombe du IIIe siècle avant notre ère ; ils paraissent avoir été destinés à dissiper les ténèbres souterraines. Dernièrement, M. F. Hirth attirait notre attention sur de curieux miroirs de l'époque des *Han* dans l'ornementation desquels il signalait des traces d'influence occidentale ; ces miroirs anciens, si nombreux et si bien conservés, n'auraient-ils pas été retirés de caveaux mortuaires où ils étaient censés faire la lumière ?

Dans l'état actuel des choses, tout ce que nous pouvons connaître des tombes chinoises, c'est le dehors. Cette apparence extérieure elle-même, nous ne sommes en mesure de l'étudier que sur de rares monuments lorsqu'il s'agit de ces sépultures qui, en raison de leur importance, sont plus intéressantes que toutes les autres. Cependant, par une chance unique, il est un groupe de ces tombes qui fait exception ; ce sont les fameux tombeaux des empereurs *Ming* (du XVe au XVIIe siècle) à peu de distance de Peking ; mais quelque réputation que les récits des touristes aient value à ces monuments, on peut dire qu'ils n'avaient jamais été jusqu'ici l'objet d'une étude sérieuse ; M. De Groot nous donne enfin la description exacte, les planches nombreuses et fidèles, les explications détaillées que réclamait la science ; toute cette partie de son troisième volume constitue une monographie archéologique de la plus haute valeur.

A voir la grande magnificence que les Chinois ont déployée dans les sépultures de leurs monarques, à voir la sollicitude avec laquelle, à l'autre extrémité de l'échelle sociale, les plus pauvres gens cherchent encore à faire reposer leurs morts en paix, on s'aperçoit que chez ce peuple la tombe joue un rôle considérable ; elle est la demeure des esprits tutélaires qui veillent à la prospérité des familles et de la nation ; elle est comme la racine profonde par laquelle l'humanité vivante se rattache au sol natal et de laquelle en vérité elle tire toutes ses énergies. La famille n'est point, en Chine, une succession d'individus qui cessent de dépendre les uns des autres à partir du moment où ils atteignent l'âge de raison ; elle est une entité réelle dont la permanence est symbolisée par le culte ancestral que se transmettent de génération en génération ceux qui vivent un temps. Ce n'est point d'ailleurs l'amour qui est le lien interne de la famille, car la femme en est exclue ; la femme n'appartient pas à la famille de son père, mais à celle de son époux, et,

dans celle-ci même, elle n'intervient que comme la mère de ses fils ou l'assistante de son mari; par elle-même elle n'est rien. Le principe fondamental de la famille chinoise, c'est le respect, c'est-à-dire le sentiment qui résulte de la subordination des fils à leurs pères, des frères cadets à leurs aînés; les plus jeunes doivent obéissance et vénération aux plus anciens qui accomplissent ou accompliront avant eux le sacrifice aux ancêtres; en celui qui est chargé de ce sacrifice s'incarne la famille entière et de là lui vient l'autorité indiscutable devant laquelle on s'incline. Les cinq degrés du deuil qui s'échelonnent, non suivant les degrés de parenté comme nous les entendrions en Europe, mais suivant les degrés de soumission, nous permettent de pénétrer à fond cette organisation de la famille chinoise; on trouvera dans l'ouvrage de M. De Groot l'analyse détaillée des cas dans lesquels il faut observer le deuil de tel ou tel rang et les conclusions sociologiques qu'on en peut déduire.

La réglementation du deuil est affaire d'État; il est facile d'en apercevoir la raison. C'est la famille, et non l'individu, qui est en Chine la vraie molécule sociale. Pour gouverner, il suffit de savoir maintenir dans la famille la hiérarchie qui assure l'autorité aux anciens; la plupart des contestations seront alors réglées par les décisions des pères et des aînés; on n'aura recours aux mandarins que dans les cas désespérés; l'administration se trouvera de la sorte singulièrement simplifiée, puisqu'elle n'aura qu'à contrôler, du dehors, en quelque manière, le bon fonctionnement de chacun de ces organismes élémentaires. D'autre part, l'empire tout entier est regardé par les Chinois comme une seule famille; le souverain est le père de son peuple; l'obéissance qui lui est due ne diffère pas en qualité de celle que les fils rendent à leur père; tout ce qui augmentera le pouvoir du père de famille fortifiera par contre-coup celui du souverain. On conçoit dès lors que l'idéal patriarcal ait toujours été présent devant les yeux des politiques du Céleste Empire; c'est dans cet idéal qu'ils ont vu le calme au sein de chaque famille et le bonheur pour la nation. Il n'est donc point surprenant que les législateurs aient voulu développer, par tous les moyens qui étaient en leur pouvoir, la piété filiale; ils ont prescrit minutieusement les règles du deuil, dans lesquelles se reflète et par lesquelles se maintient la hiérarchie immuable qui est la pierre angulaire de la famille et de l'État. Ne pas observer le deuil prescrit, ce serait manquer à un devoir social; c'est ainsi que s'explique et se justifie l'intervention des lois dans une question qui serait d'ordre privé aux yeux d'un Européen.

Comme on le voit par ce qui précède, la religion chinoise, telle que

l'a comprise M. De Groot, embrasse les questions les plus variées et les plus vastes. Croyances populaires, archéologie, organisation sociale, tout s'y rattache par quelque côté. La religion est un aspect de l'âme d'un peuple : c'est la vie entière de cette âme dans ses manifestations les plus variées qui se révèle en elle sous un certain jour. En étudiant la religion du Céleste Empire, M. De Groot fait à un point de vue nouveau l'étude de la civilisation chinoise.

Ed. Chavannes.

W. Nowack. — **Handkommentar zum Alten Testament. Die kleinen Propheten.** — Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897, in-8, iv et 412 pages. Prix : mc. 8, broché ; mc. 9,80, relié.

Sous la direction et avec la collaboration de M. Nowack, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg, paraît un nouveau commentaire sur l'Ancien Testament. Dès 1892 a été publié le premier volume de ce commentaire : le livre d'Ésaïe, expliqué par M. Duhm. Puis ont successivement paru le commentaire du Psautier par Baethgen, celui de Jérémie par Giesebrecht, celui des Lamentations par Löhr, celui du livre de Daniel par Behrmann et celui du livre de Job par Budde. Le dernier volume paru est celui qui est indiqué en tête de cet article.

Le nom des auteurs mentionnés est déjà une garantie sérieuse de la science solide qui est mise au service de cette grande entreprise. Quand on considère les différents volumes de plus près, on se convainc en outre sans peine que l'attente qu'on est en droit de fonder sur de tels collaborateurs n'est pas déçue. On peut ne pas accepter tous les résultats auxquels l'un ou l'autre de ces exégètes s'arrête. Mais il est certain que chacun des volumes publiés marque un progrès sensible dans l'intelligence des documents interprétés. Tous offrent une nouvelle traduction de l'original hébreu. Cette traduction figure au haut des pages, tandis que les notes explicatives sont données au-dessous. En tête de chaque livre biblique sont discutées avec soin les questions d'introduction qui s'y rapportent.

Les mêmes dispositions générales se retrouvent dans le volume qui fait l'objet de notre analyse. L'auteur partage les vues qui prévalent de plus en plus parmi les critiques, depuis une vingtaine d'années, et d'après lesquelles nos livres prophétiques ne nous sont nullement

parvenus dans leur teneur primitive, mais ont été soumis, comme les livres historiques de l'Ancien Testament, à bien des remaniements, avant d'atteindre leur forme actuelle. Il s'applique donc à mettre en relief les additions postérieures, en les faisant imprimer en italique, pour qu'on puisse les distinguer à première vue du texte authentique. Un autre avantage général de ce commentaire, c'est que, pour presque chacun des livres prophétiques, M. Nowack indique les principales idées religieuses ou théologiques qui y sont renfermées et la place qu'il occupe dans l'histoire religieuse d'Israël.

Si nous entrons dans quelques détails, nous ne trouvons rien de bien particulier à signaler au sujet des livres d'Amos et d'Osée, qui ont été le plus étudiés, depuis qu'on a reconnu le rôle considérable que les prophètes du VIIIe siècle ont joué dans le développement religieux d'Israël. Relativement au livre de Michée, dont l'unité a été défendue jusque dans ces derniers temps, M. Nowack accepte le point de vue opposé, qui nous paraît mieux fondé et qui n'attribue à Michée autre chose, ou à peu près, que les trois premiers chapitres du livre qui porte son nom. Ici, comme ailleurs, des rédacteurs postérieurs ont cru devoir compléter les anciens oracles, parce que ceux-ci étaient presque exclusivement des exhortations à la repentance, dans lesquelles les grands prophètes du VIIIe siècle ne mettaient en relief que les infidélités d'Israël et le jugement sévère de Dieu qui allait atteindre ce peuple récalcitrant. A partir de l'exil, on sentit le besoin de mettre en vive lumière, non la justice et les sévérités de Dieu, comme antérieurement, mais sa compassion et ses promesses de salut, comme on les rencontre déjà exprimées chez Ezéchiel et surtout chez le second Esaïe. Ces conceptions dominèrent de plus en plus et aboutirent finalement aux apocalypses juives, où nous ne trouvons plus que des promesses de salut. Les scribes qui se sont mis à former nos livres prophétiques, ont trouvé que le ton de réprimande à peu près exclusive qu'on y rencontre ne répondait pas bien aux nouveaux besoins de la communauté juive, qui gémit pendant des siècles sous la domination étrangère. Ils les ont donc complétés, en y ajoutant des promesses de salut, des promesses messianiques. C'est ce que l'on constate chez Amos, chez Esaïe et aussi dans le livre de Michée.

Au sujet des trois prophètes contemporains de Jérémie, Sophonie, Nahum et Habacuc, la critique moderne a également reconnu qu'il fallait renoncer à l'idée de l'unité absolue de ces livres, généralement admise autrefois. Mais on est loin d'être d'accord sur les textes à éliminer ou à conserver. Dans la plupart de ces questions, dont quelques-unes sont

très embarrassantes, M. Nowack nous paraît avoir eu la main heureuse, en évitant un double écueil, celui d'un radicalisme outré ou d'un conservatisme pusillanime. Il a procédé sans parti-pris, en se laissant exclusivement guider, pour admettre ou rejeter l'authenticité d'un texte, par des raisons exégétiques et historiques. En ce qui concerne le livre d'Habacuc en particulier, qui, dans ces dernières années, a donné lieu à une série de conjectures, plus hasardées l'une que l'autre, il nous semble avoir résolu le problème en question, sinon d'une manière définitive, au moins d'une façon plus satisfaisante que la plupart de ses prédécesseurs.

Les observations que notre critique rattache au livre d'Aggée et aux huit premiers chapitres de Zacharie montrent qu'il ne s'est pas laissé entraîner par le point de vue de M. Kosters, qui a été si promptement adopté par beaucoup de savants. On sait que, suivant ce critique, la première colonie d'exilés juifs serait revenue de la Babylonie, non sous le règne de Cyrus, mais seulement un siècle plus tard, du temps de Néhémie. M. Nowack présuppose, au contraire, dans son commentaire, le retour d'une colonie de Juifs antérieurement au ministère d'Aggée et de Zacharie. Nous pensons qu'il a parfaitement raison. Il est possible que cette colonie fut moins nombreuse que ne le dit Esdras II et Néhémie VII ; mais bien des raisons font supposer que tous les Juifs ne sont pas restés en Babylonie aussi longtemps que le prétend M. Kosters. La conception traditionnelle sur cette question n'est donc pas absolument fausse, comme ce savant l'a soutenu.

M. Nowack a accordé un soin tout particulier à Zacharie IX-XIV, l'une des parties les plus difficiles du recueil des petits prophètes. L'école conservatrice a toujours attribué ces chapitres au même prophète que les huit premiers de notre livre. L'école critique y a, au contraire, vu un produit plus ancien. Cette dernière a en outre séparé les chapitres IX-XI, dont elle plaçait la rédaction dans la première moitié du VIII[e] siècle, des chapitres suivants, qu'elle ne datait que de la seconde moitié du VII[e] siècle. Suivant Kuenen, ces derniers chapitres ne proviendraient que de 400, et IX-XI, ainsi que XIII, 7-9, d'une époque encore plus récente, mais ces deux derniers morceaux renfermeraient de vieux fragments, remontant jusqu'au VIII[e] siècle. D'autres critiques ont cherché à démontrer que tous nos six chapitres furent écrits par une même main, mais pas avant le III[e] siècle. On a enfin soutenu que ces chapitres sont un recueil de plusieurs morceaux de provenance différente. M. Nowack s'arrête à ce point de vue. D'après lui, ce recueil est formé des quatre morceaux suivants : IX, 1-XI, 3, provenant du temps de la domination

gesque; XI, 4-17 et XIII, 7-9, rédigés après l'exil, mais sans qu'on puisse déterminer plus exactement la date de rédaction; XII, 1-XIII, 6, d'une date postexilienne très basse; XIV, d'une date semblable. Ce savant a mis en avant des arguments très sérieux pour justifier sa thèse. Nous n'oserions affirmer qu'elle soit sous tous les rapports à l'abri du doute. Notre sentiment est plutôt qu'il faut renoncer à une solution parfaitement satisfaisante de ce difficile problème, à cause de l'obscurité de la plupart des textes qu'il s'agit d'interpréter. Nous croyons pourtant que notre critique a raison de voir dans ces chapitres un recueil de morceaux différents et non un livre provenant d'une seule main. Nous sommes également d'accord avec lui, quand il assigne à tous ces morceaux une origine postexilienne, car nous n'y trouvons plus ni le même langage ni les mêmes conceptions que chez les prophètes plus anciens. Par contre, on y constate d'un bout à l'autre le genre apocalyptique, qu'on ne rencontre pas en Israël avant Ezéchiel.

Relativement au livre de Jonas, M. Nowack partage avec raison l'avis qui est devenu prépondérant de nos jours et qui en fait un conte récent, ayant pour but de combattre l'exclusivisme juif et de proclamer la grande et belle vérité que Dieu est miséricordieux envers tout le monde. Il place la composition du livre de Malachie avant l'apparition d'Esdras sur la scène de l'histoire, et non après, ce qui nous paraît également juste. Un détail exégétique de ce livre nous semble mériter d'être relevé. Dans Malachie I, 11 on a voulu trouver l'idée que les païens connaissent et adorent le vrai Dieu. Il y aurait donc là une conception très universaliste, mais qui cadre fort peu avec le particularisme juif qui se manifeste dans le reste de ce livre. Pour ne pas attribuer au prophète deux thèses contradictoires, on a souvent pensé que notre texte était une prophétie ou qu'il impliquait la pensée que les Juifs dispersés parmi les païens offraient partout leur culte au vrai Dieu. M. Nowack combat ces dernières interprétations et soutient qu'il y a chez Malachie, comme au sein du judaïsme en général, depuis le second Esaïe, un double courant, l'un universaliste et nouveau, l'autre particulariste et traditionnel. Il a sans doute raison.

Ce que nous venons de dire prouve que nous avons devant nous un ouvrage très recommandable, pouvant servir de guide sûr à ceux qui veulent s'occuper du prophétisme hébreu. Si bien des problèmes soulevés par M. Nowack n'ont pas reçu une solution définitive, si d'autres ne sont guère susceptibles d'une solution de ce genre, faute de données suffisantes, le travail que nous annonçons, n'en réalise pas moins un progrès

très sérieux dans la critique et l'interprétation des livres prophétiques de l'Ancien Testament, car les questions purement exégétiques, dans le détail desquelles il nous est impossible d'entrer ici, sont généralement traitées avec le même soin que celles que nous avons principalement relevées. Il ne nous reste qu'un vœu à formuler, c'est que dans les pays de langue française on puisse trouver moyen de produire des ouvrages exégétiques dignes de ceux qui nous viennent des pays de langue allemande.

C. Piepenbring.

J. Toutain. — **Les cités romaines de la Tunisie**. *Essai sur l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du Nord.* — Paris, Fontemoing, 1896, in-8, 412 pages et 2 cartes.

Nous sommes bien en retard pour rendre compte de la remarquable étude de M. Toutain sur *Les cités romaines de la Tunisie*. Il n'est que juste de faire profiter de ce retard l'auteur lui-même, en constatant tout d'abord la faveur avec laquelle l'ouvrage a été accueilli par tous les critiques, par ceux-là même qui ont cru devoir faire des réserves sur quelques-unes de ses théories. Le livre a conquis l'unanimité des suffrages, non seulement dans la Faculté des lettres de Paris, à laquelle il était présenté comme thèse de doctorat, mais aussi dans le monde savant et même dans le grand public dont il a eu le rare mérite d'attirer l'attention.

M. Toutain s'est proposé d'étudier l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du Nord, mais il a systématiquement restreint son champ d'investigations. Il se limite à la Tunisie qu'il connaît bien, où il a fait un séjour de deux ans et où il est revenu depuis en mission à diverses reprises; dans ce cadre géographique nettement défini, au moins en apparence, il ne s'occupe que des divers types de communes organisées, *civitates*, *municipia*, *coloniae*, à l'exclusion des immenses domaines impériaux, *saltus*, des propriétés privées, *praedia*, des territoires occupés par la population rurale, nomade ou sédentaire; même, il ne suit l'évolution de ces communes que durant trois siècles, de l'an 29 avant J.-C., époque à laquelle Auguste relève la colonie de Carthage, et qui marque pour l'Afrique, le début d'une ère de paix et de prospérité, jusqu'à l'année 284, date de l'avènement de Dioclétien, qui clôt cette période par l'établissement d'un régime nouveau, amenant la transformation radicale du régime municipal africain.

Quoi qu'il faille penser de ces limites, peut-être un peu arbitraires, elles n'en ont pas moins l'avantage d'assurer l'unité du livre, et de donner plus de vigueur et de précision à des conclusions, qui, pour se borner en apparence à la vie municipale dans la Tunisie romaine aux premiers siècles de notre ère, n'en sont pas moins d'une application beaucoup plus générale et dépassent singulièrement, dans le temps et l'espace, le cadre étroit où l'auteur s'est enfermé de parti-pris.

C'est l'importance et la portée de ces conclusions que je voudrais faire ressortir, sans m'astreindre à suivre l'auteur dans le détail d'une argumentation où apparaissent toutes les qualités de son esprit méthodique et sagace.

Le fait essentiel qui frappe à première vue, lorsque l'on étudie les villes de la Tunisie antique au temps des Antonins et des Sévères, c'est-à-dire au moment de leur plein épanouissement, c'est qu'elles sont entièrement romaines d'apparence. Les innombrables ruines qui restent de cette période si prospère, le prouvent surabondamment. Édifices publics et privés, temples, arcs de triomphe, thermes, théâtres, amphithéâtres, cirques, palais et villas, sont tous bâtis à la romaine et sur un plan conforme aux règles de Vitruve. Leur décoration ne diffère que par une perfection moindre, de celle des monuments grecs et italiens construits à la même époque. L'artiste africain est plus ou moins habile, il n'est jamais original. Peintres, statuaires et jusqu'aux mosaïstes se bornent à reproduire des types gréco-romains. Incapables de rien inventer, même lorsqu'il s'agit de créer une forme anthropomorphique qui convienne à leurs dieux nationaux, primitivement représentés par de purs symboles, ils donnent à Baal la figure barbue et voilée de Saturne, et à Tanit, les traits de la Diane céleste.

Tout dans les villes tunisiennes est fait à l'image de Rome: leurs monuments et ceux qui les habitent. Ceux-ci portent les *tria nomina*, et par leur gentilice semblent se rattacher aux plus anciennes familles italiques. Ils s'habillent de la toge, ils écrivent et parlent en latin. Les dieux qu'ils adorent sont ceux du panthéon gréco-romain; ils élèvent des Capitoles à la grande triade Jupiter, Junon et Minerve, et célèbrent le culte des *empereurs divinisés*. S'administrant autant que possible à la mode romaine, ils s'efforcent de faire de leur ville comme une prolongation de la cité romaine : *ex civitate quasi propagata*; leur ambition suprême est d'obtenir pour elle le titre de colonie. Il semble que l'ancienne population liby-phénicienne ait entièrement disparu, et que l'Afrique ne soit plus peuplée que de citoyens romains.

Mais ce n'est là qu'une apparence. En réalité le compte est vite fait des Romains d'origine que leurs affaires ou leurs fonctions amènent à s'établir temporairement ou à se fixer dans le pays. Fonctionnaires impériaux qui représentent le pouvoir central ou qui veillent aux intérêts privés du prince et gèrent ses domaines; colons envoyés par Auguste à Carthage, et sur divers points de la côte et du centre de la Tunisie; vétérans de la IIIe légion Auguste, au temps où elle se recrutait en Italie et tenait garnison à Thévaste; grands propriétaires ruraux, commerçants, banquiers et manieurs d'argent, tous ces immigrants ne sont pas très nombreux en somme, et ne forment en Afrique qu'une faible minorité. Ils se perdent dans la foule des Africains de race.

Ceux-ci se sont romanisés, sans doute, mais seulement à la surface. En copiant le costume, le langage, la manière de vivre des maîtres du pays, ils parviennent à faire un moment illusion sur leur véritable nationalité. Mais regardons les choses de plus près. Les noms de forme romaine qu'ils se donnent ne sont le plus souvent qu'une adaptation ou une traduction par à peu *près* de leur appellation indigène. S'ils parlent et écrivent en latin, ils ne renoncent pour cela ni à leur alphabet, ni à leur idiome national, berbère ou punique qui survit à la langue des vainqueurs, et auquel ils demeurent obstinément attachés jusqu'au moment de l'invasion arabe. Surtout ils gardent fidèlement leurs vieilles croyances religieuses.

L'apparence extérieure des cultes africains se modifie au contact des envahisseurs, le symbolisme abstrait des Phéniciens subissant l'influence de l'anthropomorphisme gréco-latin. La grande triade de Carthage, Baal et Tanit, « le couple divin suprême et tout puissant », Echmoun, le dieu enfant, émanation des deux premiers, s'efface devant les dieux de la Grèce et de Rome.

Mais ce n'est pas indifféremment que l'Africain adopte les divinités étrangères. Son choix est raisonné, et celles qu'ils honorent de préférence ne sont pas toujours celles qui sont le plus populaires à Rome. A ce point de vue la liste des dieux gréco-romains auxquels sont dédiés les temples de Tunisie identifiés jusqu'ici est singulièrement instructive. De la statistique que je viens de dresser (décembre 1897), il résulte que sur les 130 temples ou autels, dont nous avons la dédicace, 15 sont réservés au culte officiel de la triade Capitoline; en outre 6 dédicaces à Jupiter, 3 à Junon et 1 à Minerve paraissent se rattacher au même culte. Auguste divinisé a 1 autel; les Victoires de l'Empereur ont 5 sanctuaires, la Vertu Auguste 2, la Piété 1, la Fortune 5, la Concorde 3. Saturne a 18 temples.

Caelestis en a 10, Cérès (la Cérès Africana) et Mercure chacun 9, Esculape 8, Pluton Frugifère 7, Liber Pater 6, Apollon 5 dont 3 qu'il partage avec Diane, Hercule 4. Puis nous tombons à 3 seulement pour Vénus, 2 pour Tellus et Neptune, un seul temple pour Janus, Mater Magna, Sérapis, et peut-être Mars, un autel aux dieux lares.

Faisons abstraction du culte de la triade Capitoline, de l'empereur et des personnifications morales qui se rapportent à celui-ci, culte de fonctionnaires et de magistrats municipaux, plus politique que religieux, nous arrivons à constater que les divinités adorées avec le plus de faveur en Afrique, sont précisément celles qui se rapprochent par quelque côté de la triade carthaginoise. C'est Saturne d'abord, le dieu populaire par excellence, celui que les petites gens adorent avec tant de ferveur d'un bout à l'autre de l'Afrique, que Tertullien peut dire avec raison à ses contemporains : *Ante Saturnum deus penes vos nemo est* ; mais il ne faut pas y voir le Saturne-Cronos, *Saturnus Achaiar* comme l'appelle une dédicace de Bou-Djelida ; partout salué en Afrique du nom inusité à Rome, de *Saturnus dominus*, il apparaît identique à la divinité suprême Baal-Adôn. Ce dieu auquel on offre des sacrifices sur les hauts lieux, sur des autels à ciel ouvert qu'entoure une enceinte consacrée (sanctuaire de *Saturnus Baalcaranensis* au Djebel-Bou-Kournein), auquel on élève des bétyles avec colonne phallique (dédicace inédite découverte à Thala, en octobre 1897), a beau emprunter sur les stèles et les ex-voto l'apparence du vieillard du Panthéon gréco-romain, c'est toujours le grand Baal identique à ce qu'il était jadis ; demeurant un et immuable dans son essence, il absorbe dans sa puissante personnalité tous les prête-noms qu'il s'associe ; Saturne d'abord, Pluton, Liber Pater, Apollon, Hélios. De même, Caelestis et sa sœur, la Cérès africaine, Diane, Sélênè, Tellus, Vénus, Astarté, ne font que représenter Tanit ; Hercule, Esculape et Mercure ne sont que la monnaie d'Echmoun et de Melkart.

La foi religieuse des Africains n'a été modifiée qu'en apparence par le contact de la civilisation gréco-romaine ; il en est de même, comme l'a très bien montré M. Monceaux[1], de leur caractère, de leurs idées philosophiques et de leur littérature. Ils n'ont jamais renié leur passé ni dépouillé leur nature propre.

Pourtant ces Africains, tout en restant eux-mêmes, sont les meilleurs sujets de Rome. Ils la servent, sans arrière-pensée, avec un loyalisme sincère auquel se mêle un sentiment de réelle reconnaissance.

1) Paul Monceaux, *Les Africains*, Paris, 1894.

C'est que Rome, en établissant sa domination sur leur pays, n'a pas cherché à anéantir le passé, à transformer brutalement la race. Elle n'a déclaré la guerre ni aux coutumes ni aux croyances locales. En échange de la paix qu'elle assurait aux Africains, elle ne leur a demandé que l'obéissance. Mais en même temps elle a su leur faire comprendre l'intérêt qu'il y avait pour eux à se rapprocher d'elle, les avantages matériels et moraux qu'ils trouveraient à adopter sa civilisation ; par les privilèges qu'elle attachait au titre de citoyen romain, elle en a fait la plus précieuse, la plus recherchée des récompenses. Au lieu de s'imposer, elle s'est fait désirer. Elle n'a agi que par rayonnement. Ce n'est pas Rome qui a transformé l'Afrique, c'est l'Afrique qui s'est transformée elle-même à son contact par une évolution lente, spontanée et toute pacifique.

M. Toutain s'est fait l'historien de cette évolution : avec beaucoup de science et de pénétration, il a mis en lumière les traits caractéristiques de la politique romaine en Afrique. Son livre s'adresse avant tout aux savants, mais les enseignements que l'on peut en tirer sont d'une utilité parfois tout actuelle ; il sera consulté avec fruit, par tous ceux qui s'intéressent au passé de la Tunisie, par tous ceux qui travaillent à sa prospérité présente et qui se préoccupent de son avenir.

P. Gauckler.

E. Carette. — **Les Assemblées provinciales de la Gaule romaine.** — Paris. Picard, 1895.

La dissertation de M. Carette vient trop tôt ; elle a été écrite en 1890, imprimée en 1891 ; elle est donc de trois ans seulement postérieure au remarquable mémoire de M. Guiraud sur le même sujet. Pour y revenir dans un si bref délai, il fallait un peu de cette témérité qui ne messied pas aux jeunes gens. C'est là son excuse, je l'accepte volontiers quant à moi, d'autant plus que si son livre ne renouvelle point un sujet connu, il est loin d'être sans mérite. Il témoigne de recherches consciencieuses, il est d'une lecture facile, il contient un très bon index, il donne un facsimile de la plaque de bronze découverte à Narbonne en 1888 et qui, comme on le sait, renferme une partie de la *Lex Concilii provinciae Narbonensis*. Près de 30 pages d'additions nous renseignent sur les travaux postérieurs à l'impression de la thèse, car nous allions oublier de dire que l'œuvre de M. Carette est une thèse de doctorat que la Faculté

de droit de Paris a jugée digne d'une distinction. Nous n'en examinerons que le côté religieux.

Il admet en Gaule deux sortes d'assemblées religieuses : 1° de grands concours de populations à l'occasion de certaines *fêtes* (comme ceux dont M. d'Arbois de Jubainville a constaté l'existence dans l'ancienne Irlande). Ces assemblées me paraissent fort problématiques ; il serait surprenant que César n'y fît point allusion ; 2° des assemblées de druides, les unes extraordinaires, les autres tenues à époque fixe, chaque année sur le territoire des Carnutes, région considérée comme le centre de la Gaule ; ceux qui avaient des litiges s'y rendaient pour les faire juger ; mais l'assemblée n'en avait pas moins avant tout un caractère religieux. La Gaule avait donc atteint l'unité religieuse à une époque où elle était encore bien éloignée de l'unité politique : elle avait un clergé unique et des chefs politiques divers. Je ne vois pas qu'on ait présenté jusqu'ici une explication plausible de ce fait remarquable. Chez la plupart des peuples de l'antiquité, il y avait autant de religions que de nations. Comment se fait-il que les Gaulois dont les mœurs, la langue, les institutions différaient, se fussent soumis à ce corps des druides pratiquant partout, semble-t-il, les mêmes cérémonies, ayant à sa tête un chef dont le titre était si recherché qu'on allait jusqu'à se battre pour l'avoir ?

Les Assemblées provinciales de la Gaule romaine ne dérivent point des réunions druidiques, quoiqu'elles aient aussi avant tout un caractère religieux. Elles sont instituées pour rendre un culte au chef de l'État. M. Guiraud pense qu'elles sont nées spontanément comme des collèges religieux ordinaires ; l'État n'a fait que les autoriser ; il ne les a pas fait entrer dans le cadre administratif. Selon M. Carette, ce serait plutôt une création officielle, une institution publique. Ainsi s'expliquerait l'existence d'une *lex* pour le *concilium* de la Narbonnaise. On pourrait peut-être aussi invoquer en ce sens le bronze d'Italica ; les *sacerdotes fidelissimarum Galliarum* dont il est question ne peuvent guère être que les flamines des provinces ; ils n'ont d'autre ressource contre une désignation onéreuse à cause des jeux et des fêtes dont ils font les frais, que l'appel aux princes (*provocatio ad principem*) ; c'est donc qu'il s'agit d'une charge obligatoire comme l'étaient, par exemple, les magistratures municipales[1].

Je crois, avec M. Carette, p. 71, que le *sacerdos provinciae* n'avait que de simples prérogatives honorifiques par rapport au clergé municipal :

1) Cf. M. Rodriguez de Berlanga, *El nuevo bronce de Italica*, Malaga, 1891.

ce n'est pas une sorte d'archevêque païen, le supérieur hiérarchique des simples prêtres municipaux, (sauf du temps de l'empereur Julien).

Les mots *itque lictores* qui se trouvent dans la seconde ligne de l'inscription de Narbonne, ont fait supposer que le flamine devait avoir au moins deux licteurs; mais le *flamen Dialis* à Rome n'en avait qu'un; est-il admissible qu'un prêtre provincial dont les devoirs et les prérogatives sont, en général, les mêmes que ceux du *flamen Dialis*, fût plus honoré que lui? M. Carette, p. 81, soutient que les lettres ex ne se rattachent point au mot *lictor*, mais sont le commencement d'un autre mot.

Il donne, p. 85, l'interprétation de M. Alibrandi au sujet de l'expression *Si flamen in civitate esse desierit*; le sens est : Si le flamine perd le droit de cité (arg. Dig. 38, 1, 1 pr. et 37, 4, 1, 4) et non pas : Si le flamine s'absente de la ville. Il paraît résulter de là que, du moins dans la Narbonnaise, le flamine devait être citoyen romain; en dehors de la Narbonnaise, il devait en être de même, surtout si l'on voit dans les assemblées provinciales organisées en vue du culte politique de Rome et d'Auguste, une institution officielle. J'ai peine à croire que ce culte officiel fût laissé à des provinciaux. M. Carette objecte que C. Julius Vercundarius Dubius, le premier *sacerdos* des trois Gaules, était un Éduen. Sa qualité d'Éduen était déjà un titre à la cité romaine; il est possible que la cité lui eût été concédée.

A propos de la *flaminica* et dans divers autres cas, M. Carette use avec raison des rapprochements avec les anciens usages des peuples autres que les Romains pour mieux comprendre les institutions de ces derniers. La méthode est d'un emploi délicat; mais il est nécessaire d'y recourir. Je ne goûte pas trop cependant, p. 130, l'analogie avec le *liberum veto* polonais à l'occasion de l'inscription de Thorigny. L'interprétation qu'il donne de celle-ci me paraît fort discutable. Des députés au *Concilium Galliarum* accusent le gouverneur Paulinus; un certain Solemnis, délégué des Viducasses, dit que la seule instruction qu'il ait reçue de ses commettants est de voter des actions de grâces à ce même gouverneur; il le fait avec une telle autorité que l'accusation est abandonnée; ceux qui l'avaient portée voyant sans doute qu'ils ne seraient pas suivis, la retirent. Cela ne prouve ni pour ni contre le mandat impératif.

Les Assemblées provinciales étant avant tout liées au culte païen, auraient dû disparaître sous le Bas-Empire, à la suite du triomphe du christianisme. Elles survécurent (d'une vie obscure) à titre d'Assemblées politiques et administratives; les conciles chrétiens en sont par certains

côtés une image. Le *sacerdos provinciae* se rencontre encore en 395, du temps d'Honorius (C. Theod., XII, 1, 75), sans grande raison d'être, un peu comme le souverain pontificat romain.

Nous avions commencé ce compte rendu en exprimant la crainte que la dissertation de M. Carette ne fût peu utile, en présence des travaux de ses devanciers. Ce que nous avons dit prouve que cette crainte n'est pas justifiée. Sur divers points, M. Carette apporte son sentiment, ses idées personnelles; il a utilisé les documents trouvés récemment, comme la plaque de Narbonne et le bronze d'Italica. Quoiqu'il se soit moins occupé du côté religieux que du côté politique de l'institution des Assemblées provinciales, son étude, très bien documentée, très au courant des travaux les plus récents, rendra des services pour la connaissance de l'organisation du culte impérial.

J. Brissaud.

Victor Sidermann. — **L'Avocat du Diable**. *Polémique sur la doctrine chrétienne et sur les quatre évangiles canoniques.* — Paris, Fischbacher, 1897. — 1 vol. in-8, xvi, 422 p.

Il y avait une fois un genre de littérature à la fois juridique et théologique très goûté dans un certain monde. C'était les *Processus juris de Redemptione*, c'est-à-dire un exposé de débats se déroulant devant le tribunal divin et où les parties en cause étaient Jésus et Satan. Celui-ci en appelait à la justice suprême pour que l'humanité pécheresse, sa propriété indûment ravie par Jésus à son pouvoir légitime, lui fût restituée par arrêt rendu en cour céleste. Naturellement Jésus se défendait en contestant d'abord ce prétendu droit de propriété allégué par son adversaire et en démontrant que, par la rédemption, il s'était légalement acquis les hommes qu'il avait sauvés au prix de son sang.

Ce procès remplissait de gros volumes. On y voyait *in extenso* les assignations, les constitutions d'avoués, le ministère des notaires assermentés, celui des greffiers, des sergents, des procureurs du Roi du ciel « ouïs en leurs conclusions », les plaidoiries des avocats choisis par les parties et s'évertuant à accabler la partie adverse sous le poids de leurs syllogismes et de leurs injures. Chacun de ces personnages portait un nom connu dans l'histoire. La Cour se composait de juges et d'assesseurs nommés par le Roi, c'est-à-dire par Dieu, pour connaître de l'affaire et la solutionner. Il y avait des plaidoyers très longs, très touffus, des répliques,

des dupliques, le tout conforme aux us et coutumes des anciens tribunaux. Toutes les formalités de la justice du temps étaient minutieusement observées. Chicanous était ravi. Il en résultait que les étudiants en droit de l'époque pouvaient se familiariser d'avance avec les méandres et les subtilités de la pratique judiciaire, en même temps qu'ils sentaient se confirmer leur foi en voyant combien ces formes compliquées, mais tutélaires de la justice et de la vérité, convergeaient vers la mise en pleine lumière de l'excellence de la cause de Jésus et de la perversion criminelle de Satan.

Ces traités de jurisprudence et de théologie combinées étaient pédantesques et lourds. La lecture en était laborieuse. Seulement, de temps à autre, on y remarquait des assimilations assez originales, telles qu'une consultation provisoire donnée par Moïse, les prophètes et le roi David et, comme dans les mystères du moyen âge, c'étaient les suppôts de Satan, parmi les hommes comme parmi les démons, qui lançaient les plaisanteries et donnaient la note humoristique.

Inutile d'ajouter que, dans tous les *Processus* de ce genre, Satan était régulièrement débouté de sa plainte, condamné aux dépens et convaincu de la plus noire iniquité. Dans quelques-uns toutefois on lui accordait, à titre de légère transaction, que, sans droit aucun sur les hommes qui théoriquement ne lui appartenaient pas, mais vu les précédents qui avaient pu lui faire illusion, il conserverait encore jusqu'au dernier jugement le pouvoir de les tenter. Tant pis pour eux s'ils se laissaient attraper ! Ils étaient prévenus, et moyennant cette légère et passagère concession, Satan n'avait plus rien du tout à réclamer.

Les temps sont changés. Le Diable, sans se soucier de l'arrêt de la Cour céleste, a saisi de ses revendications haute et noble dame Raison humaine, et il a constitué un avocat habile et disert, M. Victor Sidermann, qui vient de publier le compte rendu des débats engagés et soutenus par lui contre les plus notoires des apologistes modernes. La lecture de son livre est beaucoup moins indigeste que celle des vieux ouvrages dont nous venons de parler. A vrai dire ce n'est pas un procès, c'est une conférence contradictoire qu'il expose. On y voit figurer tour à tour Auguste Nicolas, le Père Lacordaire, M. Wallon, l'abbé Bougaud (?), le Père Caussette (??), le Père Didon, etc. Chacun d'eux a son mot à dire, auquel réplique toujours victorieusement l'avocat du Diable, lequel a pour assistants Strauss, Baur, Renan, Reuss, Michel Nicolas et même, quoique indigne, le signataire de ce rapport.

C'est en effet en s'armant de quantité d'arguments empruntés à la cri-

tiques religieuses de notre siècle que l'avocat du Diable bat en brèche les ouvrages avancés et même les forteresses que les apologistes précités ont élevés pour la défense de la religion traditionnelle parmi nous. Il le fait avec une courtoisie qui démontrerait que le Diable a gagné en bonnes manières depuis le XVIIe siècle, mais non sans vivacité et avec des pointes peut-être plus piquantes que probantes, mais amusantes.

Car j'oubliais de dire que Voltaire, quoique non invité, avait trouvé moyen de se faufiler dans la salle et « quoiqu'il fût dissimulé derrière un portail, on pouvait voir se profiler sur le mur l'ombre de sa grande taille et son rictus implacablement sardonique ». Cet avertissement de la préface fait honneur à la conscience de l'avocat, mais il était inutile. Dès les premières pages on pouvait deviner la présence du grand persifleur et même le soupçonner d'avoir plus encore que les autres conseillers préparé le dossier de l'orateur.

Il va sans dire que la conférence contradictoire se termine par la victoire écrasante de l'avocat du Diable qui de plus, non content d'avoir pulvérisé ses adversaires, se retourne contre ses assistants tout penauds et leur reproche de vouloir maintenir sous le nom de « christologie » (???) l'idole qu'ils ont si savamment brûlée. C'est bien fait. Voilà aussi ce que c'est que de fournir au Diable des verges dont il se sert pour fouetter sans pitié les saintes choses et les saintes gens. Ils ne sont pas très rares, les sorciers du moyen âge à qui Satan a fini par tordre le cou malgré les services qu'ils lui avaient rendus. Le malheur est que nous ne pouvons dans cette *Revue* suivre l'avocat dans les parties successives de sa plaidoirie en prenant fait et cause pour ou contre lui. Ce recueil est destiné aux études religieuses scientifiques, à la discussion scientifique des questions religieuses historiques, et non pas aux controverses. Nous pouvons bien signaler le livre de M. Sudermann « à titre de document », comme on dit dans la presse, nous ne pouvons en discuter ni les différentes thèses, ni les conclusions.

Il nous permettra donc de ne lui soumettre que quelques impressions.

Je trouve d'abord qu'il se taille une besogne trop facile en bombardant comme il le fait avec l'artillerie supérieure que lui procure la critique religieuse le bloc massif de la théologie traditionnelle. Très souvent nous serons d'avis qu'il frappe juste, et pourtant nous différons de lui, et quant à l'esprit purement négatif qui dirige toute l'opération, et quant au but qu'il se propose d'atteindre. On sent dans la passion qui l'anime plutôt le désir d'écraser ses antagonistes que celui de dégager la vérité historique des obscurités qui la voilent, et des documents de valeur iné-

gale qui la raniment. On peut pour une telle besogne se servir de la critique, mais alors on ne fait plus de la critique.

Il nous semble d'ailleurs que l'avocat plaidant manque à un degré surprenant de cette faculté indispensable à l'historien et que l'érudition ne saurait suppléer, qui consiste à saisir dans les faits et les témoignages souvent incohérents, souvent contradictoires, les éléments substantiels qu'un fil logique relie et qui, judicieusement combinés, selon les lois de l'expérience, reconstituent la réalité plus ou moins oblitérée et la ressuscitent en quelque sorte vivante et debout. En d'autres termes, il ne paraît pas grand clerc dans l'art de retrouver la substance sous les accidents. Nous le soupçonnions déjà en lisant la p. 8 où, parlant de la célèbre comparaison de Descartes prise de la cire qui perd en se liquéfiant toutes les qualités sensibles qu'elle possédait auparavant et qui est pourtant toujours la même cire, il s'exprime, en vérité, comme si la cire fondue n'était pas toujours de la cire, c'est-à-dire un certain corps dont la composition chimique est toujours la même dans ses divers états. Il y a là une infirmité philosophique qui affecte l'intuition historique, parce qu'elle empêche de dominer les détails des événements et des choses, par conséquent d'en saisir le fond essentiel.

Il y a trois manières principales d'envisager les religions dont on fait un objet d'étude et de réflexion.

On peut les considérer comme des blocs imposants dont toutes les pierres apportées par les siècles sont solidaires les unes des autres, dont aucun fragment ne peut se détacher sans que tout le reste croule.

Il en résulte que ceux qui y sont fermement attachés pour des raisons qui peuvent être très respectables, recourent à toutes les armes de la dialectique pour défendre leur position. Leur faiblesse est le parti-pris évident.

La seconde manière est celle des gens qui, brouillés avec toute religion en principe, ne voient dans la critique qu'un moyen de désagréger et de faire crouler le gros bloc que les premiers s'acharnent à défendre, mais sans éprouver le moindre désir de nous dire par quoi ils le remplacent. Le *delenda Carthago* est leur devise unique.

Il y a enfin la troisième qui fait de la critique religieuse historique un pur moyen d'arriver au vrai sans passion ni sans haine contre la tradition. Au contraire, partant de cette vérité que la religion en général fait partie intégrante de la nature humaine, il ne déplaît pas au vrai critique de constater que, lorsqu'on a fait en toute loyauté et sans préjugé toute la part réclamée par le culte du vrai, il reste des éléments intan-

gibles qui peuvent servir de base à une transformation salutaire des édifices détruits.

Chacun de nous a le droit absolu de se ranger dans l'une ou l'autre catégorie. D'ailleurs il faut reconnaître qu'il est des états d'esprit intermédiaires. Il ne peut s'agir ici que de centres de gravité des diverses tendances. Il peut y avoir, il y a beaucoup de conviction et d'intention loyale chez les partisans de chacun de ces points de vue. La supériorité du troisième, c'est qu'il est de beaucoup le moins belliqueux et qu'il suit modestement son petit bonhomme de chemin sans beaucoup s'émouvoir des anathèmes qu'on lui lance de droite et de gauche. C'est ce qui fait sa force et sa confiance. L'avocat du Diable appartient, nous le regrettons pour son mandant et pour lui-même, à la seconde catégorie. Il la représente avec savoir et talent, non sans se laisser en plus d'une rencontre dominer par son parti pris. Sa critique manque en effet çà et là d'exactitude et d'études suffisantes. Mais il *plaide*, et cela dit tout.

Quant à ceux — « ses assistants » — auxquels il reproche de conserver dans leur cœur « le vieux levain de vague religiosité de leurs premières années », il faut qu'il s'y résigne, ils ne verront dans cette supposition de l'avocat qu'un compliment et non pas une raison de s'alarmer sur eux-mêmes.

A. Réville.

Jean Guiraud. — **L'État pontifical après le Grand Schisme.** *Étude de géographie politique.* — (Fascicule LXXIII de la *Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome.*) — Paris, Fontemoing, 1896, in-8, 251 p.

M. Jean Guiraud, ancien membre de l'École française de Rome, annonce l'intention d'étudier la longue lutte entreprise par les papes du xve siècle pour devenir les maîtres dans leurs propres États, et, avant de nous faire assister à ce lent établissement du gouvernement absolu dans les États de l'Église, il a jugé utile de retracer d'abord la situation géographique et politique du domaine de saint Pierre au lendemain du Grand Schisme. C'est l'objet du présent volume. Il nous est donné comme le premier d'une série, et cette introduction est de nature à nous faire désirer ce qui doit suivre.

« C'est en quelque sorte, dit M. Guiraud[1], le bilan du Grand Schisme

1) Page 4.

au point de vue temporel qu'il s'agissait d'établir, » et il ne s'est pas dissimulé les dangers d'une pareille entreprise. « Elle risquait d'être ou trop vague ou trop minutieuse et peut-être l'un et l'autre à la fois. » M. Guiraud a vu ce double écueil et il s'est appliqué à l'éviter. « Autant que les documents le lui ont permis, il a énuméré les pays qui formaient tel ou tel comté, telle ou telle république municipale, telle ou telle seigneurie; mais en même temps il s'est efforcé de faire revivre sous les yeux du lecteur ces petits États et leurs tyrans, et d'expliquer par des raisons historiques et géographiques la valeur des positions les plus disputées, la raison des plus violentes convoitises. »

Dans cette vaste enquête les lacunes étaient inévitables. Il faut féliciter M. Guiraud de ne pas en avoir laissé davantage. On est bien obligé de s'arrêter à la porte de certaines archives quand elles se ferment systématiquement devant vous. Mais M. Guiraud peut se rassurer. Voilà qu'on annonce comme prochaine la mise en vente de ces Archives de la famille Orsini, qui lui sont demeurées closes. Les érudits en seraient-ils réduits à faire des vœux pour la faillite universelle du patriciat romain?

On a plaisir à suivre M. Jean Guiraud dans ses excursions à travers les terres pontificales. Il sait voir et il fait voir. En quelques traits il indique un paysage, et, sans qu'il se mette jamais en scène, (il a pour cela trop de discrétion et de bon goût), on sent, en plus d'un endroit, tout le charme d'un souvenir vivant et personnel. Lisez par exemple la description des environs de Farfa. « Au sortir du village de Fara, vers le nord, c'est une série de montagnes qui semblent rangées comme les tentes d'un camp; au-dessus des pentes couvertes de forêts d'oliviers se dressent des villages dont les tons blanchâtres tranchent brusquement avec la coloration foncée des arbres; au pied de Fara, serpente la vallée du Farfarus qui conduit au bas fond où s'est recueillie l'abbaye aujourd'hui déserte et dévastée[1]. » Regardez encore, du haut de ce majestueux château fort qui domine le noir village de Sermoneta, « le domaine de Jacques Caetani tel que nous le voyons aujourd'hui, tel qu'il était déjà au xv[e] siècle. Du côté de la mer se déroulait la plaine des marais Pontins, vrai désert occupé par les eaux, peuplé par toute la flore des marécages et dévasté par la fièvre; puis la ligne presque ininterrompue de broussailles et d'arbustes inextricables qui se poursuivait depuis les maquis d'Ostie jusqu'à ceux de Terracine, le long de la côte basse, sablonneuse, longée de lagunes, défendue par une ligne de

1) Page 93.

toires, et se relevant, au-dessus de Saint-Félix et devant Terracine, par le brusque promontoire de Circé, ancienne île enlisée au milieu des marais »[1].

Mais ce serait donner du livre de M. Guiraud, une idée inexacte que de trop insister sur les traits pittoresques dont il est semé. Il ne s'agit pas ici de « Sensations d'Italie. » Si l'auteur a fait le tour des États romains, ce n'est pas simplement pour en saisir et en rendre la physionomie. Ce qu'il a voulu, c'est nous décrire la scène avant d'introduire les acteurs, et ce n'est là que la première partie de sa tâche. Il a parcouru et il nous fait parcourir avec lui les différentes provinces qui composaient l'État de l'Église : la Campanie et Maritime, le Patrimoine de Toscane, l'Ombrie, la Marche d'Ancône et les Romagnes[2]. Partout où le conduit son pèlerinage, il frappe à la porte des archives, et il interroge les documents. Il peut alors faire revivre pour nous ces grandes familles féodales, dont les domaines, devenus de vraies principautés, se pressent autour de Rome, ces petites républiques absorbées dans des guerres sans fin contre leurs voisines, tous ces États dans l'État qui réduisaient l'autorité du pape à n'être que nominale. L'anarchie qui a suivi le Grand Schisme est mise là sous nos yeux.

Mais j'aurais voulu, je l'avoue, que M. Jean Guiraud ne se fût pas enfermé si strictement dans le titre de son livre. Il s'est presque toujours interdit de regarder en arrière. Sans doute il recherchera bien au XIVe siècle les antécédents immédiats des faits qu'il constate au XVe. Mais il ne remontera guère au delà. Il a pris les choses telles qu'elles étaient après le Grand Schisme sans se préoccuper assez des origines. Un regard d'ensemble sur le passé lui eût permis pourtant de mieux situer dans le temps la période qu'il nous décrit.

C'est assurément une idée excellente d'avoir pris pour cadre géographique l'*Italia illustrata* d'un contemporain d'Eugène IV, Gaspare Biondo. Mais s'il était remonté plus haut, ne fût-ce qu'à l'époque où se forma, sous Innocent III, le groupement qui subsistait au XVe siècle, M. Guiraud nous aurait peut-être mieux fait comprendre la nature et la raison des différences profondes, qui, avant comme après le Grand Schisme, faisaient des différentes provinces de l'État ecclésiastique autant d'unités très distinctes. L'attraction de Rome — de cette Rome contra-

1) Page 64.

2) On s'apercevra aisément que la Romagne n'a pas été étudiée aussi minutieusement que les provinces voisines de Rome. Il y a là une vraie lacune.

rise, nous le verrons plus loin, dans son développement logique et naturel — n'avait pas été assez puissante pour modifier le caractère original de ces régions et pour leur imprimer une marque commune. Au sud, la *Campagne*, sans industrie ni commerce, peuplée de bergers et de laboureurs, hérissée de châteaux forts naturels, avait été le berceau de presque toutes les grandes familles féodales de Rome; au nord, l'Ombrie et la Toscane romaine avaient au contraire participé au mouvement communal des grandes villes de Toscane; Orvieto, Viterbe, Pérouse n'avaient rien de commun avec les nids féodaux du pays des Volsques. Ces contrastes sont pleins d'enseignement, et aujourd'hui encore le passant les constate.

Il y avait là des causes permanentes, préexistant au Grand Schisme. Elles n'ont point échappé à M. Guiraud. J'aurais voulu qu'il nous les fît saisir, et qu'il ramassât lui-même des traits, épars en plus d'un endroit de son livre, pour nous les présenter en un tableau d'ensemble. Lui-même peut-être aurait mieux vu qu'il y a, dans ce qu'il nous raconte, bien des faits que le Grand Schisme n'explique point et qui tiennent à la nature des choses. Dans l'état qu'il décrit, presque rien n'est d'hier. La situation était sensiblement la même trois siècles plus tôt.

L'histoire de l'État pontifical est des moins connues. Lorsque Napoléon supprima d'un trait de plume les États de l'Église en déclarant révoquer la donation faite par « son illustre prédécesseur Charlemagne, » il exprimait une croyance commune, que continuent à partager la plupart de nos contemporains. On s'imagine volontiers que la donation de Charlemagne avait constitué à la Papauté un État analogue à celui qu'ont édifié avec tant de peine les papes du xve siècle. Il s'en faut de beaucoup. À vrai dire, la promesse de donation faite par Charlemagne en 774, avant la chute du royaume lombard, ne reçut jamais sa complète exécution, et, même dans les provinces qui lui furent reconnues par Charles, le pape n'exerça qu'un pouvoir bien restreint. Léon III ne put se maintenir à Rome que grâce à la toute-puissante intervention du roi des Francs; et en 824 le jeune Lothaire dut changer en un protectorat effectif le protectorat moral exercé jusque-là sur le pape par l'État franc. Un résident impérial, installé à Rome, partagea avec le pape l'exercice du pouvoir. C'était une vassalité nécessaire. Seul, le représentant de l'Empereur pouvait défendre le souverain pontife contre les assauts sans cesse renouvelés de l'aristocratie romaine. On le vit bien lorsque l'Empire cessa d'étendre sur le Saint-Siège son bras protecteur.

* *

Qu'on se rappelle les conditions dans lesquelles était né le pouvoir des papes. Lors de la désagrégation de la puissance byzantine en Italie, chaque duché avait naturellement formé une unité politique : il en avait été du duché de Rome, comme de celui de Venise ou de celui de Naples. A Rome, si la personnalité du pape relégua celle du duc au second plan, ce fut en partie grâce aux Carolingiens. Mais le jeu naturel des forces politiques, à cette époque de violences et de troubles, devait aboutir nécessairement, (lorsque personne ne serait plus là pour s'y opposer), à rendre le premier rôle à l'élément laïque et militaire. Ce fut l'œuvre de la puissante maison d'Albéric. L'État romain devint, grâce à elle, une principauté séculière.

Il fallut l'intervention violente des Ottons pour modifier le cours de l'histoire dans cette Rome qui, décidément, ne s'appartenait plus elle-même et qui devait toujours être sacrifiée à la grandeur de sa mission.

La Papauté était devenue l'apanage d'une famille. Lorsque Otton parut en Italie, ce n'est pas en qualité de pape que Jean XII dominait à Rome ; le pontificat n'était pour lui que le complément naturel de la puissance séculière héritée de sa maison.

Avec Otton, on vit reparaître la fameuse donation de Charlemagne. Mais cette fois encore c'était plutôt un programme qu'une réalité. Et, pour protéger efficacement le Saint-Siège contre les perpétuelles menaces des barons romains, les empereurs allemands ne trouvèrent rien de mieux que de l'asservir.

C'est alors que Grégoire VII entreprit de revendiquer l'indépendance du siège de Rome, condition nécessaire de la grande œuvre qu'il voulait accomplir. Les recueils canoniques qui naquirent à sa voix enregistrèrent les titres de la souveraineté temporelle du Saint-Siège à côté de ses titres à la direction de l'Église universelle. Ce fut un long combat, plein de vicissitudes. Alexandre III parut en sortir victorieux. Pourtant lorsque, vingt ans après, Innocent III devint pape, ce qu'on appelait proprement « le Patrimoine de saint Pierre » ne dépassait pas les limites de l'ancien duché de Rome. Encore s'en fallait-il que dans ces limites le pouvoir du pape fût universellement reconnu. Il n'y avait guère, au dire d'un contemporain, que la *Campagne* où s'exerçât encore, tant bien que mal, l'autorité pontificale. A Rome, le sénateur, agissant comme représentant de la commune, revendiquait les droits du Capitole sur l'ancien duché romain ; les magistrats établis en Sabine et en Maritime avaient reçu de lui leurs mandats ; le préfet de Rome, tout-puissant dans la Tuscie romaine par ses possessions de Vico, qui le rendaient maître des

communications de la ville vers le nord, tenait de l'Empereur l'investiture de sa haute fonction ; et le pape, ballotté entre des factions rivales, était contraint d'acheter, à beaux deniers comptants, aux meneurs de la plèbe romaine, qui s'en faisaient un revenu, une sorte d'assurance contre l'émeute. Ce *racconto* est bien caractéristique et mérite d'être signalé. A plus forte raison n'était-il plus question du pape dans les domaines plus lointains que le Saint-Siège revendiquait en vertu des donations carolingiennes. Assise et le duché de Spolète étaient aux mains d'un duc allemand, et Markwald, sénéchal de l'Empire, devenu marquis d'Ancône et de Molise, duc de Ravenne et de Romagne, détenait toute une moitié des États de l'Église.

La situation était donc alors infiniment plus précaire qu'à la fin du Grand Schisme. J'aurais voulu que M. Guiraud tournât un peu nos regards vers ce passé. Il nous aurait fait saisir ainsi les caractères primordiaux et constants de l'institution dont il étudie une modalité. Sans doute la Papauté ne s'abandonnait pas. Le pauvre Célestin III, incapable de résister à Henri VI, avait du moins préparé des armes pour son successeur. Dans le silence des archives, le camérier Cencius, (qui devait être le pape Honorius III), avait lentement réuni tous les documents relatifs aux prétentions territoriales du Saint-Siège. Œuvre bien significative, où, à côté du rêve traduit par la donation de Constantin, à côté de l'idéal tracé par les diplômes impériaux qui s'étaient succédé de Charlemagne à Lothaire II, la plus légère trace d'un droit exercé sur la plus humble bourgade du Patrimoine est soigneusement relevée et consignée. C'était comme un tableau du présent et une justification anticipée des revendications à venir.

Innocent sut admirablement s'en servir. Mettant résolument à profit la vacance impériale et le mouvement national qui précipitait sur les Allemands les forces liguées des cités toscanes, il put rapidement faire reconnaître presque partout son autorité. La Romagne pourtant lui échappa et, là même où il régnait, il eut à compter avec les forces sur lesquelles il s'appuyait ; il dut reconnaître à toutes les villes de l'Ombrie des privilèges qui en faisaient, sous la réserve des droits souverains du Saint-Siège, de véritables républiques. Aussi, durant tout le XIII[e] siècle, la Chambre apostolique, qui ne tenait directement dans l'État romain qu'un petit nombre de places — de *présides*, pourrait-on dire, — continua d'insérer au livre censier tout ce qui témoignait, à un titre quelconque, d'un droit possédé par elle sur les moindres villes, châteaux ou bourgades. Par là se marque bien l'écart qui séparait le vaste idéal tracé par les donations impériales de l'exiguë réalité du pouvoir effectif.

Aussi est-ce de la part du Saint-Siège un perpétuel effort pour atteindre cet idéal. Ce n'est pas le Grand Schisme, ce n'est même pas l'exil d'Avignon qui ont détruit le pouvoir temporel. Avant le XVe siècle, ce pouvoir a toujours été quelque peu théorique, il est demeuré dans un perpétuel devenir ; il n'a jamais été tout à fait une réalité. Il n'a pas été au nord ce qu'il a été au midi ; il a varié suivant les provinces et les villes ; il a passé, selon les temps, par bien des vicissitudes et par bien des éclipses. Si les papes, au commencement du XIVe siècle, ont abandonné Rome pour Avignon, c'est que la situation n'était plus tenable, et que les conditions qui leur étaient faites dans les États romains devenaient chaque jour plus précaires. La Papauté était à la merci des factions. Les Colonna n'ont-ils pas été pour Philippe le Bel les plus précieux des complices ?

La nature même du pouvoir pontifical, essentiellement viager et personnel, le privait des armes dont il aurait eu besoin pour asseoir sa domination. On sait le rôle qu'ont eu les mariages dans l'œuvre unitaire des Capétiens. Ici le népotisme, qui, après l'œuvre accomplie par les papes du XVe siècle, a pu fournir une forme de gouvernement qui en a valu d'autres, constituait, avant cette date, un redoutable danger. L'élévation de la famille du pape régnant augmentait d'autant les embarras du successeur. Tous ces intraitables barons romains avaient eu des papes dans leur famille ; souvent leur puissance datait de là.

Et je ne puis m'empêcher de regretter qu'on n'ait pas encore tiré au clair l'origine et la nature de ces droits que la Commune de Rome exerçait encore en plein quinzième siècle sur mainte terre de l'ancien duché romain. J.-B. de Rossi avait découvert à Sienne la liste de tous les pays qui, en 1450, payaient au municipe de Rome les impôts de la gabelle et du fouage. Il a communiqué à M. Guiraud la partie de cette liste qui concerne la Tuscie romaine, et M. Guiraud nous la donne. Ce fragment est du plus haut intérêt. Malheureusement il ne suffit pas pour résoudre les problèmes d'origine soulevés par l'existence même du document.

Devons-nous remonter à Cola di Rienzo, ou bien, plus haut encore, jusqu'au XIIe siècle, jusqu'à la constitution du Sénat de Rome et au partage des droits régaliens dans Rome entre la Commune et la Papauté ? On a signalé l'intervention du Sénat romain, au XIVe siècle, dans la nomination des *Podestà* préposés aux villes sujettes de la Commune de Rome[1], et M. Guiraud constate que la grande rivale de Viterbe

1) Bibliothèque Angelica, B, 8, 17. — Cf. Gregorovius, *Storia della città di Roma*, t. V, p. 90.

dans le Patrimoine, c'était Rome. » Les guerres entre ces deux villes étaient perpétuelles : on connaît le traité imposé par Rome à Viterbe, de l'aveu même d'Innocent III, et la complète soumission de la ville vaincue au Sénat et au peuple romain. Ce qu'on sait moins, c'est qu'à la fin du XIII[e] siècle, sous le pontificat de Nicolas IV, la Chambre apostolique pouvait être forcée d'insérer dans ses livres — à propos d'une église de Tuscie qui devait un cens annuel au Saint-Siège — la mention suivante : *Camera urbis dicitur possidere possessiones dicte ecclesie* (il s'agit de Saint-Sensis de Bieda), *et fecerunt senatores poni in carcere nuntium qui citavit camerarios urbis ut deberent satisfacere. Ita quod pena apposita oportuit relaxari et dictus nuntius dimitteretur*[1].

La peine dont il s'agit était l'excommunication ; mais lorsque les droits du pape étaient en conflit avec ceux de la ville de Rome, le pape n'avait pas aisément le dessus ; à ses anathèmes, le sénat répondait en jetant en prison son envoyé, et, pour faire relâcher l'agent de la Chambre apostolique, le pape était forcé de capituler. Or cela se passait en l'an de grâce 1291, c'est-à-dire quatorze ans avant l'exil d'Avignon. Que de choses obscures, qu'on entrevoit, grâce à un texte, comme à la lueur d'un éclair aussitôt disparu, dans cette longue histoire, si mal documentée, du pouvoir temporel ! J'aurais aimé que M. Jean Guiraud nous en donnât le sentiment.

Du moins il a très bien fait ressortir l'infini morcellement des États de l'Église après le Grand Schisme. Il a très bien dressé la carte des possessions princières, très bien marqué le rôle des anciennes familles, nettement indiqué l'origine et l'importance des familles nouvelles, comme celle des Farnèse ; il nous a fait saisir le sens des factions communales, il a indiqué la raison des haines et des convoitises qui les opposent aux nobles ou les jettent les uns contre les autres ; il nous a fait pressentir la politique que suivront les papes pour mettre de l'ordre dans tout ce chaos.

Mais quand je dis que M. Guiraud a dressé la carte des possessions princières, c'est de son texte que je parle et non des cartes géographiques qui sont censées le traduire à nos yeux. L'École française de Rome fait bien les choses : trois grandes cartes terminent le volume. On se demande pourquoi il n'y en a pas une quatrième, pour la Romagne. A quoi quelques censeurs sévères ont répondu que c'eût été une dépense inutile. S'il faut les en croire, une seule carte d'ensemble, sur laquelle aurait

1) Archives vaticanes, Arm. XXXIV, 33 A, fol. 51.

figuré autre chose qu'une nomenclature, aurait mieux fait notre affaire, — et peut-être ont-ils raison.

Et puisque nous parlons de la disposition matérielle du livre, il convient de féliciter M. Jean Guiraud, (je ne parle pas, et pour cause, de sa liste bibliographique dont je ne le rends pas responsable), du très excellent index qui termine son ouvrage. Il y a tant de choses dans ce livre et tant de choses nouvelles! M. Guiraud a puisé à pleines mains dans l'inédit[1]. C'est à peine s'il songe à s'en prévaloir. Il se sert des documents inédits comme d'autres se servent des documents imprimés, — sans ce fétichisme ou cette charlatanerie aujourd'hui si fréquente. Il a fait une œuvre de bonne foi et de bon aloi. Je lui ai reproché de ne pas avoir cherché à percer le mystère des origines. Il me répondra qu'il n'aime pas les obscurités. Cela se sent à la netteté de ses idées, à la fermeté de son style. Il a pu être incomplet ; c'était inévitable. Ce qu'il a fait du moins n'est plus à faire et je sais bien que cela lui suffit.

Paul Fabre.

Henri Joly. **Psychologie des Saints**. Paris, V. Lecoffre, 1897, in-12, IX-201 pages.

Il est fort difficile de porter un jugement sur le livre de M. Joly, parce qu'il est malaisé d'en déterminer le caractère. M. Joly a-t-il voulu faire œuvre scientifique et historique ou bien écrire, sous une forme rajeunie et renouvelée, une sorte de petit traité d'apologétique ou bien encore un livre de piété et d'édification? On ne sait. Peut-être s'est-il proposé à la fois ces fins diverses et est-ce avec intention qu'il a conservé la forme d'un essai critique sur ce que nous apprennent de la vie intérieure des saints, vénérés par l'Église, les récits de leurs biographes et leurs propres écrits, à ce petit livre où s'expriment à chaque page des convictions religieuses personnelles qu'il s'efforce de faire partager à son lecteur, parce qu'elles lui apparaissent comme vivifiantes et salutaires, et qui semble par

1) On peut se demander pourquoi M. Guiraud, qui avait à sa disposition les registres originaux des papes du XVe siècle et qui s'en est si bien servi, s'est contenté trop souvent de citer les actes pontificaux d'après les *Indices* [illegible] d'Urbain Fiaschi et de Michel Lonigo, répertoires assurément fort commodes, mais qui ne sauraient dispenser de recourir aux sources quand nous les possédons encore. — Et, à propos de ces *Indices* de Lonigo, pourquoi citer les copies de la Bibliothèque de Naples au lieu des autographes, qui sont conservés, si je ne me trompe, aux Archives du Vatican?

endroits une sorte de tentative pour réhabiliter auprès des gens du monde et des lettrés, les grands mystiques, les âmes pieuses qui ont vécu à l'ombre des cloîtres et les hommes d'action, fondateurs d'Ordres ou pasteurs de peuples, qui sont inscrits au calendrier romain. En avaient-ils donc besoin et régnait-il contre les saints de tels préjugés? Peut-être aussi M. Joly a-t-il voulu, très réellement, se maintenir sur le terrain solide de la psychologie et de l'histoire, mais n'a-t-il pu réussir à se dépouiller assez complètement de sa foi intime et de son désir de faire briller aux yeux de tous l'excellence du dogme et de la morale du catholicisme (qu'il a, semble-t-il, plus de tendances que n'en comporterait le seul souci de la vérité objective à identifier avec le christianisme tout entier ou même avec la religion en ses diverses et multiples manifestations), pour se résigner à parler des saints, qu'il vénère et qu'il aime, comme il aurait parlé des marabouts musulmans, des yoghis de l'Inde, des disciples de Pythagore ou des grands réformateurs du XVIe siècle. — Le sujet même de l'ouvrage est ambigu comme le dessein que s'est assigné son auteur. A parcourir les premières pages du chapitre I, (*L'idée de la sainteté dans les différentes religions*), après avoir lu la très courte introduction où M. Joly s'efforce de rattacher son essai aux beaux travaux qu'il a publiés antérieurement sur les diverses provinces de la psychologie spéciale [1], l'idée vient que l'objet du livre est de déterminer quelle est, d'une part, la conception que l'on s'est faite, aux divers moments de l'histoire et dans les divers groupes ethniques et religieux, des hommes que l'on supposait en plus étroits rapports avec Dieu ou avec un dieu que la masse du peuple croyant; et d'autre part, quelle a été en fait la structure psychologique de ceux auxquels la foi populaire ou les décisions sacerdotales ont attribué une plus large part aux faveurs divines et, en certaines formes religieuses, une plus haute excellence morale. Mais on ne tarde pas à s'apercevoir qu'on a fait fausse route. Les quelques pages, consacrées à la religion chinoise, au bouddhisme, à la Grèce ancienne, à l'islamisme, au judaïsme antique, n'ont d'autre objet que de montrer que c'est dans le christianisme seul qu'a pu se développer et grandir la notion de la sainteté. Encore, l'auteur passe-t-il fort vite sur le christianisme évangélique et messianique; il signale à peine d'un mot quelle a pu être la conception de la sainteté

1) *L'Instinct*, *L'Homme et l'animal*, *Psychologie des grands hommes*, *Le Crime*, *La France criminelle*. Les deux derniers volumes sont particulièrement remarquables.

dans les diverses confessions protestantes, et il garde sur les Églises orientales, sur l'Église grecque en particulier, où l'hagiographie a toujours tenu une si large place, un silence complet, tant il a hâte d'en arriver à son vrai sujet, non pas les saints, mais les saints reconnus comme tels par l'Église catholique. Remarquons que le groupe restreint, auquel M. Joly a volontairement limité ses recherches, n'est pas un groupe homogène : la conception de la sainteté a varié singulièrement dans le catholicisme, de Constantin jusqu'à nos jours, et la structure mentale, les idées, les sentiments, le caractère des personnages, qui ont incarné en quelque mesure l'idéal religieux et moral des hommes de leur temps et de leur pays, présentent une telle diversité qu'il faut bien se résigner à reconnaître qu'un même nom désigne ici des modes de pensée et d'action, qui nous apparaissent comme logiquement disconnexes, lorsque nous voulons les rapprocher les uns des autres et utiliser tous ces traits épars pour esquisser un tableau d'ensemble de la vie sainte. Ici, comme ailleurs, rien n'est intelligible qu'historiquement : les faits n'apparaissent avec leur signification et leur valeur véritables que si on les étudie dans leur développement. J'ajoute que parmi les saints qu'honore l'Église, il en est beaucoup dont la canonisation a été amenée par des circonstances tout à fait indépendantes de l'excellence de leur vie, et dont la conduite a été sur plus d'un point en désaccord avec les exigences morales de leur temps, qu'un grand nombre ne doivent la haute situation qu'ils occupent dans les cultes locaux ou même dans les cérémonies communes à tous les pays catholiques qu'à des légendes populaires, qui se sont cristallisées autour de leurs noms, si bien que de leur personnalité réelle nous ne savons rien, ou si nous en savons quelque chose, cela ne nous paraît guère pouvoir légitimer la réputation de sainteté qu'ils se sont acquise. Beaucoup des saints d'ancienne date sont ou bien des thaumaturges ou bien des martyrs ; leur psychologie est assez fruste et fort élémentaire et ne ressemble guère à celle des grands mystiques ni à celle de ces hommes au cœur social, dont la foi religieuse est venue échauffer et vivifier le sens pratique, et qui semblent l'objet de prédilection des études de M. Joly. Peut-être nous dira-t-il que de ceux-là, il n'a pas voulu s'occuper. Soit, mais alors il définit arbitrairement et d'après ses conceptions personnelles, la notion catholique de la sainteté. Et là encore il semble n'être pas fidèle à l'esprit historique.

Parmi les saints les plus légitimement canonisés et au regard des conceptions morales et religieuses de leur temps et au regard de nos idées à nous, il n'y a guère autre chose de commun, que l'attachement à une

même loi, je veux dire aux formes diverses et successives, aux formes infiniment variées, qu'a revêtues au cours de l'évolution des dogmes une même tradition dont l'origine remonte à Jésus, le même désir d'obéir à Dieu, le même sentiment de piété et de confiance dans le Père céleste, mais diversifié en des nuances infinies; tout le reste diffère : le milieu où ils ont vécu, les idées, les conceptions morales et sociales, les professions, la race, les langues, les habitudes, le tempérament, le caractère. Comment, en de telles conditions, pouvait-on trouver entre eux des traits communs de structure mentale qui ne leur soient pas en même temps communs avec bien d'autres, et qui permissent de les réunir en un groupe aux contours nettement définis? Chacun des saints du calendrier romain ressemble beaucoup moins à la plupart de ceux que l'Église a revêtus du même caractère vénérable et sacré, qu'à bien d'autres qui appartiennent à cette famille d'esprits dont il est membre, à ce milieu où il a grandi, et qui jamais n'ont été canonisés. En matière psychologique, il y a des lois générales qui se vérifient pour tous les esprits; il existe d'autre part des types individuels et des types sociaux, historiques ou professionnels, et il faut enfin envisager les aspects particuliers que revêtent les événements intérieurs suivant le moment de l'évolution que l'on considère : il y a une psychologie spéciale de l'enfant et du vieillard, une psychologie spéciale du sauvage. Mais il n'y a pas de psychologie spéciale du criminel, du grand homme, de l'aliéné, du saint; il y a mille manières d'avoir du génie et mille manières d'être fou, elles sont incomparables entre elles, elles n'ont rien de commun que leur déviation commune d'un type normal ou moyen; le crime est une notion juridique et non psychologique, la sainteté est une notion théologique et religieuse : on peut être saint pour des motifs fort divers, presque opposés, et avec un esprit construit sur des modèles très dissemblables. Aussi le parallèle entre le grand homme et le saint qu'esquisse M. Joly en ce style animé et souple qui rend ce petit livre d'une si attrayante lecture, nous semble-t-il ne guère pouvoir mettre en relief que le talent de l'auteur; rien de solide ne peut résulter pour nous de cette comparaison entre deux entités qui, pas plus l'une que l'autre, n'ont une existence réelle.

M. Joly s'est vu obligé de donner de la sainteté une définition; et après avoir assez longuement argumenté pour savoir s'il convenait d'identifier le mysticisme et la sainteté, il en est arrivé à cette conclusion que si tous les mystiques ne sont pas des saints, tous les saints du moins sont des mystiques, car, suivant la formule qui lui a été inspirée par son ami, M. l'abbé Huvelin, le mysticisme n'est autre chose que l'amour de

Dieu. A ce compte, à coup sûr, il serait impossible d'éliminer de la notion de sainteté le mysticisme, mais est-il bien sûr qu'historiquement il soit bien *réellement* l'amour de Dieu et ne soit que cela? Et si d'autre part, on le réduit arbitrairement, (les définitions sont libres), à ne signifier que l'amour de la créature pour le Créateur et la soumission à sa volonté, si, d'autre part, on fait du mysticisme l'essence même de la sainteté, on ne voit pas bien comment le saint pourra différer, autrement qu'en degré, de l'honnête homme, animé d'une foi sincère, le cœur rempli de charité et d'espérance. Mais comment dès lors espérer qu'il soit possible d'esquisser un portrait psychologique qui réponde, même très grossièrement, à tous les individus que comprendrait un pareil groupe, et qui n'auraient d'autres traits communs que leur foi en un même Dieu et leur obéissance à une même loi?

Cette difficulté, M. Joly s'en est, à vrai dire, fort bien rendu compte. Je n'en veux pour preuve que le très intéressant chapitre qu'il intitule *La Nature chez le saint* (chap. II, p. 42-67), et où il s'attache à montrer les différences de goût, de caractère, de forme même d'esprit qui ont existé entre les saints. D'où vient donc qu'il persiste à réunir ainsi en un seul groupe des individus, dont les modes de penser, de sentir et de vouloir sont en somme si peu semblables, et qui ont entre eux, à tout prendre, des affinités moins étroites encore que celles qui existent, en dépit des prodigieuses différences de structure mentale qui les isolent les uns des autres, entre les hommes de génie? Il semble que la solution réside en ce fait que M. Joly indique en passant : que ce n'est point à soi seul que l'on devient un saint, qu'il y faut l'aide de Dieu et que la nature ne fait que préparer l'œuvre de la grâce. La sainteté, c'est une sorte d'*afflatus* divin ; et ceux-là seuls, en qui se développe cette vie surnaturelle, sont appelés à faire partie de ce groupe d'âmes meilleures et plus nobles que l'Église offre à la vénération des fidèles. Mais, sans mettre un instant la thèse en discussion — ce serait nous aventurer sur un terrain qui n'est pas le nôtre et nous laisser glisser à des polémiques qui sont exclues du cadre de cette *Revue* — nous ferons simplement remarquer d'une part que cette coopération de Dieu avec l'homme, cette compénétration en un même individu de la nature et de la grâce, ce n'est pas à la sainteté seulement, qu'au regard de plus d'un théologien — et d'après les canons même du concile de Trente, — mais à la vie chrétienne, à la pratique des devoirs de l'honnête homme qu'elle est nécessaire, qu'entre la conversion et la sanctification des différences de degré seules subsistent et que dès lors s'abaissent les barrières qui semblaient isoler

les saints du commun des fidèles. Si même, d'autre part, cet élément divin était propre aux saints et n'appartenait qu'à eux seuls, le trait de ressemblance, qui permettrait de les constituer en un groupe distinct, ne serait pas un trait psychologique; nous sortirions du domaine des faits de conscience, des dispositions de caractère observables et interprétables en conformité avec les lois générales de la psychologie; il s'agirait, non plus de la structure mentale des saints, mais de la notion théologique de la sainteté et des modes divers suivant lesquels peut opérer en nous l'action divine.

On retrouve au reste, en d'autres parties du livre de M. Joly, cette tendance à faire intervenir comme principe d'explication l'action d'une force ou d'un agent surnaturels. Je citerai, par exemple, le chapitre qu'il a consacré aux *Faits extraordinaires de la vie sainte* (chap. III, p. 69-126). Je ne songe point à discuter ici la réalité de forces ou d'agents de cette espèce, ni même la réalité de leur habituelle intervention dans les phénomènes de la nature, les événements sociaux ou la vie intérieure de l'esprit : ce sont questions métaphysiques et religieuses que le caractère essentiellement objectif et historique des recherches auxquelles est consacrée cette *Revue* me permet de ne point aborder et m'engage même à ne pas examiner pour l'instant. Mais ce que je puis dire, c'est que le recours à de telles explications n'explique rien, au sens scientifique du mot. Le seul objet de la science en effet, qu'il s'agisse de sciences physiques ou naturelles, de psychologie ou d'histoire, c'est d'analyser aussi exactement que possible les phénomènes et de déterminer les rapports constants qui les unissent. Or, si nous admettons dans leur trame l'intervention d'un agent surnaturel, de deux choses l'une : ou cet agent utilisera le mécanisme psychique ou physique qui préexiste à son intervention et rien ne sera changé dans le déterminisme des faits, ou il les combinera à sa guise et suivant ses volontés particulières, et il n'y aura plus, dans les rapports de coexistence et de succession des phénomènes de constance ni d'uniformité, et des événements nouveaux se produiront auxquels nous ne connaîtrons pas d'analogues ; dès lors, et de ce groupe de faits tout au moins, il n'y aura pas d'interprétation scientifique possible, pas de connaissance rationnelle. Au reste le surnaturel, nous pouvons bien l'inférer, mais non le constater ; recourir à son intervention ce sera donc ou une explication métaphysique superposée à une explication psychologique ou scientifique qu'elle ne saurait remplacer, ou bien une justification que nous nous fournissons à nous-même de notre incapacité à rendre compte d'un événement.

Il est bien clair que dire que la sainteté est une névrose, c'est avancer une proposition insoutenable en fait et en elle-même malaisément intelligible, mais je ne sache pas que personne, personne au moins qui mérite en ces matières un sérieux crédit, ait défendu, présentée sous cette forme, une pareille opinion. Si l'on entend par une telle formule qu'un grand nombre de saints ont été atteints de maladies nerveuses et ont été les sujets de phénomènes pathologiques, qui ont exercé sur la tournure de leur imagination et la couleur de leur sensibilité, cela reviendra à dire que les hommes de foi ardente et de haute vertu peuvent être frappés des mêmes accidents que les autres hommes et que la vie de leur esprit est soumise aux mêmes lois : c'est presque une affirmation tautologique. Que l'ardeur même de leur vie intérieure, la force habituelle de leur imagination, la vivacité de leur sensibilité, qui les constituent en une élite, les prédisposent à certains accidents cérébraux et que certaines affections nerveuses forment pour le développement de phénomènes hallucinatoires un terrain bien préparé, c'est encore là ce que l'on peut admettre ; et si l'on nous dit que Dieu utilise pour ses desseins les dispositions morbides dont sont doués certains de ses serviteurs, nous jugerons que c'est là une question de foi personnelle et nous n'y contredirons pas. Mais si on veut faire un départ entre ces phénomènes et dire : ceux-ci s'expliquent par l'action d'une névrose ou d'une maladie mentale, et ceux-là par l'intervention directe de Dieu dans la vie de l'âme, et ceux-là encore, c'est un démon qu'il faut en regarder comme l'auteur, nous répondrons : pour une catégorie donnée de phénomènes, semblables entre eux, si différentes que puissent être les unes des autres en chaque cas les causes métaphysiques et lointaines, les causes ou, si l'on veut, les conditions phénoménales et immédiates demeurent constantes ; c'est par analogie avec les états psychiques que nous connaissons chez les individus ordinaires, normaux ou pathologiques, que nous devons expliquer les phénomènes étranges dont nous retrouvons la trace dans la vie d'un certain nombre de saints. Toute autre forme d'explication est arbitraire ou se ramène à l'affirmation, peut-être en certain cas légitime, de l'impossibilité qu'il y a à expliquer les faits.

M. Joly énumère tout un ensemble de cas de seconde vue, observés chez des saints ou tout au moins rapportés par leurs biographes, et il se refuse à les assimiler aux cas analogues de télépathie qui ont été récemment étudiés par les méthodes habituelles de la psychologie : chez les saints, dit-il, « c'est la sympathie d'une charité qui est devenue maîtresse de l'être tout entier, mais qui est elle-même pénétrée de l'esprit divin ».

Admettons-le, cela ne nous donne sur le mécanisme du phénomène aucune lumière et ne fait pas au reste qu'il ne puisse être identique avec celui qui fonctionne chez les sujets ordinaires. Le contenu des visions est différent, la nature des révélations est différente, parce que la tournure d'esprit des saints du XIIIe ou du XVIe siècle et leurs préoccupations habituelles ne sont pas identiques à celles d'un commerçant anglais ou d'un médecin français de notre temps, mais il ne s'ensuit pas qu'un autre déterminisme régisse les faits ni qu'il en faille fournir des explications d'une autre espèce. M. Joly réfute aisément la thèse qui fait des visions des mystiques autant de phénomènes hystériques, mais est-ce leur enlever tout caractère morbide? Assurément non, il y a d'autres maladies nerveuses que l'hystérie; d'autres troubles psychiques que ceux qui se trouvent sous la dépendance de cette névrose. Est-ce leur assigner une signification surnaturelle? Non encore, puisqu'on retrouve chez des sujets normaux, et dépourvus de toute signification religieuse, des manifestations analogues et des états de conscience exactement comparables. Que certains d'entre les saints, sujets de phénomènes étranges, dont le caractère morbide est évident, aient gardé toute l'intégrité de leur intelligence et la vigueur de leur volonté, cela est indéniable; et c'est pour cela qu'ils ont été des saints et non des aliénés, mais cela se rencontre à chaque pas dans la vie courante, et sans que la sainteté des gens soit en cause : tout neurasthénique, tout halluciné, tout « extatique » n'est pas nécessairement un fou, et c'est parce qu'il n'est que partiellement atteint par une affection fonctionnelle ou organique, qu'il réussira à être un homme d'action ou de pensée; c'est en même temps parce qu'il en est atteint que sa pensée et sa façon d'agir auront un tour particulier et comme une saveur spéciale.

Les deux derniers chapitres du livre de M. Joly[1] sont consacrés à des questions de moindre portée. L'auteur y étudie, et surtout d'après les mystiques du XIIe, du XIIIe, du XVIe et du XVIIe siècles la forme de l'imagination chez les saints, leur tendance à la fois à se représenter les idées sous des apparences concrètes et matérielles et à spiritualiser, à sublimer en quelque sorte, les événements les plus humbles de la vie, l'état de la pensée pendant l'extase, le rôle de la réflexion dans la vie intérieure, la valeur et les dangers de l'examen de conscience, les relations réciproques de la méditation active et de l'état de parfaite oraison; il analyse

1) Chap. IV. Les Sens et l'Imagination. L'Entendement et la Contemplation (p. 127-157). — Chap. V. La Sensibilité, l'Amour et l'Action (p. 158-196).

finement la nature particulière de la sensibilité des âmes pieuses et saintes; il indique quelles sont les émotions qu'elles ont abdiquées et quelles sont celles qui subsistent en elles; et montre que la gaieté, la joie, une certaine bonne humeur naïve et virile à la fois sont des marques habituelles de la bonne santé morale de ces hommes de Dieu, qui n'ont renoncé à rien en ce monde qu'à leur égoïsme; ce qui fait le saint véritable, c'est avant toutes choses l'amour, l'amour de Dieu et l'amour des hommes à la fois. Mais il signale en même temps, comme une caractéristique essentielle de la sainteté, l'amour passionné de la souffrance, non pas seulement acceptée, mais recherchée, et la joie dans la douleur. La souffrance est aimée des saints parce qu'elle est un exercice, et le plus salutaire de tous, pour la volonté, parce qu'elle est l'efficace et puissant aiguillon qui pousse l'âme dans le chemin de la perfection. Tout ce dernier chapitre est un délicat et sobre petit traité de morale pratique que liront avec fruit ceux-mêmes que l'auteur n'aura point réussi à gagner à ses idées.

Le livre de M. Joly doit servir d'introduction à toute une série de biographies de saints, dont quelques-unes, au reste, ont déjà paru. Il nous fait pressentir en quel esprit elles seront écrites, avec quelles préoccupations, et de quelle méthode s'inspireront leurs auteurs. Ce ne seront pas toujours œuvres de rigoureuse critique et de science prudente et réservée, ce seront œuvres de bonne foi et de sincère piété, et si tous ceux qui collaboreront à cette glorification des hommes que l'Église a désignés à la vénération des fidèles, prennent modèle sur l'auteur de la *Psychologie des saints* des œuvres de talent, que goûteront les lettrés.

L. Marillier.

Sir William Wilson Hunter. — **Life of Brian Houghton Hodgson, british resident at the Court of Nepal.** — John Murray, London, 1896, in-8, ix, 390 pages.

Brian Houghton Hodgson, né en 1800, mort en 1894, a traversé presque tout le xixe siècle. Il s'est partagé entre la diplomatie, les sciences naturelles et l'érudition. La part importante qu'il a prise notamment aux travaux sur le bouddhisme lui assigne une place spéciale parmi les savants qui se sont occupés de l'histoire des religions.

Des membres de sa famille qui étaient dignitaires dans l'Église angli-

rans auraient voulu lui faire suivre la carrière ecclésiastique, les circonstances et ses goûts le poussèrent dans une autre direction. Un ami de la famille qui occupait une haute position dans la Compagnie des Indes, James Pattison, facilita son entrée au Collège de Haileybury créé depuis peu par cette Compagnie pour former des administrateurs. Après deux années de brillantes études dans cet établissement (1816-1817), il fut envoyé à Calcutta pour faire une troisième année d'études au collège de Fort-William.

Au sortir de là, il fut placé dans le district himâlayen de Kamaou pour assister Georges William Traill qui avait à réorganiser ce pays désolé par deux invasions successives. Hodgson fit là un bon apprentissage (1819-1820) et passa ensuite au Népal sous la direction de Gardner comme assistant-résident. La place de secrétaire-député au département persan à Calcutta, étant devenue vacante, lui fut donnée en 1822. C'était un acheminement aux plus hautes fonctions de l'administration de l'Inde ; mais sa santé, qui avait été éprouvée dès la première année de son séjour à Calcutta, fut de nouveau sérieusement menacée dans l'automne de 1823. On jugea prudent de le renvoyer au Népal où il fit sa carrière de diplomate, d'abord comme résident-assistant de 1825 à 1833, ensuite comme résident titulaire de 1833 à 1843. A cette dernière date, le gouverneur général Ellenborough lui ayant enlevé sa position pour lui en donner une inférieure, il se retira du service.

Après un voyage en Angleterre pour revoir sa famille dont il avait été séparé pendant un quart de siècle, il revint dans l'Inde et se fixa dans la région himâlayenne, près du Népal, à Darjiling, afin d'y terminer des travaux commencés ou d'y exécuter des travaux projetés. Il y resta treize ans ; la mort de sa mère, suivie peu après de celle de son père, le décida à revenir en Angleterre ; ce grave changement eut pour résultat de le faire renoncer à des travaux qu'il avait en vue, mais pour lesquels il n'avait plus les mêmes ressources, et que d'ailleurs de plus jeunes avaient entrepris ou se disposaient à entreprendre. Il fit don à la Bibliothèque de l'India Office à Londres, de ses collections et de ses papiers, et vécut désormais dans la retraite, en gentilhomme campagnard, chassant et allant à cheval jusqu'à l'âge de 68 ans et faisant régulièrement à Londres sa visite annuelle. Pendant les dernières années de sa vie, il passa l'hiver à Menton où il s'était fait construire pour lui et pour Mme Hodgson (sa seconde femme) une villa, la « Villa Himâlaya » dont le nom rappelait le pays où il avait avait passé 38 années de sa vie et déployé toutes ses facultés.

Je n'insiste pas ici sur son rôle diplomatique qui fut rempli à la satisfaction générale et n'eut que la désapprobation de Lord Ellenborough désapprouvé lui-même et *dismissed* par ses supérieurs, ni sur les travaux dont la faune du Népal a été l'objet de sa part, tandis que son ami le Dr Hooker en étudiait la flore. Mais je rappellerai que l'histoire, l'administration, les races, les langues, et surtout la religion du pays où il exerçait ses fonctions ont été de sa part l'objet de savants mémoires publiés dans des recueils périodiques et réunis depuis en volumes. Hodgson ne s'est pas borné à faire des travaux personnels ; il a donné à tous les érudits d'Europe et d'Asie le moyen d'en faire à leur tour et d'avancer la science par la profusion des matériaux qu'il a mis à leur disposition. Toute la littérature bouddhique du Népal, jusqu'alors ignorée, a été pour ainsi dire produite à la lumière par ses efforts. Les Sociétés savantes et les bibliothèques publiques ont été enrichies par les manuscrits sanscrits qu'il a fait copier tantôt à ses frais, tantôt aux leurs. Les travaux qui furent dès lors entrepris et qui se continuent sont dus à son initiative, il en fut le promoteur et peut en être considéré comme le premier auteur.

C'est Eugène Burnouf qui a répondu le premier, (on pourrait même dire qui a répondu seul dans le principe), aux généreuses intentions de Hodgson. Il avait, au début de sa carrière, abordé le bouddhisme par sa littérature méridionale. L'*Essai sur le pâli*, publié en commun avec Lassen, est le seul fruit de ses premiers efforts. L'éminent indianiste ne tarda pas à reconnaître que l'insuffisance des documents ne lui permettait pas d'aller bien loin dans cette voie ; et il l'abandonna pour se livrer, avec le succès que l'on sait, à l'étude du Mazdéisme et aux travaux que réclame l'interprétation de l'Avesta. Les textes sanscrits du Népal répandus par Hodgson dans le monde savant, l'en firent dévier et le ramenèrent au bouddhisme, mais cette fois au bouddhisme septentrional. Il pensa qu'il y avait un devoir à remplir, une dette de reconnaissance à acquitter envers le résident anglais au Népal : c'était de soumettre toutes ces richesses à un examen sérieux et approfondi. De là ces deux grandes publications : l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien* et le *Lotus de la Bonne Loi*. Le second de ces volumes est dédié à M. *Brian Houghton Hodgson, comme au fondateur de la véritable étude du Buddhisme par les textes et les monuments*. Un tel hommage vaut bien à lui seul tous les honneurs accordés par les Sociétés et les corps savants de l'Europe et de l'Asie.

Le volume de M. Hunter, orné de huit photogravures (dont cinq portraits

d'Hodgson aux différentes époques de sa vie), est fait avec autant de soin que de compétence. L'auteur connaît l'Inde où il a été fonctionnaire ; il a connu Hodgson ; il a eu toutes les facilités pour être bien renseigné, principalement par Mme Hodgson qui a été pour lui une véritable collaboratrice, et à qui le livre est dédié. Toutes les qualités et les traits de caractère de l'illustre résident au Népal y sont dépeints, mis en relief tant par le récit que par des extraits de la correspondance. On suit, en même temps que l'exercice de ses fonctions, ses travaux de tout genre et les relations que l'éloignement ne l'empêchait pas d'entretenir avec sa famille. Les quatre appendices, qui terminent le volume et n'occupent pas moins de quarante-deux pages, offrent par leur seul aspect, aux personnes les plus étrangères aux études spéciales de Hodgson, un témoignage frappant de son activité et de son initiative intellectuelle.

L. Feer.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Kate Mac Cosh Clark. — **Maori Tales and Legends**, *collected and retold by — with illustrations by Robert Atkinson*. Londres, D. Nutt, 1896, in-8, x-186 pages.

En composant ce très élégant recueil de contes et de légendes de la Nouvelle-Zélande, Mme Mac Cosh Clark s'est proposé un double objet : elle a voulu mettre aux mains des folkloristes et des mythologues un livre qui contiendrait, sous la forme la plus condensée et la plus agréable à la fois, les mythes les plus caractéristiques de la littérature maorie du sud, (ils diffèrent à bien des égards des mythes des îles Hawaï), et les récits romanesques et merveilleux, qui constituent comme les divers épisodes d'une large épopée polynésienne où le principal rôle est dévolu à Maui, le héros civilisateur, l'inventeur du feu, le dompteur du soleil et l'adversaire de la mort, mais, l'esprit charmé par tout ce que renferment de tendre, d'héroïque et d'éclatante poésie, ses poèmes d'amour, de batailles, de magie et de mort, elle a cherché à écrire une œuvre qui pût permettre au grand public de l'Angleterre d'Europe et de cette plus vaste Angleterre d'au delà des mers, de goûter la pénétrante et originale saveur de ses traditions où vibre et palpite encore l'âme ardente, subtile et naïve des guerriers et des femmes, qui ont jadis peuplé la grande île océanienne. Et ce n'est pas aux lettrés seulement que Mme Clark a entendu s'adresser, mais à tous les jeunes gens qui « parlent la langue de la mère-patrie, qu'ils vivent sous la Grande Ourse ou sous la Croix du Sud ». L'auteur ne s'est point décidé à choisir entre les deux conceptions, que l'on se pouvait faire du livre qu'il projetait de composer; le résultat, c'est que son œuvre a, comme le dessein même qu'il s'était assigné, quelque chose d'ambigu et de contradictoire. Il est certain que Mme Clark n'avait pas seulement le désir de montrer l'admirable parti que peut tirer un écrivain de talent des thèmes que fournit le folk-lore maori et d'enrichir la littérature d'inspiration populaire d'un nouveau volume, tout étincelant de soleil, tout rempli d'ardeur guerrière et de noble tendresse. Elle a voulu faire œuvre scientifique : eût-elle, sans cela, ajouté à son livre ces vingt pages de notes, qui l'auraient alourdi sans profit? Mais, dès lors, et tout en rendant à la souplesse diaprée de son style, à l'habileté rare avec laquelle elle sait composer ces petits drames de la vie primitive, à la puissance et à la finesse des émotions qui émanent des récits, où elle a mis sa marque person-

pâle, un hommage mérité, on est en droit de critiquer avec quelque sévérité la méthode qu'elle a cru devoir suivre. Si l'on met à part quatre contes qui n'appartiennent pas à la Nouvelle-Zélande et dont elle a emprunté la substance aux recueils de Wyatt Gill et de Turner, toutes les légendes que renferme ce volume ont été, au témoignage de Mme Clark, recueillies par elle de la bouche même des Maoris parmi lesquels elle a longtemps voyagé. Mais, à coup sûr, elle ne nous les redit pas comme elles lui ont été dites. On n'a, pour en être convaincu, qu'à comparer les versions qu'elle nous donne de ces divers récits, à celles que nous en ont conservées Sir Georges Grey, Taylor, Shortland, Wohlers et White et qui, toutes semblables entre elles, en leurs traits généraux, diffèrent singulièrement, par la forme tout au moins, par les incessantes redites, les incohérences, les contradictions, les puérilités et les subtilités, des œuvres achevées, des œuvres condensées et parfaites, gracieuses et fortes à la fois, que Mme C. est venue nous apporter d'au delà des mers. Des descriptions, où s'étalent à profusion toutes les troublantes splendeurs de la nature tropicale, enchâssent à merveille les délicates analyses, que fait l'auteur, des sentiments qui agitent l'âme de ses héros, mais des versions indéniablement authentiques de ses récits ces analyses et ces descriptions sont également absentes, et l'on pourrait penser que plus d'une fois Mme Clark a prêté aux dieux, aux guerriers et aux femmes qui peuplent ce monde enchanté sa manière de sentir et ses yeux d'artiste. Très ingénieusement, elle a trouvé le moyen d'introduire dans bon nombre de ces contes des descriptions et des explications des coutumes, des rites et des pratiques superstitieuses en usage à la Nouvelle-Zélande ; ce sont détails et explications qui manquent dans les véritables légendes indigènes; ils n'auraient aucun sens en des récits sans valeur rituelle s'adressant à des Maoris. Sur la provenance précise de chaque récit de très pauvres et de très rares indications; cela ressemble peu à l'abondance de renseignements qui fait de l'*Ancient History of the Maori* de White un si précieux instrument de travail. Mme C. a fait, à coup sûr, de nombreux emprunts aux versions déjà imprimées et publiées des contes qu'elle publie, mais elle ne précise nulle part la nature et l'étendue de ces emprunts. On a l'impression qu'elle a puisé à la fois dans les divers recueils de légendes qui sont aux mains des mythologues et dans la tradition orale et qu'elle a combiné, en d'harmonieux ensembles, et parfois en les déformant légèrement, des incidents pris çà et là, en raison de leur valeur pittoresque ou poétique, bien plutôt qu'en raison de la signification mythologique qu'ils peuvent présenter. Pour tout dire, on sent ou on croit sentir qu'on est en présence d'une œuvre factice, bien que les éléments dont elle est composée soient, à tout prendre, de saine provenance et de bon aloi, et les mythologues ont tout intérêt à aller chercher les faits en des documents moins remaniés, moins arrangés, où les conceptions et les événements légendaires soient, sous l'empire de préoccupations artistiques, moins altérés. Impossible de faire servir à l'histoire des mythes d'un groupe ethnique des récits qui ont subi

de tels réarrangements et aussi intentionnels. Toute prise est ainsi retirée à l'analyse critique, et de la comparaison, qui aurait pu être extrêmement intéressante, entre les versions anciennement connues et celles qu'a recueillies directement Mme C., nulle lumière ne saurait jaillir, puisque ses versions, elle ne s'est pas souciée de nous les transmettre en une forme pure de tout mélange avec les leçons parallèles des mêmes récits.

Voici la liste des contes que renferme ce volume : I. *Paré et Hutu* ; c'est le récit des amours d'une fille de noble race, chef d'une tribu, et d'un guerrier, qui, comme Orphée, va chercher celle qu'il aime jusque dans le monde des morts, mais, plus heureux que lui, réussit à la ramener à la lumière du soleil. Le prototype du conte se retrouve dans le recueil de White. II. *Rangi et Papa-Tua* ; c'est la légende de la séparation du Ciel et de la Terre. (Elle contient d'intéressants détails sur la formation des étoiles, du soleil et de la lune.) III. *Kahu* ou la découverte du filet à pêcher. (Ce sont les génies de la mer qui l'ont inventé. Un chef, éclairé par une vision prophétique, a réussi à s'emparer à la fois d'un de ces filets et d'une fée des eaux. Le conte a été recueilli par Sir G. Grey et c'est sur ses notes que Mme C. a composé la gracieuse légende qu'elle a publiée.) IV. *Maui*, l'Hercule du Pacifique (Mme C. a condensé en un court et vivant récit les légendes merveilleuses qui flottent autour du nom de Maui et dont nous possédons de multiples versions). V. *Hinemoa* ou la belle vierge Maori de Rotorua. (Poétique version polynésienne du thème qui a son prototype dans la légende grecque d'Héro et Léandre, mais les rôles sont retournés.) VI. *Sina et Tuna*, le dieu anguille (légende étiologique, relative à l'origine du cocotier). VII. Les jumeaux (légende astronomique, relative à l'origine de l'étoile double de la constellation du Scorpion. Elle se raconte aux îles Hervey). VIII. *Tuete*. (Histoire d'un petit garçon, qui avait tant d'amour pour la lune, que son père réussit à ce qu'elle le prît en elle. On l'y voit encore assis. Légende étiologique des îles Samoa). IX. La revanche de Rata ou la première hache de jade. (C'est sous une autre forme l'histoire du canot merveilleux de Rata et de la lutte de Rata avec les Ponaturi, génies mauvais de la mer, qui constitue l'un des épisodes du cycle de Tawhaki.) X. *Les Matariki*, les petits yeux ; (légende du Mangaia relative à l'origine des Pléiades). XI. *Rua et Tutu*. (Histoire d'un chef qui descend au fond des mers pour arracher son fils à Tangaroa, le dieu de l'Océan.) XII. *Marama*, le dieu de la Lune (ou plutôt la lune-dieu) et la femme qui est dans la lune (légende étiologique, explicative des taches de la lune.) XIII. *Niwareka*. (Autre légende de la descente d'un mari dans le monde des morts pour en ramener son épouse. Le récit se mêle à une légende étiologique, relative à l'origine du tatouage en spirale). XIV. Rongo et le dieu lézard. (Histoire des démêlés de Rongo et du dieu lézard, Matarua ; c'est une légende relative à l'origine des sacrifices humains. Elle provient de l'île de Mangaia.) XV. La déesse aveugle Waitiri et l'ascension de Tawhaki dans les cieux. (C'est une version assez fidèle de la légende classique du

Tawhaki, qui se rattache originairement, comme on sait, au cycle des transformations, mais qui s'est grossie et comme enflée d'un grand nombre d'épisodes étrangers qui sont venus s'y intercaler).

En dépit des critiques que nous avons dû adresser à la méthode de Mme Clark, il nous faut reconnaître que son livre, indépendamment de sa précieuse valeur littéraire, sera d'une réelle utilité aux mythologues qui auront à n'y avoir recours qu'avec prudence, parce qu'il contient, condensé en une forme claire, l'essentiel de la mythologie de la Nouvelle-Zélande et peut permettre ainsi de ne se reporter que pour des vérifications aux sources originales, qui sont pour plusieurs d'accès difficile. Les notes qui terminent le volume, si elles ne contiennent que des références incomplètes et parfois inexactes, renferment en revanche quelques renseignements de détail d'un haut intérêt.

Ce recueil de contes a été édité et imprimé avec un goût exquis et un art véritable. Les illustrations d'Atkinson, faites d'après nature, ajoutent encore à la valeur de ce petit volume qui fait honneur à M. D. Nutt.

L. Marillier.

G. Bertrin. — **La question homérique. Variétés littéraires.** 1 vol. in-12. Paris. Ch. Poussielgue, 1897.

Ce volume est un recueil d'articles, sur les sujets les plus divers: l'auteur y a rapproché des souvenirs d'un récent voyage en Grèce, une étude sur l'édition des Sermons de Bossuet de l'abbé Lebarq, un panégyrique de Mgr d'Hulst (M. Bertrin est professeur à l'Institut catholique de Paris). Mais le morceau de résistance est un mémoire, qui occupe plus de la moitié du livre (200 pages sur 330), sur la question homérique. Contrairement aux conclusions des critiques les plus autorisés de ce temps, M. B. revient, pour la soutenir, à la vieille thèse de l'unité de l'*Iliade*, et de l'attribution du poème, tel qu'il nous est parvenu, à un poète unique, Homère. Il soutient sa thèse avec un enthousiasme qui ne se dément pas; un souffle de don quichottisme littéraire passe à travers toutes ces pages, et c'est fort amusant à lire. C'est peu de dire que M. B. combat avec ardeur ses adversaires, les « Wolfiens »; il les pourfend, et c'est avec le même plaisir qu'il tue sous lui Diogène Laërce, Dugas-Montbel, M. Egger et M. Maurice Croiset; quant aux savants allemands, il les dédaigne (p. 92, 99, 200). Il a l'indignation facile: comment les Wolfiens osent-ils attacher la même importance au témoignage de Cicéron, d'Élien, de Diogène Laërce qu'à celui d'Hérodote et d'Héraclide du Pont (83, 87, 90, 152)? M. B. oublie qu'il s'appuie volontiers lui-même sur le témoignage de Proclus, de Plutarque, de Longin (p. 101, 165). Il se plaît aussi à faire intervenir des auxiliaires bienveillants, mais anonymes: un lettré connu (p. 3); un aimable philosophe, fort savant (p. 103); un homme distingué (p. 206). Il compare volontiers l'*Iliade* à une statue (p. 121,

164) : comparaison n'est pas raison. Il est généreux, car il concède à ses adversaires que l'*Iliade* et l'*Odyssée* ne sont pas du même poète ; mais ce n'est pas sans remords : « si l'on tient compte de tous les points de vue, on croira sans doute qu'il est bien difficile, *je n'ajoute pas impossible*, d'y voir l'ouvrage d'une même main, que dis-je? le produit d'une même civilisation. » Cette concession met, d'ailleurs, M. B. dans un cruel embarras ; car il s'appuiera tout à l'heure, pour démontrer l'existence d'Homère et l'unité de l'*Iliade*, œuvre d'Homère, sur l'unanimité des témoignages dans l'antiquité (p. 80-98) ; et il est forcé de convenir que, pour l'*Odyssée*, l'unanimité n'est guère moins touchante : « aucun doute ne vint jamais aux anciens sur l'auteur des poèmes et l'unité primitive de ses œuvres ; quelques esprits osèrent seulement croire que l'*Odyssée* n'était pas du même poète que l'*Iliade* ; ils furent d'ailleurs très peu nombreux ; leur voix semble perdue dans le concert qui salue en Homère le chantre d'Achille et celui d'Ulysse » (p. 17, 79, 98).

Mais c'est assez chicaner M. B. Au reste nous ne pouvons songer à discuter avec lui cette grave question qui est d'ordre littéraire, et n'intéresse que très indirectement l'histoire religieuse. En dépit du ton et de la forme, son étude est sérieuse ; et, si elle ne nous a pas convaincu, du moins elle nous a instruit. Je signalerai volontiers les pages relatives à la langue de l'*Iliade*, à l'écriture au temps d'Homère. Les lecteurs de la *Revue* se reporteront avec plaisir au passage (p. 153) relatif aux fêtes religieuses et aux concours poétiques de cette époque préhistorique ; et à l'analyse, plus judicieuse qu'originale, de la mythologie homérique, si différente dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* (p. 59-74)[1]. Ailleurs, M. B n'a pas de peine à montrer que le « système wolfien » fait une large part à l'hypothèse ; et certes nous ne lui ferons pas un reproche d'avoir essayé de réagir contre les exagérations de la critique négative ; mais vraiment M. Croiset, puisque c'est surtout à lui que M. B. s'en prend, a-t-il jamais prétendu imposer comme une certitude son essai d'explication de la formation des poèmes homériques? Enfin, si M. B. triomphe trop facilement en faisant toucher du doigt le danger qu'il y a à vouloir affirmer le plus ou moins d'authenticité de tel passage de l'*Iliade* d'après son degré de beauté intrinsèque, il faut convenir que ses conclusions sur ce point, encore que trop longuement déduites, ne manquent ni de malice ni de justesse.

Louis Couve.

1) Sans parler de Benjamin Constant (*De la Religion*, t. III), Bergk et M. Croiset, dans leurs Histoires de la Littérature grecque, avaient longuement précisé ces différences.

E. Rochat. — **Essai sur Mani et sa doctrine.** — 1 vol. in-8 (108 pages). Genève, Georg et Cie, 1897.

En attendant que K. Kessler ait publié le second volume, impatiemment attendu, de son travail si remarquable sur Mani[1], M. Rochat nous donne, sous la forme d'un essai très intéressant et très érudit, le résumé des savantes recherches entreprises, depuis peu d'années, sur les origines et le caractère du manichéisme. En lisant l'ouvrage de M. Rochat, on est exactement renseigné sur l'état du problème historique posé à nouveau par Flügel, Kessler et Brandt, et à peu près élucidé, à notre avis du moins, par l'éminent professeur de Greifswald.

L'essai de M. Rochat est divisé en cinq chapitres : dans le premier, l'auteur étudie les *Acta* d'Archelaus, qui constituent l'un des principaux documents à consulter, malgré le peu de crédibilité que nous puissions accorder à leur témoignage. Dans le second, il retrace l'état politique et religieux de la Perse jusqu'à l'époque de Mani. Le troisième chapitre est consacré à l'histoire fort obscure de Mani et de ses prédécesseurs. Dans le quatrième M. Rochat expose le système religieux de Mani, d'après les *Acta*, d'après le document très exact et très véridique tiré du célèbre Kitâb *el-Fihrist*, et d'après les auteurs dont le témoignage est moins important, comme Ephrem le Syrien, Alexandre de Lycopolis, etc. Enfin, dans un dernier chapitre, l'auteur cherche à dégager les origines du manichéisme, en montrant les rapports étroits qui le relient soit à la religion mandéenne, soit à la religion chaldéenne et au mazdéisme.

La thèse centrale soutenue par M. Rochat c'est que l'origine du manichéisme est purement orientale, et que l'influence du christianisme sur Mani est à peu près nulle. C'est l'idée nouvelle que Kessler a mise en lumière par ses patientes et minutieuses recherches sur Mani, et qui s'imposera de plus en plus à tous ceux qui prendront la peine d'étudier les documents originaux. Telle est notre conviction bien arrêtée, après examen des textes orientaux relatifs aux origines du manichéisme.

Tout en félicitant vivement M. Rochat d'avoir exposé aux lecteurs de langue française ces résultats nouveaux de la critique historique sur Mani et le manichéisme, nous attirerons son attention sur les imperfections de son étude. L'auteur aurait dû, comme introduction à son essai, rappeler l'opinion traditionnelle sur les origines du manichéisme; son travail a trop été composé à l'usage des spécialistes et je crains fort qu'il ne paraisse très obscur à ceux qui ne sont point initiés à ces questions difficiles. Il est regrettable aussi que la rédaction en soit si concise; on souhaiterait plus de développements, plus d'ex-

1) *Mani : Forschungen über die manichäische Religion*. 1er Band. Berlin, 1889.

précisions. Enfin, l'auteur aurait dû esquisser la philosophie du manichéisme et ne point borner son rôle d'historien à l'investigation et à l'érudition. Si M. Rochat reprend un jour l'étude du manichéisme, ce que nous serions très heureux d'apprendre, nous souhaiterions qu'il veuille bien tenir compte des quelques observations que nous lui présentons.

Édouard Montet.

L.-J.-B. Bérenger-Féraud. — **Superstitions et survivances, étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations.** — Paris, E. Leroux, 1896, in-8. T. III, 556 pages. T. IV, 570 p. T. V, 540 pages[1].

M. *B.-F.* n'a pas tardé à donner une suite aux deux intéressants volumes de mythologie populaire et de folk-lore qu'il avait fait paraître à la fin de l'année 1895. Son ouvrage est aujourd'hui terminé, non pas qu'il ait vidé ses cartons et qu'il ne lui soit facile d'augmenter de nombreux volumes encore son ample recueil de légendes, de coutumes, de croyances, de rites et de superstitions, mais les faits qu'il a groupés et publiés lui paraissent être en nombre suffisant pour qu'on en puisse sans témérité tirer des conclusions. Et en dépit de l'apparence fragmentaire que présente son livre, c'est bien œuvre systématique qu'a entendu faire M. *B.-F.* : il a voulu établir, et c'est là une thèse qui ne rencontrera guère de contradicteurs à l'heure présente chez les mythologues ou les folk-loristes, que les « crédulités » actuelles, pour nous servir de son expression favorite, ne sont que des traces, des survivances dans une civilisation plus parfaite et une religion plus épurée et plus imprégnée d'idées morales, des primitives croyances animistes et des anciens cultes de la nature. Il semble que sur ce point l'entente soit faite et que la nécessité d'une nouvelle démonstration n'apparaît point avec évidence, mais les faits qu'a su réunir M. *B.-F.* avec un zèle patient, qui lui mérite la reconnaissante estime de tous ceux qui se sont adonnés aux mêmes recherches, n'en conservent pas moins tout leur intérêt. Il a procédé comme dans les volumes précédemment parus : chaque chapitre constitue une monographie qui se suffit à elle-même et qui aurait pu être publiée indépendamment ; de là des répétitions et des redites qu'il eût été possible et peut-être, en certains cas, facile d'éviter. Cela eût permis de réduire un peu les dimensions de ce grand ouvrage de près de 2.700 pages, dimensions qui peuvent paraître un peu exagérées à certains, puisqu'après tout, M. *B.-F.* est nécessairement demeuré, sur tous les points auxquels il a touché, extrêmement incomplet. Il est demeuré, en chacune de ces monographies, fidèle au plan qu'il avait antérieurement suivi : il commence par exposer les croyances, les coutumes et les observances superstitieuses de la Provence, puis il indique les

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, p. 119-120.

parallèles qu'il leur a trouvés dans le folk-lore des peuples européens, dans les religions des peuples non civilisés, les cultes et les mythes de l'antiquité et enfin dans les légendes et les rites du christianisme ; du rapprochement de ces multiples données, de très diverses origines, il cherche à faire jaillir la signification première, d'ordinaire assez simple et fort claire à ses yeux, de la « [illegible] » qui fait l'objet de son étude.

Voici la liste des diverses questions abordées dans ces trois volumes : I. *L'engloutissement des impies*, t. III, p. 1-134 (étude sur les villes englouties, les formations salines de lacs et d'étangs, etc., empruntée en très grande partie au travail publié sur cette même question par M. R. Basset et quelques autres des collaborateurs de M. Sébillot dans la *Revue des traditions populaires*). — II. *Les statues trouvées miraculeusement*, p. 135-166. — III. *Les processions qui font tomber la pluie*, p. 167-214. — IV. *La production et la conjuration des orages*, p. 215-246 ; (dans ces deux études M. *B.-F.* distingue et oppose les rites destinés à se concilier la bienveillance des êtres surnaturels et les pratiques magiques destinées à contraindre leur volonté ou à provoquer directement l'apparition du phénomène désiré). — V. *Le pèlerinage de la Sainte-Baume*, p. 247-290 (M. *B.-F.* y voit la survivance du culte génésique d'une antique divinité phénicienne. Si hardie que soit l'hypothèse, il ne semble pas qu'elle doive être rejetée entièrement et elle paraît rendre compte d'une manière satisfaisante d'une partie au moins des faits ; mais il ne faudrait pas se laisser entraîner par l'esprit de système à des exagérations, comme celles qui font voir à l'auteur dans le rocher de pénitence de sainte Madeleine le clitoris de la déesse et dans la source de la grotte l'image du sang menstruel ; il faudrait aussi se défier d'une philologie fantaisiste qui rattache le mot *Baume* au grec Βωμός. — VI. *Les vertus miraculeuses des fontaines*, p. 291-360, (leurs fonctions oraculaires, leur action fécondatrice et curative). — VII. *Le saut périlleux*, p. 361-377, (légendes de saints ou de pieux personnages qui ont pu effectuer sans dommage, grâce à la protection d'en-haut, des sauts prodigieux où ils auraient dû se tuer. M. *B.-F.* rapproche ces traditions de celle du « Saut de Leucade »). — VIII. *Les songes*, p. 378-406, (étude sur les songes prophétiques et les présages du sommeil). — IX. *Les danses pieuses*, p. 407-446 (M. *B.-F.* insiste en particulier sur la danse de Saint-Marcel à Barjols, où l'on chante le chant traditionnel *des tripettes*. D'après lui, San Maccou n'est autre chose que la personnification, l'anthropomorphisation d'un ancien festin sacré, qui avait lieu à une fête agraire, où le principal rôle appartenait au bœuf. Les hypothèses de l'auteur sont ici fort hasardeuses et s'appuient malheureusement sur la plus arbitraire et la moins scientifique des philologies). — X. *Le soleil à la Sainte-Baume*, p. 447-466 ; (le jour de la Saint-Barnabé, 11 juin, et le jour de la Sainte-Madeleine, 22 juillet, le soleil pénètre dans la grotte par une fissure des rochers et le rayon lumineux tombe juste sur l'autel dédié à la sainte. M. *B.-F.* rapporte les légendes qui se rattachent à ce fait et les pratiques que des faits ana-

logues ont engendrées en d'autres pays). — XI. *Le crime d'Œdipe*, p. 467-514; (contes populaires et traditions qui ont pour thème un inceste, dans certains cas involontairement et inconsciemment commis). — XII. *La poussière du saint*, p. 515-534. (vertus miraculeuses de la poussière qu'on obtient en grattant les statues des saints, des charbons des feux de joie, des cendres de la bûche de Noël, du laurier béni, des plantes des sanctuaires, de l'œuf du Vendredi-Saint, etc.). — XIII. *Vestiges des Saturnales*, t. IV, p. 1-146, (étude sur la fête des fous, la fête des innocents, la fête de l'âne, la fête du bœuf, la fête de l'aguilanneuf, la mort de Carnaval, etc., que M. B.-F. rattache en bloc, d'une manière un peu arbitraire et exclusive, aux seules Saturnales). — XIV. *Les dragons de vertu*, p. 147-202. (légendes relatives à la protection miraculeuse dont de saintes personnes ont été l'objet contre ceux ou celles qui voulaient attenter à leur vertu et aux actes d'héroïsme bizarre que leur a inspirés le désir de préserver leur chasteté). — XV. *Le transport miraculeux des individus ou des objets aimés par la Divinité*, p. 203-224. — XVI. *La punition de l'impudique*, p. 225-294. — *Les saints pilons*, p. 295-314 (M. B.-F. voit dans ces petits piliers quadrangulaires élevés aux carrefours ou le long des routes les symboles survivants d'anciens cultes phalliques). — XVIII. *Apparitions, fantômes et revenants*, p. 315-414. — XIX. *Le diable*, p. 415; (d'intéressantes légendes locales sur lesquelles vient se greffer une assez inutile étude historique sur le mauvais principe où par distraction sans doute M. B.-F. fait d'Ormuzd et d'Ahriman des dieux babyloniens) — XX. *Légende et réalité*, p. 501-535; (très pénétrante et très curieuse étude de critique historique où M. B.-F. montre par des exemples topiques comment un banal fait-divers peut presque sous nos yeux se transformer en légende. C'est de beaucoup le meilleur chapitre de tout l'ouvrage et le plus original). — XXI. *Masques et sorciers*, t. V, p. 1-112; (le mot de masque désigne en Provence les magiciens et les sorciers. M. B.-F. semble croire à la réalité du sabbat, survivance, d'après lui, des anciens cultes et en particulier des mystères. C'est une hypothèse hasardée et tout semble, au contraire, tendre à prouver que le sabbat n'a guère été célébré que dans l'imagination des sorciers et des sorcières). — XXII. *Prodiges et miracles*, p. 113-176, (énumération des divers phénomènes naturels et des divers artifices qui ont pu engendrer dans l'esprit humain la croyance aux événements miraculeux, aux prodiges, à l'intervention divine dans la vie de chaque jour. M. B.-F. semble en être revenu aux théories surannées du XVIIIe siècle qui attribuaient aux ruses, aux supercheries conscientes, aux tromperies intéressées des prêtres, qu'il appelle on ne sait pourquoi « féticheurs », la genèse de la croyance au surnaturel et la plupart des pratiques religieuses; une plus attentive étude des faits lui aurait montré que les prêtres et les devins, aux époques très anciennes surtout et dans les civilisations encore peu développées, sont presque toujours de bonne foi). — XXIII. *La fécondité de la nature*, p. 177-269; (étude sur les cultes phalliques et

génésiques à laquelle vient s'ajouter en appendice un essai sur le culte de la nature chez les Provençaux, tout rempli de conceptions d'un caractère historique contestable et où l'imagination de l'auteur s'est donné libre carrière : il fait, par exemple, du protestantisme un épisode de la lutte des divinités mâles contre les divinités féminines). — XXIV. *Vestiges d'astrolâtrie*, p. 267-306 (essai que déparent des fantaisies philologiques et étymologiques singulières : *Jovis dies*, le jour de la joie ; Tyndare, feu permanent (de *tin*, feu, et *durus*, permanent) ; Pollux, dérivé de *pub* (soleil) et *lux* (lumière), etc. M. *B.-F.* fait dériver d'erreurs d'interprétation dans la lecture des cartes célestes les croyances relatives à la forme animale des constellations ; où étaient les cartes célestes des Australiens, des Piutes et de tant d'autres ? En appendice une intéressante étude sur la christianisation de certaines légendes et de certaines représentations iconographiques d'origine grecque ou romaine). XXV. — *Les arbres*, p. 307-338, (études sur les cultes silvestres). — XXVI. *Les Vierges noires*, p. 339-356, (*M. B.-F.* voit dans les Vierges noires la forme chrétienne d'anciennes divinités chtoniennes.) — XXVII. *Manon de Pernes*, p. 357-372, (c'est l'histoire de la jeune femme enceinte qui, tombée en léthargie, est enterrée vive et qu'une tentative de vol tire de son sommeil morbide et rend à la vie. M. *B.-F.* donne plusieurs variantes populaires de ce dramatique fait-divers, sans doute légendaire à moitié). — XXVIII. *Les statues qu'on change de place*, p. 373-382 (M. *B.-F.* attribue l'origine de cette coutume à la croyance que l'action du dieu s'exerçait seulement dans un certain rayon tout autour du lieu où était placée son image). — XXIX. *Devins et sibylles* p. 383-406. — XXX. *Le feu de Prométhée*, p. 407-414, (curieuse variante provençale de la légende de l'enlèvement du feu, mais dont l'origine populaire me paraît très douteuse). — XXXI. *La croix de fumée de la Chandeleur*, p. 415-422 ; (on fait à la Chandeleur en Provence une croix préservatrice de la foudre sur les portes des maisons avec la fumée d'un cierge bénit). — XXXII. *Les étoupes enflammées qui tombent du ciel*, p. 423-426 ; (brève étude sur les coutumes du jour de la Pentecôte et les légendes facétieuses qu'elles ont engendrées). — XXXIII. *Évolution de l'idée du surnaturel*, p. 427-526. — et XXXIV. Conclusion générale, p. 527-542 ; (étude à grands traits et un peu superficielle de l'évolution des formes religieuses).

Dans son ensemble, l'ouvrage de M. *B.-F.* rendra à la mythologie comparée d'utiles services. Il est seulement à regretter que l'auteur n'ait pas soumis à une critique assez rigoureuse les documents dont il s'est servi, qu'il ait puisé à des sources de valeur très inégale et sans se rendre, semble-t-il, un compte bien net, de l'autorité très différente qu'elles possédaient, qu'il ne se soit imposé qu'exceptionnellement l'obligation de consulter les documents originaux et qu'il ait travaillé d'ordinaire d'après des livres de seconde main, dont il a accepté sans les contrôler les affirmations. Les citations sont parfois inexactes ou tronquées et les références incomplètes ou vagues ne permettent pas bien souvent de se reporter aisément à l'ouvrage auxquelles elles renvoient. De multiples fautes

d'impression viennent défigurer et les noms des auteurs et les titres de leurs livres. Ce sont après tout fautes vénielles et qu'on pardonnerait plus aisément à M. S.-F., s'il avait su mieux se tenir en garde contre des hypothèses vraiment trop aventureuses et ne pas donner en matière philologique aussi libre carrière à sa fertile imagination. En dépit de toutes ces réserves, il convient de répéter que les *Superstitions et survivances* constituent pour le folk-loriste un très précieux et très commode répertoire de faits, auquel un index manque seul pour être aisément maniable. Encore faut-il dire que les tables très détaillées remédient en quelque mesure à cette regrettable lacune.

L. Marillier.

Lydia Schischmanoff[1]. — **Légendes religieuses bulgares**, traduites par... — Paris, E. Leroux, 1896, in-18, v-300 pages.

La plupart des récits merveilleux qui composent ce volume, l'un des plus utiles et des plus intéressants à coup sûr qui ait été publié dans la Collection de contes et de chansons populaires éditée par M. E. Leroux, ont été pris dans le « Recueil de folk-lore, science et littérature » (*Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i knijnina*), que rédigent sous les auspices du Ministère bulgare de l'Instruction publique MM. I. Schischmanov et D. Matov. La moitié des volumes de ce recueil, qui paraît à Sofia depuis 1889, sont consacrés au folk-lore et à la littérature populaire bulgare.

Mme S., qui est la fille d'un des plus distingués parmi les savants russes, M. Michel Dragomanov, a dédié à sa mémoire ce livre qu'elle a écrit sous son inspiration et d'après ses conseils; son mari d'ailleurs, qui est lui-même l'auteur d'un grand nombre de travaux estimés sur l'histoire et la dialectologie bulgares, l'a aidée dans sa tâche. Elle pouvait puiser à son gré dans la riche collection qui était à sa disposition; son choix s'est porté de préférence sur les légendes religieuses et spécialement sur les légendes chrétiennes, qu'elle supposait devoir présenter aux historiens de l'Occident un intérêt tout particulier en raison des influences bogomiles et manichéennes qui s'y laissent deviner. Dragomanov devait écrire pour ce volume une préface, qui aurait constitué aux conceptions religieuses, dont nous retrouvons les traces à demi effacées dans ces récits légendaires, le plus utile commentaire; la mort est venue l'empêcher de mettre son projet à exécution. Mais, même dépourvues de ces précieuses indications historiques qui auraient jeté une claire lumière sur certains passages, dont le sens religieux et mythologique s'entoure de quelque obscurité, ces légendes présentent un très vif intérêt. Mme S., dans son souci de mettre aux

1) Cette orthographe incorrecte est du fait de l'éditeur. L'auteur écrit elle-même, comme il convient, son nom Schischmanova.

mains des folk-loristes de l'Occident auxquels sont inaccessibles les textes publiés dans les langues slaves, des matériaux aussi abondants et aussi utiles que possible, a complété par des contes et des traditions, extraits d'autres recueils, de celui de Chapkarev par exemple, le légendaire bulgare que nous devons à sa laborieuse activité. Ces récits merveilleux sont traduits en une langue claire, aisée et correcte et on les lit avec un plaisir que ne vient troubler ni la lourdeur du style, ni l'embarras des constructions : M. Gaston Paris a revu d'ailleurs en épreuves la traduction de M. S. L'auteur, s'il a publié son livre pour ceux-là surtout qui ne savent pas le bulgare, n'a pas oublié les slavisants et, à leur usage, une table des matières spéciale a été dressée, qui porte l'indication du volume du Sbornik dont les contes ont été tirés. On ne peut regretter qu'une chose, c'est que Mme S. n'ait pas cru devoir donner les mêmes utiles indications pour les légendes qui proviennent d'autres recueils.

Les 99 récits merveilleux que contient ce petit volume ne sont pas classés suivant un ordre rigoureux ; il semble qu'on aurait pu les répartir en trois groupes principaux : 1° Mythes étiologiques et légendes d'origine ; 2° Contes ; 3° Légendes chrétiennes (épisodes de la vie du Christ, des personnages de l'Ancien Testament et des saints). A coup sûr, dans les contes des éléments chrétiens se sont glissés en grand nombre, mais les thèmes qui y sont développés sont antérieurs au christianisme et quelques-uns d'entre eux ont une couleur mythologique encore très aisément reconnaissable. Dans les légendes proprement chrétiennes, apparaissent aussi et en grand nombre des épisodes où revivent des croyances polythéistes ou animistes, mais le cadre où se déroulent ces événements est fourni par les Écritures ou par l'hagiographie traditionnelle.

Voici la liste de ces récits mythiques et légendaires :

I. — 1° La création du ciel et des étoiles, p. 1. 2° Le soleil et la lune, p. 4. 3° La voie lactée, p. 5. 4° et 5° La création du ciel et de la terre, p. 5 et 6. 6° Pourquoi le soleil ne s'est pas marié, p. 7. 7° Les noces du soleil, p. 9. 8° La terre, p. 11. 9° L'origine des montagnes, p. 11. 10° Les tremblements de terre, p. 12. 11° et 12° L'origine des chiens, p. 12 et 13. 13° Le chien et le chat, p. 14. 14° L'origine des souris et du chat, p. 14. 15° L'origine de l'ours, p. 15. 16° L'origine de l'ours, du singe et du rossignol, p. 17. 17° Le bœuf et la fourmi, p. 19. 18° Pourquoi le loup ne s'attaque pas au bœuf, p. 21. 19° L'origine du diable et de l'araignée, p. 23. 20° L'origine des poux et des puces, p. 24. 21° Le raisin, p. 25. 22° Pourquoi l'enfant est-il le seul parmi les petits des animaux qui ne sache pas marcher à sa naissance, p. 26. 23° Les géants et les premières races d'hommes, p. 27. 24° et 25° Les remaniements faits par Dieu dans sa création de l'homme, p. 29 et 31. 26° La femme créée avec la queue du diable, p. 32. 27° L'ange gardien et le diable, p. 33. 28° Les âges de la vie humaine, p. 36. 29° Les ongles, p. 39. 30° L'origine des diverses classes sociales, (Dieu en visite chez Ève), p. 52. 31° La science du labourage enseignée par Dieu, p. 55. 32° Le Seigneur châtie l'orgueil de la femme qui

ochins que c'est lui qui lui a enseigné à tisser, p. 36. 33° L'origine des habitudes des moutons et des bœufs, (Dieu le Père et le berger), p. 58. 34° L'origine des chiens, (Dieu le Père et le berger), p. 60. 35° Pourquoi la mule n'a pas de petits, (la Sainte Vierge maudit la mule et bénit la vache), p. 101. 36° La fuite de la Sainte Vierge et l'origine des sources chaudes, p. 101. 37° La bénédiction donnée par la Sainte Vierge à l'araignée et à la colombe, p. 102. 38° L'origine de la suie, (la Sainte Vierge et la grenouille), p. 111. 39° La bénédiction donnée par Dieu à l'écrevisse, (cette bénédiction fait qu'on peut manger l'écrevisse en carême), p. 114. 40° L'origine des Tziganes, (histoire de saint Grégoire le Théologue), p. 118. 41° L'institution du mariage, p. 127. 42° L'origine de l'hiver, p. 146. 43° Pourquoi l'épi est court, p. 209. 44° Le Seigneur et la femme du bûcheron, (l'invention des voitures), p. 212. 45° La part de chaque nation, p. 285.

II. — 1° Le prophète Élie et le dragon, p. 87, (c'est une variante de la légende de Persée). 2° Saint Élie et les Parques, p. 91. 3° Sainte Mercredi, (c'est une sorte de spectre), p. 126. 4° Les Parques, saint Élie et la jeune femme qui fit présent à son mari de la moitié de sa vie, p. 148. 5° Saint Michel, ange de la mort, p. 174. Qui est le plus juste en ce monde ? p. 180. L'archange saint Michel, p. 183. La mort, p. 188, (c'est le thème de la justice de la Mort et le conte de l'homme qui a la Mort pour parrain). 6° Le berger, son fils et l'archange, (histoire d'une jeune fille délivrée d'un mauvais esprit et de l'extermination de deux génies malfaisants, gardiens d'un trésor). 7° Le jeune homme et Dieu le Père, p. 232. Où distribue-t-on les destinées ? p. 239. Histoire du pauvre homme qui alla questionner Dieu sur son sort, p. 249 (c'est le thème du voyage vers le soleil, mêlé à celui de la distribution des destinées). 8° Les trois frères et le vieillard, p. 255, (la récompense de la reconnaissance)

III. — 1° Le péché originel, p. 40. 2° Adam et Ève chassés du ciel, p. 43. Adam et Ève chassés du Paradis, p. 48. 3° L'arbre de la croix, (la tête d'Adam et la croix du Christ), p. 62. 4° Loth et la croix du Christ, p. 67. 5° Le patriarche Noé, p. 75. 6° Le roi David et le roi Salomon (la vertu et la vie future), p. 78. 7° Salomon suspendu dans un panier par une femme, p. 82. 8° Le sage Salomon descendant au fond de la mer dans une bouteille, p. 84. 9° Saint Jean le décapité, p. 97. 10° Le Christ, élève d'un teinturier, p. 103. 11° Le Christ et les douze apôtres, (histoire du bonhomme Misère), p. 106. 12° Le juge juste, (saint Jean Chrysostôme), p. 115. 13° Saint Spiridion et le pauvre (les pantoufles du saint pèsent plus que toutes les richesses d'un riche, qui se voit ainsi contraint de doter les filles du pauvre), p. 123. 14° Saint Triphon (il se coupe le nez involontairement, en punition de la faute qu'il a commise en remarquant la blancheur des pieds de la Vierge, sa sœur), p. 125. 15° Saint Nicolas et la cape du berger, p. 129. 16° Saint Alexis, p. 132. 17° Saint Élie et les hommes (folie des hommes qui croient mieux savoir que Dieu ce qui est de leur intérêt), p. 134. 18° Saint Pierre et le pauvre (même thème combiné avec celui de l'origine de l'hiver), p. 137. 19° Jésus et son ange, (sagesse et justice de Dieu qui

règnent sous les injustices apparentes), p. 151. L'ange qui tire une pierre de la mer, p. 155. Saint Jean, la Providence, p. 156. La Providence, p. 160. Le Christ et le paresseux sous un poirier, p. 240. Le saint qui fit amitié avec Dieu, p. 214. Dieu le Père, l'ascète et le pauvre, p. 277 (même thème). 20° Saint Élie et les injustices sur la terre, p. 162; Le moine et l'homme armé, p. 168 (thème de l'ange et l'ermite). 21° Variante populaire de l'histoire de Tobie, p. 194. 22° Le mendiant (le bon Dieu) et la pauvre femme, p. 213. 23° Le pauvre, saint Élie et l'âne, (châtiment de ceux qui envient les autres), p. 219. 24° Le châtiment des péchés (forme morale et chrétienne d'un conte qui appartient au cycle des voyages vers le soleil), p. 220. 25° Quel est le plus grand péché en ce monde ? (histoire du tison planté qui reverdit. Le plus grand péché est de rompre les fiançailles de ceux qui s'aiment), p. 22. 26° Le bon prêtre, l'ange et la souris (légende relative à l'Eucharistie), p. 231. 27° L'homme qui a vu le paradis et l'enfer, (il n'y a en paradis que des Bulgares orthodoxes), p. 260. 28° L'ermite et le brigand, p. 263. 29° Dieu rend dix fois ce qu'on lui donne, p. 269. 30° Le berger juste, (la puissance de la prière intérieure et sa supériorité sur les cérémonies), p. 270. 31° Le sage vieillard (la vertu de l'aumône), p. 273. 32° Dieu le Père et les deux prêtres (la présomption punie), p. 281.

L. Marillier.

Prince Emmanuel de Broglie. — **Les Saints**. — *Saint Vincent de Paul*. — Paris, Victor Lecoffre, 1 vol. in-12, 234 pages.

Sous ce titre général : *Les Saints*, la librairie Lecoffre publie une série d'études hagiographiques écrites par des catholiques éminents, qui sont aussi des historiens consciencieux et de remarquables écrivains. M. Henri Joly dirige cette publication. Il est reconnaissable que la collection des *Grands écrivains français* (Hachette) a inspiré l'idée de la collection des *Saints*, et qu'elle lui sert de modèle. L'histoire et même le culte des héros de la religion n'ont qu'à y gagner.

C'est ainsi qu'en retirant de la nuée merveilleuse la noble et bonne figure de Vincent de Paul, et en la plaçant tout simplement dans la réalité historique, M. Emmanuel de Broglie a fait un livre de vérité et, par suite, de haute éducation morale. Pas de récits de miracles. A peine une mention (et seulement pour louer la naïve sincérité du « saint ») de cette vision des globes qui fit paraître à Vincent de Paul, selon son dire, un « premier globe » qui était « l'âme de notre digne Mère » (Jeanne de Chantal), un « deuxième globe » qui était « l'âme de notre bienheureux Père » (François de Sales), et un autre qui était « l'essence divine » et dans lequel les deux premiers « allèrent se joindre et se répandirent ». Mais les grands actes d'apostolat chrétien et de dévouement social, le rôle politique toujours avisé et sage de Vincent de Paul, nous sont exactement rapportés, sans l'emphase ordinaire des panégyriques d'Église et

même avec une très libre critique. Le « saint » nous est surtout présenté comme un homme de bien, en sa charité pleine de bonhomie, et comme un homme d'action, en son savoir-faire merveilleusement pratique. Il est plus près de nous, plus imitable. C'est bien « Monsieur Vincent », qui eut affaire aux Gondi et particulièrement au cardinal de Retz, à Louis XIII, à Anne d'Autriche, à Richelieu, à Mazarin, à Bossuet. Il faut savoir gré à M. Emmanuel de Broglie d'avoir quelque peu changé le ton de l'hagiographie et d'avoir moins fait, en somme, œuvre d'hagiographe qu'œuvre d'historien.

Ces travaux de la collection des *Saints* ne prétendent pas à la recherche et aux découvertes érudites. Pourtant on peut noter, dans le *Saint Vincent de Paul*, les passages où M. de Broglie attribue à son saint l'idée (p. 67) de l'hospitalité de nuit et de l'hospitalité par le travail d'ateliers, celle (p. 154) des petites feuilles pour réclame de charité et d'une gazette périodique qui s'appela le *Magasin charitable*, celle (p. 155) des potages économiques, enfin celle (p. 156) des Sociétés de salubrité publique ou « *Compagnies d'assaut* ». D'où il résulte que Vincent de Paul fut, plus encore qu'on n'a pensé, un pratique bienfaiteur social.

V. Charbonnel.

E. Récéjac. — **Essai sur les fondements de la connaissance mystique**. — Paris, F. Alcan, 1897, in-8, 306 pages.

Ce très intéressant Essai ne rentre qu'à demi dans le cadre de la *Revue*. M. Récéjac n'a point en effet entendu faire œuvre d'historien, mais de métaphysicien et de critique. Ce qu'il tente de déterminer, c'est non pas comment a pu se former dans les âmes la croyance à la possibilité d'une communication directe avec l'Absolu, d'une sorte de communion intellectuelle avec le Divin, mais quelle valeur logique il faut attribuer aux connaissances qu'engendre en nous l'expérience mystique; il n'apporte pas à l'histoire des doctrines mystiques de contributions originales et il ne nous fait pas pénétrer plus avant dans l'intelligence du mécanisme si curieux de l'imagination et de la sensibilité, de ceux qui ont eu conscience de vivre dans l'immédiate société de Dieu, mais il cherche à montrer quels enseignements féconds porte en elle cette illumination intérieure où nous amène l'effort généreux de notre liberté, séduite et entraînée par la contemplation de l'idée du Bien. Une première et évidente conséquence de l'attitude prise par M. Récéjac, c'est qu'il n'a guère étudié, encore qu'il soit très informé de l'existence des autres, que les formes supérieures du mysticisme; il y a chez lui une tendance marquée à identifier l'une avec l'autre deux notions qui, bien qu'elles aient entre elles des affinités, demeurent distinctes et ne se recouvrent point, celle de l'Absolu et celle du Divin. Le concept de l'Infini est un concept métaphysique qui ne s'est introduit qu'après coup dans la représentation que l'homme se faisait des dieux, postérieurement même sans doute à

l'époque, cependant relativement récente, où des idées morales sont venues donner aux mythes religieux et aux cultes successivement signification et une portée qu'ils n'avaient pas jusque-là. Mais c'est dans la conscience de l'homme religieux d'aujourd'hui, je dirais bien même du philosophe pieux, que M. R. s'est placé pour étudier l'expérience mystique, et « l'ami de Dieu » dont il analyse la pensée a traversé la Critique de Kant et l'agnosticisme spencérien. Aussi ne faut-il point s'étonner que contrairement aux plus illustres théoriciens du mysticisme, de Philon à Schelling, il rejette formellement l'existence d'une intuition intellectuelle, comparable à l'intuition sensible ; nous ne connaissons rien que dans l'espace et le temps et les catégories de l'entendement ne s'appliquent qu'aux perceptions qu'éveillent dans notre esprit les excitations sensibles, ce sont là choses que, pour M. Récéjac, Kant a définitivement établies et en dehors desquelles, il n'y a place que pour de vaines rêveries. Aussi la « connaissance » mystique n'est-elle point à proprement parler une connaissance, elle n'est en effet ni « intuitive », ni « conceptuelle ». C'est une expérience, un acte pur de la Liberté, qui se saisit elle-même dans le désintéressement et le sacrifice et affirme l'Absolu par cette élévation morale où le moi se sépare de lui-même et s'oppose à lui-même, en contradiction apparente avec toutes les lois qui régissent la réalité phénoménale. La véritable formule de la connaissance mystique, c'est la formule célèbre de Pascal : « Dieu sensible au cœur. » Sans cette affirmation mystique de l'Absolu, tout s'écroule, même la science positive ; il faut en effet par une sorte d'obligation logique ramener l'universel, c'est-à-dire le scientifique, au nécessaire et le nécessaire lui-même au Bien, or le Bien ne peut être conçu au moyen des catégories. Pour le mystique, Dieu, c'est en réalité l'ensemble des premiers principes, que le cœur sent, mais dont la synthèse ne peut se faire que symboliquement. Cette expérience mystique revêt, lorsque la conscience de la présence du Divin atteint son extrême intensité, en d'autres termes, lorsque le moi intelligible, la pure liberté s'affranchit, dans le complet désintéressement, des entraves de la pensée empirique normale, la forme de l'inspiration. L'inspiration se réduit en fait à l'évocation, dans l'âme de l'homme religieux, de représentations analogiques de l'Absolu, c'est-à-dire de symboles ; la connaissance mystique, c'est donc l'œuvre de l'imagination, secondée par *l'affirmation* libre de la Liberté, qui se veut elle-même en voulant le Bien. Les symboles sont ainsi le seul mode d'expression, soit pour celui qui en est le sujet, soit pour les autres, de l'expérience mystique. Pris en lui-même et débarrassé de toute enveloppe symbolique, l'acte mystique est intraduisible et dans la conscience même du saint, il ne saurait être représenté. C'est sur les symboles que s'exerce alors la pensée discursive et la dogmatique à laquelle aboutit le mysticisme n'est que l'intellectualisation des représentations imaginatives que des sentiments d'amour ont éveillées dans les âmes. Lorsque l'imagination mystique atteint une extrême puissance, un réel dédoublement se produit dans l'âme de l'homme qui sent Dieu en son cœur ; et dès lors apparaissent des phé-

nomènes comme les songes et les voix prophétiques, les stigmates, l'extase, où se manifeste toute la transcendance de la Liberté par rapport au moi empirique, mais qui demeurent pleinement subjectifs, et ne pourraient revêtir, qu'en perdant leur caractère moral, une sorte de réalité et de solidité objectives. Résumée en une seule phrase, la théorie exposée par M. Récéjac, se ramène à affirmer que la connaissance mystique est morale en son fond, symbolique en sa forme.

Tous les philosophes et les théologiens liront avec profit ce livre où des pensées vigoureuses et personnelles, plus encore qu'originales, sont exprimées en une langue claire et ferme et où le sentiment religieux le plus vif s'unit à un sens très profond des droits de la critique et du rôle de la science dans la vie intellectuelle de notre temps. On sera frappé des analogies qui existent sur plus d'un point entre les idées défendues par M. Récéjac, et celles qu'exposait naguère dans un livre magistral, M. Sabatier.

L. Marillier.

A. de Rochas. — **Recueil de documents relatifs à la lévitation du corps humain**. — Paris, P.-G. Leymarie, 1897, in-8, 110 pages.

M. de Rochas a réuni dans cette brochure un certain nombre de textes, empruntés à des sources très diverses et de valeur fort inégale, où sont rapportés des cas de soulèvement du sol ou d'ascension du corps humain dans les airs. Il a divisé en cinq chapitres cet opuscule : dans le premier, (cas empruntés à l'Orient), on trouvera, côte à côte, avec une légende bouddhique, la poétique histoire de Nala et Damayanti et le texte classique de Philostrate sur les sages de l'Inde, des récits merveilleux puisés dans les œuvres de M. Jacolliot et les articles publiés dans le *Theosophist* ; dans le second sont groupées avec quelques légendes de l'antiquité classique, un certain nombre d'anecdotes empruntées à l'histoire de la possession démoniaque et de la sorcellerie. Le troisième chapitre, (cas empruntés aux hagiographes), se compose essentiellement d'une très longue citation de la *Mystique divine* de l'abbé Ribet (vol. II, chap. xxxii) et d'une liste des saints, dont les lévitations miraculeuses sont rapportées par les Bollandistes. Le quatrième chapitre, (cas contemporains en Occident), renferme les observations du magnétiseur Lafontaine et du Dr Cyriax, de Berlin, le récit des lévitations du médium Home, de M. Stainton Moses, de M. D. Mac Nab et d'un ancien élève de l'École polytechnique, la description des expériences faites sur Eusapia Paladino et de deux séances de lévitation qui ont eu lieu à Rome en 1893. Dans le cinquième et dernier chapitre, M. de R., sans tenter une explication personnelle des phénomènes dont il a groupé dans cette brochure un certain nombre de cas qu'il tient pour authentiques, rapporte les diverses théories qui ont été proposées pour en rendre compte, et insiste sur

les rapprochements qu'on a cherché à établir entre les faits de cet ordre et les phénomènes électriques.

Il conclut par ces paroles de Lord Kelvin : « La science est tenue, par l'éternelle loi de l'honneur, à regarder en face et sans crainte tout problème qui peut franchement se présenter à elle ». Cela est fort bien dit, mais encore faut-il que les faits à expliquer aient une existence réelle, et une plus rigoureuse critique des textes ne serait pas inutile pour l'établir.

La liste des lévitations miraculeuses dressée par M. de R. et qui renvoie avec des références précises aux Bollandistes rendra service à ceux qui voudraient étudier de plus près ce curieux chapitre de l'hagiographie légendaire.

L. Marillier.

J.-B. Marcaggi. — **Les chants de la Mort et de la Vendetta de la Corse,** publiés avec la traduction, une Introduction et des Notes, par —. — Paris, Perrin et Cie, 1898, In-12, 350 pages.

MM. Tomasso et Fée ont publié l'un, en 1841[1], l'autre en 1850[2], un grand nombre de *voceri* corses, que M. F. Ortoli[3] a reproduits en partie dans son ouvrage paru en 1887, avec quelques pièces empruntées à d'autres sources[4]. M. Marcaggi dans ce nouveau recueil a réuni quelques-uns des exemplaires les plus typiques de ces poèmes funèbres, improvisés auprès de la table, où est étendu le cadavre du défunt, par quelqu'une des femmes de sa parenté ; la plupart des morceaux qu'il a admis dans son livre ont été empruntés à ses devanciers, mais il en a donné une traduction nouvelle et les a enrichis de commentaires et de notes, que sa connaissance familière des choses de la Corse rend précieux. Le recueil se divise en deux parties : la première (p. 59-161) comprend 12 « *lamenti* sur des personnes décédées de mort naturelle », la seconde, 12 « *voceri* sur des personnes qui ont succombé à une mort violente ». Dans un appendice, M. Marcaggi a inséré à titre de pièces de comparaison quelques poésies populaires d'un autre caractère, *berceuses*, *sérénades*, *lamenti* composés par des bandits sur les malheurs qui ont signalé leur existence et les ont contraints à prendre le maquis.

Il a donné à la fin de son livre les airs sur lesquels sont chantés quelques-uns des poèmes qu'il a publiés ; ces mélodies ont été transcrites par M. J. Tessarech. Dans l'Introduction qu'il a mise en tête de son volume, M. M., après avoir sommairement indiqué l'histoire des études relatives à la littérature populaire de la Corse et tracé une rapide esquisse du caractère et des mœurs de ses compatriotes, donne quelques détails sur les pratiques rituelles en usage au

1) *Canti popolari Toscani, Corsi, Illirici, Greci.*
2) *Chants populaires de la Corse.*
3) Les *voceri de l'île de Corse.*
4) Cf. *Mélusine*, III, 407.

moment des funérailles, les manifestations cérémonielles de douleur auxquelles sont astreintes les femmes de la parenté et les amies même du mort ou de la morte, les veillées et les collations funéraires, les lamentations, les chants et les gesticulations prescrits par la coutume, les banquets funèbres. Il consacre la seconde partie de son introduction à l'indication de rapprochements, qui n'étaient peut-être pas très nécessaires, entre les coutumes qu'il a décrites et celles d'autres peuples aryens, et à l'exposé de considérations sur l'origine des habitants de la Corse. M. M. aurait pu se montrer plus sévère sur le choix des sources qu'il cite, ne pas renvoyer par exemple aux poèmes d'Ossian comme à un texte authentique et faisant autorité, et emprunter à des ouvrages d'un caractère plus scientifique que ceux de M. du Cleuziou les quelques faits relatifs à l'Inde, à l'Égypte et aux peuples celtiques auxquels il a cru nécessaire de donner place dans son avant-propos. Il faut signaler (p. 62 et seq.) la coutume de charger le défunt de messages pour ceux qui sont morts avant lui, la tendance à personnifier la mort et à se la représenter comme une sorte de démon méchant, (l'idée que c'est Dieu qui rappelle à lui les âmes, qu'il est le distributeur souverain de la vie et de la mort n'apparaît pas), la conception, non pas universelle, mais assez fréquente cependant, de l'autre monde comme d'un lieu de tristesse, d'où sont bannies les joies de l'existence terrestre.

L. Marillier.

REVUE DES PÉRIODIQUES

ISLAM

Athenaeum, nº 3623, 3 avril 1897. — C. R. de l'édition d'Arnold, *The preaching of Islam*. L'auteur de l'article, après des éloges donnés à l'érudition de M. A., fait sur sa thèse les plus sages réserves, en observant que les traits isolés de tolérance qu'il cite de la part de l'Islam ne peuvent prévaloir contre la masse des faits historiques de persécution et contre l'intolérance musulmane.

Bulletin trimestriel de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran. XXe année, t. XVII, fasc. 72, janvier-mars 1897. — Doutté, *Livres nouveaux sur l'Islam* : De Castries : *L'Islam*. Conclusion : « Des vues souvent neuves et presque toujours heureusement présentées ». L'auteur du compte rendu, tout en ne faisant pas une part suffisante à la critique de cet ouvrage, est au courant des questions qui y sont traitées[1]. — Annonce des *Gnomes de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub*, par M. de Castries, et du *Dictionary of Islam* de Hughes.

Fasc. 73, avril-juin 1897, p. 273-276. — Gaudefroy-Demombynes, *Saints et savants du Maghreb*. Sous ce titre, l'auteur commence, d'après les traditions locales et les sources écrites, un supplément aux travaux de Bargès, de Brosselard et de Trumelet sur les saints célèbres du Maghreb. Le premier chapitre de Sidi 'l-Medjaci, mort en 741 hég. (1340 de J.-C.), enterré à El-Eubbad, près de Tlemcen, fait bien augurer de cette collection qui sera un précieux appoint pour l'histoire civile et religieuse de l'ouest de l'Algérie et du Maroc. Un second article est consacré au jurisconsulte Es-Sitti, contemporain d'El-Medjaci.

The Imperial and Asiatic Quaterly Review and oriental and colonial Record, IIIe série, t. III, nº 5, janvier 1897. — C. R. d'Arnold, *The preaching of Islam*. — L'auteur de l'article fait justement remarquer le côté faux de la théorie de M. A., à savoir que l'Islam s'est répandu uniquement par la prédication et non par la violence; il aurait pu insister sur la fréquence de ce dernier mode de propagation que nient seuls les esprits prévenus ou mal informés. M. A., et il n'est pas le seul, a subi l'influence des musulmans amis du progrès — il en est quelques-uns — qui s'efforcent de concilier leurs tendances humanitaires avec un dogme et une tradition contradictoires. On a essayé, sous l'empire de cette influence, de considérer le *djihâd*, non comme la guerre

1) L'explication de *Termagant* par *Trismégiste*, en s'appuyant sur la leçon altérée et postérieure de *Tervagant*, est aujourd'hui abandonnée (p. 111, n. 2).

sainte contre les non-musulmans, mais comme la lutte contre les passions. Cette interprétation aurait paru singulière aux croyants de l'époque héroïque qu'il s'agisse de Khâled, de 'Oqbah ou de Moslim. Quoique appuyée sur des traditions, — et on peut invoquer des traditions authentiques même en faveur des thèses les plus contradictoires, — cette doctrine n'apparaît que postérieurement[1] comme une tentative pour donner à l'Islâm ce qui lui manquait à l'origine et en faire une religion de persuasion, non de violence. Elle concorde, du reste, avec le mouvement tendant à rapprocher de plus en plus la légende de Mohammed de celle de Jésus, y compris les miracles qui sont devenus, chez les auteurs comme El-Bousiri, de simples plagiats[2].

IIIe série, t. IV, n° 8, octobre 1897. — C. R. de l'ouvrage de W. Muir, *The Mohammedan controversy and other Indian articles*, par S. H. C'est une intéressant volume où l'historien de Mohammed a rassemblé plusieurs de ses essais parus dans la *Calcutta Review* de 1845-1868, sur la controverse musulmane et chrétienne, soulevée de 1824 à 1845 et sur les sources originales de la biographie de Mohammed. — *The Hamza Alifya*; compte rendu par M. Howell d'un poème composé à la louange du Prophète par un contemporain, Yousof ben Isma'il en-Nabhâni sur le modèle de la qasidah de Harith ben Hilliza et de celle d'El-Bousiri qui porte le même titre. L'auteur de l'article ne paraît pas au courant des travaux récents dont El-Bousiri a été l'objet, et il aurait pu trouver, ailleurs que dans un hémistiche cité par Ibn Châkir, l'auteur du *Fawât el-Oufayât*, la matière d'une comparaison entre le procédé et l'inspiration d'El-Bousiri et ceux de son imitateur. La *Hamziah* du premier a été publiée plusieurs fois[3]. Sa conclusion est que le poète moderne doit être considéré comme très en avance sur son prédécesseur en ce qu'il regarde le Prophète comme la raison d'être de toute la création. Mais cette opinion se trouve déjà dans la *Bordah* d'El-Bousiri (v. 34-42), sans avoir plus de valeur au point de vue scientifique.

Journal asiatique, IXe série, t. IX, n° 3, mai-juin 1897. — MAX VAN BERCHEM, *Épigraphie des Assassins de Syrie*. La secte religieuse, autant que politique, des Assassins (Ismaéliens ou Bâtiniens), n'avait été étudiée jusqu'ici que d'après les témoignages des historiens orthodoxes (toujours suspects) et de quelques-uns des livres de la secte, sauvés comme par miracle; ces documents forment la base des travaux de De Sacy, Hammer, Quatremère, Defrémery, Amari, Salisbury et Guyard. Grâce à des photographies et à des copies fournies par MM. Hartmann, Fossey et Dussaud, et provenant des châteaux occupés en Syrie par les Assassins, M. van Berchem, connu par ses beaux travaux sur

1) Cf. la tradition citée dans mon commentaire de la *Bordah* du *Cheikh el-Bousiri*, Paris, 1894, in-18, p. 21.
2) Cf. le commentaire des vers 31, 60, 66, 68, 69, 73, 86 du même ouvrage.
3) Entre autres dans un recueil de textes, lithographié au Qaire en 1291 hég., p. 37-57.

l'épigraphie arabe d'Égypte, a jeté un nouveau jour sur l'histoire de la secte à l'époque intéressante où, renonçant aux prétentions de Hasan II 'Ala dhikrihi es-salâm, qui se donnait pour l'imâm et le descendant des Fatimites, Hasan III rentrait dans le giron de l'Église musulmane orthodoxe et recevait de Baghdâd des titres officiels : ceux-ci nous sont indiqués par une inscription de son fils (618-653 hég.) 'Ala ed-dounia oua 'd-dîn Mohammed. Ce point d'histoire, marquant une curieuse évolution religieuse, nous est confirmé par une autre inscription du Maître des Assassins de Syrie, représentant du Grand-Maître d'Alamout, Abou 'l-Fotouh Tâdj ed-dounia oua 'd-dîn, qui reçut en 1250, au château de Masyad, la visite de frère Yves, envoyé de saint Louis. Il lui expliqua, comme on le voit par un passage de Joinville (§ 231-234), la théorie du *[illegible]* et des imâms. D'autres inscriptions datent des derniers chefs de la secte, Nedjm ed-Dîn et Chems ed-Dîn, dont le pouvoir fut anéanti par le sultan d'Égypte Beïbars. Les observations que l'étude des titres ont suggérées à M. van Berchem sont capitales tant au point de vue de l'histoire de l'évolution religieuse que de l'histoire politique de la secte ismaïlienne.

IXe série, t. IX, n° 2, septembre-octobre 1897. — G. Delphin, *La philosophie du cheikh Senoussi*. A l'occasion de la très estimable publication, avec traduction, d'un traité du cheikh Es-Senoussi[1] par M. Luciani, M. G. Delphin examine l'œuvre du célèbre théologien. En premier lieu, il conteste qu'Es-Senoussi, chez qui on remarque une certaine connaissance des Évangiles, et en particulier de celui de Jean, l'ait due à un ouvrage d'un de ses contemporains, le prêtre renégat cheikh 'Abd Allah Tordjomân[2], les citations ne concordant pas entre les deux textes. Passant ensuite à la *'Aqîdat es-Soghra*, sorte de manuel scolastique, M. D. rectifie la traduction donnée par M. L. de la définition du jugement rationnel[3] et il étudie l'application des trois catégories du jugement personnel : nécessité, impossibilité et contingence, à Dieu, à l'existence de Dieu et à ses attributs. Il montre, à l'occasion, l'influence exercée par la philosophie grecque, et sa conclusion, à laquelle on peut s'associer, est que Es-Senoussi a étudié les principaux problèmes théologiques avec un sens philosophique remar-

1) *Petit traité de théologie musulmane*, texte arabe et trad. franç., Alger, 1896, in-16. Je dois remarquer à ce propos que Wolf n'a pas donné que la traduction allemande (*El Senusi's Begriffsentwickelung des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses*. Leipzig, 1848, viii-21-40 pages, in-8). Le texte qu'il y a publié est reproduit d'une édition de Boulaq parue en 1250 hég., corrigée d'après un manuscrit de Dresde. Du reste, Wolf ne savait rien d'Es-Senoussi comme il l'avoue lui-même (*Préface*, p. v-vi : « *Er hat im 9ten Jahrhundert der muhammedanischen Aera (im 15ten der Christ) gelebt, doch wo? Kann ich nicht angeben da mir darüber alle Nachrichten fehlen* ».

2) La traduction a été publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XII, 1885, sous le titre de *Le Présent de l'homme lettré*.

3) La rectification proposée par M. Delphin à la traduction de M. Luciani : ma'nawiyya ayant le sens d'*idéaux* existe déjà dans Wolf. Cf. la note de la page 4 de la traduction.

instable, ne s'en tenant pas seulement aux mots comme beaucoup (M. Delphin aurait pu dire presque, tous en ce qui concerne les orthodoxes) de ses contemporains.

Literarisches Centralblatt, 1897, n° 2. — I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*. C. R. par C. F. S. d'une des dernières publications du savant collaborateur à la *Revue de l'Histoire des Religions*. Les éloges les plus mérités sont donnés à ce volume dont la troisième partie, relative à la *sakina*, a paru ici même et se trouve en rapport avec l'histoire religieuse musulmane.

Revue africaine, XLIe année, 2e et 3e trimestres 1897. — Dans le *Bulletin* signé E. F. on trouve une annonce, sans une ligne de critique, des deux ouvrages de M. de Castries : *Les gnômes de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub* et *l'Islam*. L'auteur de cette annonce a négligé de relever les lacunes et les erreurs qui se trouvent dans ce dernier volume et paraît ignorer que des travaux de valeur sur la connaissance de l'Islam en Occident au moyen âge avaient paru bien avant le chapitre incomplet que M. de Castries a consacré à ce sujet (cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril 1896, p. 231-233).

Revue critique, XXXIe année, t. II, 1897, n° 31. — Arnold, *The preaching of Islam*. C. R. par B. A. Exposé du plan du livre avec des réserves plutôt indiquées qu'exposées sur la valeur des théories du professeur d'Aligarh.

Zapiski vostochnago otdieleniia imperatorskago russkago arkheologitcheskago obchtchestva, t. IX, fasc. I-IV, 1896 (paru en 1897). — Harkavi, *Utverjdenie musulman ob upominanii Mukhammeda v Piatiknijii Moiseia*, p. 199-205. L'auteur passe en revue les diverses autorités, d'après lesquelles le Prophète serait cité dans la Torah sous le nom de Mohammed (et dans l'Évangile, sous celui d'Ahmed). Cette dernière prétention a été étudiée à diverses reprises : pour la première, M. Harkavi, commençant par Ibn 'Abbâs à qui le hadith est attribué, pour finir par le renégat cheikh 'Abd Allah Terdjemân, conclut que les efforts tentés par Rösch pour retrouver ce nom sont inutiles : c'est une combinaison de quelques mots de commentaires hébreux, dus peut-être à des Juifs du sud de l'Arabie.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, t. LI, 1897, 2e fasc. — Goldziher, *Gesetzliche Bestimmungen über Kunja-namen im Islâm*. A l'origine Mohammed changeait volontiers les noms portés au temps du paganisme par les nouveaux convertis : cet exemple fut suivi dans les premiers temps de l'Islâm ; mais ces changements ne s'appliquaient uniquement qu'au nom, et non au prénom tiré d'un lien de parenté (*kounya*) : on cite cependant le fait de 'Omar reprenant le porteur du prénom Abou 'Isa (père de Jésus), sous prétexte que Jésus n'avait pas de père. Les noms et prénoms d'un musulman ne doivent rien contenir de contraire à l'Islâm. Cependant cette règle souleva des difficultés que les théologiens essayèrent d'accommoder de leur mieux.

D'autres prescrivent d'un hadîth du Prophète où il recommandait aux musulmans d'employer son nom, mais non son *kounya*. Or cette prescription fut violée par l'emploi fréquent du prénom d'Abou 'l-Qâsim (*kounya* du Prophète d'après un fils mort en bas-âge). Les théologiens se tirèrent de cette difficulté en reconnaissant que le Prophète avait voulu défendre d'employer à la fois son nom et son surnom (Abou 'l-Qâsim Mohammed). L'auteur examine ensuite un prétendu hadîth, reposant sur l'autorité d'Abou Horaïrah et défendant au nom du Prophète l'emploi du diminutif dans les noms. On doit l'entendre des diminutifs employés en manière de dérision ; les noms formés avec les diminutifs en *oun* sont encore assez nombreux[1]. Cet article où l'on retrouve la précision et la sûreté d'information de notre confrère de Pest montre jusqu'à quelles minuties la religion musulmane, dont on admire d'ordinaire la simplicité, a poussé ses prescriptions.

René Basset.

1) Ce n'est pas seulement en Orient, mais en Occident qu'on les rencontre fréquemment : Khalloun, Khaldoun, 'Abdoun, Zeïdoun, Badroun, Lebboun, Hafsoun, Haroun, Ouachboun, et un féminin Nazhoun, nom d'une poétesse arabe d'Espagne. En berbère, on trouve cette terminaison *oun* et même *ouch* (généralement péjorative en arabe) : *thamd'a*, mare, *amd'oun*, *thamd'ount*; *ak'moum*, bec, *thak'moum'ht*, petite bouche (zouaoua). Cette formation du diminutif est du reste exceptionnelle en berbère.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Notre dernière livraison ne contenant pas de Chronique, nous n'avons pu achever le tableau, comme nous avons coutume de le dresser chaque année, des enseignements relatifs à l'histoire religieuse qui se donnent dans les Facultés et Écoles de Paris pendant l'année scolaire 1897-1898.

Déjà nous avons signalé les conférences de la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études (t. XXXVI, p. 293 et suiv.).

Dans la *Section des Sciences historiques et philologiques* nos études sont directement intéressées aux conférences suivantes : Recherches sur les manuscrits de saint Basile, par M. *Desrousseaux* ; — Épigraphie chrétienne, textes de la Gaule, de l'Afrique et de l'Italie, par M. *Héron de Villefosse* ; — Études critiques sur les vies des saints mérovingiens, par M. *G. Monod* ; — Études sur les principales règles monastiques du XIIIe siècle, par M. *Roy* ; — La Corinthie et l'Argolide d'après Pausanias, par M. *Victor Bérard* ; — Explication de textes tirés de l'Avesta, par M. *A. Meillet* ; — Explication du livre du prophète Ésaïe, par M. *A. Carrière* ; — Explication de textes assyriens, par M. *Scheil* ; — Antiquités orientales, Archéologie hébraïque, Inscriptions de Palmyre, étudiées par M. *Clermont-Ganneau* ; — Déchiffrement de textes hiéroglyphiques faciles des XIIe et XIIIe dynasties et étude de textes hiératiques faciles, par M. *Maspero*.

Au *Collège de France* nous extrayons du programme les données suivantes : M. *Albert Réville* étudie les Péripéties et l'esprit des luttes engagées entre l'Islamisme et l'Église chrétienne pendant la période des Croisades ; — M. *Foucart*, les Antiquités religieuses de l'Attique ; — M. *Clermont-Ganneau*, les Inscriptions araméennes de Syrie et d'Arabie, surtout les Inscriptions nabatéennes ; le même professeur traite aussi de divers monuments sémitiques récemment découverts ; — M. *Maspero* étudie des Textes relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte ainsi que l'Histoire des plus anciennes dynasties égyptiennes ; — M. *Jules Oppert* déchiffre les Tablettes de Tell-el-Amarnah ; — M. *Philippe Berger* expose l'Histoire de David ; — M. *Houdas* explique le Livre des chansons (Kitab el-Aghany) et parle de l'Histoire et de la poésie anté-islamiques ; — M. *Rubens Duval* explique le Poème sur Joseph attribué à saint Éphrem ; — M. *Foucher* traite de l'influence de l'art antique sur l'art bouddhique ; — M. *Bergson* expose la psychologie de Plotin et commente la quatrième Ennéade ;

— M. *Thamin* fait l'histoire de la philosophie morale en France dans la première moitié du XVIIIe siècle ; — M. *Chuquet* explique le Nibelungenlied.

A la *Faculté des Lettres* l'histoire religieuse n'est directement intéressée qu'à l'explication des textes sanscrits religieux de M. V. *Henry*.

A la *Faculté de théologie protestante* les cours relatifs à l'histoire religieuse sont ceux de : M. *Ménégoz* sur l'Épître de saint Paul aux Romains ; — de M. *Adolphe Lods* sur l'Histoire littéraire du peuple d'Israël et sur le Livre des Juges ; — de M. *Stapfer* sur les Épîtres catholiques ; — de M. *Bonet-Maury* sur l'Histoire de l'Église au XVIIIe siècle et sur le Protestantisme dans les pays slaves ; — de M. *Samuel Berger* sur l'Histoire de l'Église depuis le Ve siècle ; — de M. *Jean Réville* sur l'Histoire de la littérature chrétienne latine au IVe siècle et sur les Fragments conservés des livres de l'empereur Julien contre les chrétiens.

⁂

Fouilles à Abydos. — Notre collaborateur, M. *Amélineau*, au cours des fouilles qu'il poursuit depuis plusieurs années à Abydos, a dégagé cet hiver de magnifiques tombeaux qui compteront désormais parmi les monuments les plus précieux que l'Égypte nous ait conservés, soit par leur extrême antiquité, soit par leur état de conservation. M. Amélineau est convaincu d'avoir retrouvé les tombeaux d'Osiris, de Set et d'Horus et voit dans ce fait capital la confirmation de la thèse déjà émise par lui à l'occasion de ses fouilles de l'année dernière, savoir la réalité historique des dynasties dites divines en Égypte. Cet evhémérisme ne laisse pas de provoquer les doutes les plus graves dans l'esprit des historiens familiarisés avec les choses d'Égypte et avec les données générales de l'histoire des religions. Il convient donc de n'accepter que sous réserve d'un contrôle ultérieur les conclusions que M. Amélineau a tirées de ses découvertes ; ce contrôle ne sera possible que lorsque les égyptologues auront à leur disposition des reproductions exactes des monuments et de leurs inscriptions. Mais quelles que soient les données historiques attestées par ces monuments, il est incontestable que les découvertes de M. Amélineau sont parmi les plus importantes et les plus intéressantes qui aient été faites au cours des dernières années. Il n'aura pas perdu ses peines et ceux qui subventionnent ces fouilles auront bien mérité de la science et de leur pays.

⁂

De quelques publications récentes. — 1° *Annales du Musée Guimet*. — Nous avons reçu les deuxième et troisième parties du tome vingt-sixième. La première renfermait, on se le rappelle, une étude de M. le colonel *Chaillé-Long-Bey* sur la Corée. C'est encore à la Corée que se rapporte le second fascicule : *Guide pour rendre propice l'étoile qui garde chaque homme et pour connaître les destinées de l'année*, traduit du coréen par *Hong-Tyong-Ou* et *Henri Chevalier*. Ce traité d'astrologie et de divination est, paraît-il, très répandu en Corée,

L'interprétation des courtes sentences, détachées les unes des autres, qui constituent ce texte, mal écrit et dénué de toute orthographe comme les textes coréens en général, a offert de grandes difficultés à M. Henri Chevalier, d'autant plus que toute espèce de bon sens et de logique en est absente. C'est le plus complet galimatias d'absurdités que l'on puisse imaginer, mais il apporte néanmoins quelques renseignements soit sur la divination, soit sur les bodhisattvas, soit sur le zodiaque des Coréens. — M. Chevalier nous rappelle que les Coréens sont très superstitieux ; les procédés pour connaître l'avenir sont innombrables, et les sorciers, s'ils sont les gens les plus méprisés, sont aussi les plus riches du royaume. Les lettrés recourent plus volontiers à la divination par le I-king et la lecture des lignes de la main ou du pied. Les méthodes qui touchent aux croyances bouddhistes ou taoïstes sont abandonnées aux femmes et au bas peuple. Les règles énoncées dans ce texte sont celles : des étoiles, de l'âge, des fermetures, des cinq éléments, des trois calamités, pour jeter les bois, les influences des démons sur les maladies pendant le cycle, les règles des points cardinaux et des trois terrains.

Le troisième fascicule est un beau volume de 62 p. et XXV planches in-4° intitulé : *L'exploration des ruines d'Antinoé et la découverte d'un temple de Ramsès II enclos dans l'enceinte de la ville d'Hadrien*, par *Al. Gayet*. On sait comment Antinoé fut embellie par Adrien de somptueux monuments en souvenir de son favori Antinoüs. La *Commission d'Égypte*, au commencement du siècle, avait reconnu et fait dégager en partie les monuments gréco-romains de la ville impériale ; puis l'oubli s'était fait autour d'Antinoé et les déprédations avaient détruit l'œuvre même que les premières recherches scientifiques avaient mise à jour. L'empereur Adrien avait-il construit la ville de toutes pièces ou l'avait-il adossée à une ancienne cité égyptienne ? On ne s'était pas préoccupé de la question. M. Guimet, au cours de ses études sur l'Isis romaine, fut amené à rechercher s'il ne trouverait pas de précieux spécimens du culte occidental et syncrétiste de l'ancienne Isis égyptienne dans cette ville où la fusion des cultes gréco-romains et égyptiens avait dû être particulièrement développée. Il s'entendit avec le Service des antiquités pour faire opérer des fouilles à Antinoé. Elles ne donnèrent pas tout ce que l'on était en droit d'espérer au point de vue qui préoccupait M. Guimet, mais elles révélèrent une superposition de ville romaine sur une ancienne ville égyptienne et de culte égypto-romain sur un ancien culte égyptien, qui mérite d'attirer toute l'attention des historiens. Dans l'enceinte même de la ville romaine on a retrouvé un temple égyptien bâti par Ramsès II, dont les portiques de la cour et la moitié de l'hypostyle sont actuellement dégagés. M. Al. Gayet nous donne dans le présent volume les reproductions des parties découvertes et l'interprétation des tableaux dont leurs colonnades sont revêtues. « Les sculptures, dit-il, sont du meilleur style et rappellent de près celles des grands monuments de Thèbes et d'Abydos. Dans chacun de ces tableaux, Ramsès apparaît procédant aux divers exercices sacerdotaux dont il se trouvait revêtu, considéré comme fils de la divinité, in-

termédiaire direct entre son père et l'homme. Mais, par une anomalie singulière en apparence, cette divinité n'est plus celle que nous montrent ailleurs les autres monuments. « A Antinoé, Amon figure à peine ; les dieux du nord dominent : Sokhar-Assar, Horus, Horkhouti, Anhour, Toum, Isis, Hathor, Iousâas. Or, Iousâas, déesse primitive de An — Héliopolis — et Hathor portent le titre de régentes d'Héliopolis, ce qui se lit : Henti-nou-An. M. Gayet ne met pas en doute qu'Adrien n'ait choisi la localité et le sanctuaire à cause de cette dénomination, parce que ces déesses pouvaient être considérées comme protectrices d'Antinoüs. Seules les fouilles ultérieures permettront de décider si le culte d'Antinoüs fut selon le rite égyptien, mais dès à présent M. Gayet considère le fait comme probable. Il faut féliciter l'auteur de la clarté de son exposition et souhaiter qu'il nous donne bientôt la suite.

*
* *

2° *Théodore Reinach. Josèphe sur Jésus.* M. Théodore Reinach a publié dans la *Revue des Études juives* (t. XXXV, 1897) l'étude, dont il n'avait pu que présenter les conclusions au Congrès des Orientalistes (voir *Revue*, t. XXXVI, p. 259), sur le fameux passage des *Antiquités judaïques* de l'historien Josèphe, relatif à Jésus-Christ. Comme ce passage est, avec un autre de Tacite, le seul témoignage historique non chrétien qui nous soit parvenu de l'antiquité sur Jésus, il a une singulière importance. M. Reinach, d'accord avec un grand nombre de critiques modernes, repousse nettement l'hypothèse d'une interpolation complète. Il montre que d'autres passages de Josèphe impliquent la mention antérieure du nom et de la personnalité de Jésus dans son ouvrage. Mais il n'est pas moins évident que le texte primitif de Josèphe a été fortement remanié par une ou plusieurs mains chrétiennes, entre l'époque d'Origène et celle d'Eusèbe. Voici, d'après M. *R.*, la teneur du texte primitif débarrassé des additions ou modifications chrétiennes : « Vers cette époque apparut Jésus, dit le Christ, habile homme (car c'était un faiseur de miracles), qui prêchait aux hommes avides de nouveautés ; et il séduisit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début (ou : ceux qu'il avait trompés au début) ne cessèrent pas de lui être attachés, et aujourd'hui encore subsiste la secte qui, de lui, a pris le nom de chrétiens. »

M. Reinach admet volontiers qu'en parlant de la séduction exercée par Jésus sur les Hellènes Josèphe se soit rendu coupable d'un anachronisme, attribuant au maître ce qui fut l'œuvre d'une partie des disciples. Mais il insiste beaucoup sur le fait que, d'après Josèphe, la condamnation de Jésus fut prononcée par Pilate, sur la dénonciation de quelques Juifs haut placés de Jérusalem, mais non par le Sanhédrin siégeant d'une façon régulière. Le supplice de la croix, romain et non juif, lui paraît être la confirmation de l'origine romaine de la condamnation. Un tribunal juif, appliquant la loi juive, aurait dû infliger la

peine de la lapidation. C'est donc Rome qui doit porter la responsabilité de la condamnation du Christ et non le peuple juif.

Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de recourir à des argumentations historiques de ce genre pour faire sentir l'iniquité des persécutions dirigées pendant des siècles par les chrétiens contre les juifs. Les chrétiens qui s'en rendent coupables se montrent absolument infidèles à l'enseignement de celui dont ils prétendent être les disciples. Cela suffit pour les juger. Sur le terrain strictement historique l'opinion de M. Théodore Reinach mérite d'être prise en considération. Les conditions de temps et de lieu dans lesquelles se produisit la condamnation de Jésus rendent très invraisemblable qu'elle ait été prononcée en une séance régulière du Sanhédrin ; mais les récits des évangiles et toute la tradition chrétienne primitive ne permettent guère de mettre en doute que Jésus fut livré à Pilate par les principaux membres du Sanhédrin, sans qu'il y ait eu protestation de la part des autres. Ce qu'il y a d'intéressant dans le témoignage que M. Reinach croit pouvoir attribuer à Josèphe, c'est justement qu'il permet de s'expliquer d'une manière plus satisfaisante les singularités de la procédure suivie à l'égard de Jésus d'après les écrivains évangéliques. Le quatrième évangéliste, on le sait, passe même complètement sous silence la comparution devant le Sanhédrin. La principale difficulté, c'est que, si l'hypothèse était exacte, il serait bien invraisemblable que nous ne trouvions nulle part dans les évangiles ou dans la première littérature chrétienne la moindre protestation contre l'illégalité dont la condamnation de Jésus aurait été entachée d'après la loi juive, si elle avait été prononcée dans ces conditions. Nous sommes malheureusement si mal renseignés sur le fonctionnement du Sanhédrin du temps de Jésus que l'on a pu émettre l'avis qu'à cette époque il n'y en avait pas ou qu'en tous cas il ne se réunissait pas. Mais ceci paraît être une exagération dans un autre sens. Si les détails de la procédure nous échappent, le fait central semble bien attesté : c'est que Jésus fut amené à Pilate par les représentants du parti sacerdotal de Jérusalem, sans opposition de la part des pharisiens, et qu'il fut condamné par Pilate, avec ou sans conviction, parce qu'il se refusait à nier qu'il fût le Messie.

∴

M. A. Carrière a publié dans l'*Annuaire*, pour 1898, de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes Études, une courte et intéressante notice sur la fin du chapitre XL du livre IV de l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours, où celui-ci raconte comment les Persarméniens se révoltèrent contre le roi de Perse et demandèrent l'assistance de l'empereur Justin, en l'an 571. M. Carrière montre que Grégoire puisa ses renseignements à bonne source, auprès d'ambassadeurs francs qui revenaient de Constantinople. Cette étude minutieuse tend à rehausser le crédit des anecdotes ou récits relatifs aux choses d'Orient que Grégoire de Tours a mêlés à son histoire.

— M. A. *Bouché-Leclercq* a fait paraître dans la *Revue historique* (novembre-décembre 1897) sous ce titre : *L'astrologie dans le monde romain*, le dernier chapitre du grand ouvrage qu'il va publier prochainement sur l'Astrologie grecque. Nos lecteurs ont eu la primeur du chapitre sur les précurseurs de cette astrologie grecque (voir t. XXXV, p. 178 et suiv.). Le morceau publié par la *Revue historique* offre cet intérêt particulier de nous montrer l'astrologie successivement aux prises avec les philosophes, les empiriques, les moralistes et les chrétiens, sans que ni les uns ni les autres ne réussissent à lui faire perdre son crédit. Chose curieuse! les arguments employés par ces adversaires si différents sont à chaque instant les mêmes. C'est Copernic, c'est Galilée qui, en réduisant la terre à ne plus être qu'une petite planète dans l'espace, ont ruiné l'astrologie, puisque celle-ci repose sur le postulat que la terre est le centre du monde, en vue duquel le reste de l'univers est combiné.

*
* *

Nous avons reçu les leçons d'ouverture prononcées aux séances publiques de rentrée des Facultés de théologie de Paris et de Montauban. A Paris, M. Ad. Lods a parlé de *l'originalité de la prédication des prophètes* et s'est efforcé de montrer, à la lumière des résultats acquis par la critique biblique, que les prophètes d'Israël ont été les véritables fondateurs du monothéisme juif. La conception traditionnelle reconnaît aux prophètes une double tâche : avoir prêché la Loi, avoir prédit la venue du Christ. Ce préjugé rend les écrits prophétiques absolument incompréhensibles. L'étude historique et critique de l'Ancien Testament nous apprend, au contraire, que la Loi juive est le produit d'un travail séculaire en grande partie postérieur aux prophètes et qu'un très petit nombre de passages de leurs écrits sont à proprement parler des prédictions messianiques. La preuve de cette conception historique du développement religieux d'Israël peut être faite, soit en comparant la religion hébraïque telle qu'elle existait avant les prophètes avec la religion des prophètes, soit en demandant aux prophètes eux-mêmes leur témoignage sur le rôle et l'existence de la Loi. M. Lods a suivi la seconde méthode. Avec une grande précision, avec cette fermeté d'analyse qui le caractérise, il montre d'abord les points sur lesquels les prophètes se sentent d'accord avec le passé religieux de leur peuple, ensuite les points sur lesquels ils ont le sentiment d'apporter du nouveau. Or, les prophètes qui ont écrit avant Josias et le Deutéronome (622) ne font jamais une citation de la Loi, n'y renvoient jamais leurs auditeurs, ne parlent même pas d'une Loi de Moïse. Cependant ils accusent constamment leur peuple d'avoir été infidèle à Yahvéh. La croyance à l'exclusivisme de Yahvéh et le caractère moral des exigences de Yahvéh existent avant les prophètes. L'originalité du prophétisme, c'est d'avoir substitué le monothéisme à la monolâtrie, d'avoir jeté les bases de l'universalisme religieux et du culte spirituel.

A Montauban, M. *Westphal* a traité de la *Religion et de la Révélation*. Cette

leçon de pure apologétique n'est pas du ressort de la *Revue de l'Histoire des Religions*, d'autant plus que l'orateur, par une inconséquence étrange de la part d'un professeur qui a fait à la Faculté même de Montauban plusieurs cours sur des religions non chrétiennes, néglige absolument de tenir compte des faits et des enseignements que l'histoire générale des religions apporte au dossier. Les quelques lignes des p. 51 à 53, en effet, sont plutôt un essai pour se débarrasser de ces éléments du problème qu'une appréciation historique de la valeur et de la signification des religions non bibliques.

⁂

L'empereur Trajan dans la mythologie slave. — Sous ce titre M. *Louis Léger* a publié récemment dans Mélusine un curieux travail où il établit, d'après des documents slavons du moyen-âge et d'après des traditions encore conservées dans la péninsule balkanique, que le célèbre empereur avait pris chez les Slaves le rôle d'un être mythique, d'une sorte de demi-dieu. Les textes slavons russes l'identifient à Péroun et à Khors.

J. R.

⁂

M. Aug. Sabatier a publié[1] la conférence qu'il avait faite au Congrès des Sciences religieuses de Stockholm le 2 septembre dernier sur « La Religion et la culture moderne. » On y trouvera, exprimées avec une sobre et pénétrante éloquence, les idées maîtresses du grand et beau livre[2] qui a paru l'hiver dernier et dont l'influence va croissant chaque jour dans les milieux les plus divers. La condition même à laquelle l'obligeaient les circonstances ont donné à la pensée de l'éminent théologien plus de concentration et de force encore et cependant elle est demeurée d'une limpide clarté et semble même s'être illuminée d'une plus jeune et plus vivante lumière. Le conflit existe, nous dit-il, entre les institutions religieuses traditionnelles et l'esprit qui anime à l'heure présente la science et la démocratie. Et cependant, on ne peut renoncer ni à la science, ni à la liberté, ni à la religion. « La science ne suffit pas à diriger la vie, ni à lui donner un sens et un but. Elle ne nous dira jamais, en dehors d'un acte de foi, pourquoi la vie doit être bien vécue.... Mais une religion, devenue totalement étrangère à notre culture, serait étrangère à notre conscience, et c'est l'homme « cultivé » que la religion veut et doit rattacher à Dieu. Concilier notre science et notre foi est la tâche intérieure et sacrée qui s'impose à la conscience de tout homme de pensée libre qui veut être également un homme de profonde moralité. » Il ne s'agit pas de traités de paix, de tolérance réciproque, mais d'une mutuelle pénétration de ces deux puissances maîtresses de l'âme humaine que les circonstances font en apparence antagonistes. Comment y parvenir ?

1) Paris, Fischbacher. In-8, 43 pages.

2) *Esquisse d'une philosophie de la religion fondée sur la psychologie et l'histoire*. Paris, 1897. Ce livre de philosophie religieuse en est arrivé en moins d'un an à sa 4e édition.

Le principe de la « culture » moderne, c'est l'autonomie, c'est-à-dire « la certitude invincible qu'a l'esprit humain, arrivé au degré actuel de son développement, d'avoir en soi la norme de sa vie et de ses pensées ». « La méthode expérimentale n'est qu'une application dans l'ordre des lois et des phénomènes de la nature d'une démonstration pratique de cette autonomie. » Dans la méthode historique et critique ou l'ordre politique et social, notre attachement se manifeste avec une égale énergie à ce même principe, qui apparaît à la conscience moderne comme l'unique fondement de toute rationalité comme de toute moralité humaines.

Le conflit est inévitable avec les Églises dont la foi s'exprime en des dogmes et des institutions qui s'allient au sentiment religieux, qui en est l'âme, des conceptions qui datent du moyen-âge ou de l'antiquité. « Pour maintenir leurs dogmes séculaires, les Églises veulent les superposer et les imposer à la pensée moderne au nom d'une autorité extérieure tenue pour divine ». Or en fait « Dieu ne parle ni ne gouverne jamais en personne ; ce sont toujours des hommes qui définissent les dogmes et créent les institutions ».

Ce conflit, en raison de la constitution particulière de l'Église romaine, de l'infaillibilité doctrinale attribuée à la papauté, de la concentration de tous les pouvoirs dogmatiques, moraux et disciplinaires entre les mains du Souverain Pontife, de la rigidité de la hiérarchie et de l'immutabilité que revendique pour les dogmes et les rites la théologie officiellement enseignée, revêt dans les pays catholiques une acuité plus grande. L'esprit laïque est devenu, en France en particulier, hostile aux idées religieuses, en aversion de la domination cléricale, et malgré des tentatives de conciliation l'opposition demeure entre la foi catholique et la culture moderne.

Dans les sociétés protestantes, l'opposition aussi subsiste entre la religion et l'esprit critique, mais elle est relative et mobile : la société religieuse et la société civile se trouvent là nécessairement entraînées par la même évolution historique. Les réformateurs sans doute n'ont pas proclamé le libre examen : « Ils ne voulaient que substituer à des dogmes faux, des dogmes vrais et également absolus. Mais leur exemple devait être plus fort que leur doctrine » et la foi en vint à ne reposer plus que sur le consentement libre de l'individu. Comme le sujet religieux se modifie sans cesse par le fait même de sa culture, l'expression de sa foi se modifie elle aussi. Et peu à peu, la vieille méthode d'autorité a perdu son crédit dans le sein du protestantisme. Le dogme apparaît comme formé d'un fond d'expérience chrétienne permanent et d'une forme intellectuelle nécessairement imparfaite et variable ; la conséquence c'est que dans la conscience des membres des diverses Églises, nées de la Réforme, se crée graduellement l'idée que les formules traditionnelles n'ont jamais qu'une valeur relative et symbolique.

Dès lors, la conciliation se peut faire dans l'ordre subjectif de la conscience. « Tout ce qui est extérieur dans la religion : dogmes, rites, organisme social, hiérarchie, naît dans le cours de l'histoire et se modifie incessamment par l'histoire ; tout cela tombe sous la juridiction de la critique qui, une fois éveillée, ne saurait

plus abstraits. Mais tout cela n'est que le corps de la religion. Son âme est ailleurs; elle est dans la conscience de l'homme religieux, dans l'expérience intime de la piété. La piété, c'est Dieu sensible au cœur : « L'opposition de la religion et de la science n'est [alors] plus absolue ; elle se ramène à la naturelle diversité des facultés mystiques et des facultés rationnelles ». *Notre* autonomie, par la piété, devient une théo-nomie : mais nous ne cessons pas cependant de dépendre de nous seuls et de notre propre loi, car Dieu nous est intérieur et ne nous commande pas du dehors. Dieu vit en nous et nous en lui et la théo-nomie de la piété chrétienne est une réelle autonomie morale. « Ainsi se trouvent ramenées à une unité organique et vivante la moralité de la culture morale et la piété de la religion éternelle. La science, la morale sociale, la politique, l'art même s'ennoblissent et se purifient par la force divine de la foi et la religion à son tour s'épure par le libre exercice de la pensée et demeure vivante en ne s'isolant pas de ce qui est humain et en perpétuel devenir. Débarrassée de toute superstition, elle dépouille toute intolérance et la diversité de formes et de rites n'empêche plus la communion des âmes. « Dès lors, devenue intérieure et agissant du dedans au dehors, elle ne domine rien, mais pénètre et régénère toutes les activités humaines, car elle est ce sel vivifiant, dont parlait Jésus, et que rien, quand il s'est affadi, ne saurait remplacer. »

L. M.

*
* *

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 1er octobre 1897* : M. *Salomon Reinach* décrit un autel conservé à Mavilly (Côte-d'Or) sur lequel figurent les douze dieux romains. L'une des déesses se voile la face de ses deux mains. Ce doit être Vesta, car d'après un passage d'Ovide il y avait à Albe des statuettes où la déesse était représentée dans cette attitude. M. R. explique ce geste ainsi : Vesta étant déesse du foyer, préserve ses yeux de la fumée. Il rapproche cette représentation du dieu du foyer *Caeculus*, ainsi nommé, paraît-il, parce qu'il clignait des yeux.

— *Séance du 15 octobre* : M. *Paul Tannery* étudie les acceptions successives données au terme *géomancie* chez les Grecs et au moyen âge.

— *Séance du 22 octobre* : M. *Clermont-Ganneau* présente le déchiffrement, la traduction et le commentaire d'une inscription arabe très ancienne, en caractères coufiques, relative à la mosquée d'Omar qui, d'après la chronique arabe d'Eutychius, fut installée dans le vestibule de la *grande basilique de Constantin* à Jérusalem. Le bloc sur lequel figure cette inscription devait faire partie du mur oriental de la basilique. Rapprochant cette découverte des résultats obtenus par lui dans les fouilles de 1873, M. Clermont-Ganneau en déduit des renseignements précieux sur la forme et l'orientation de l'édifice tout entier. La façade était orientée vers l'est et on y accédait par un escalier monumental.

— *Séance du 5 novembre* : M. *Salomon Reinach* lit une lettre de M. Cavvadias qui annonce la découverte d'une inscription fixant à l'an 450 avant Jésus-Christ

la construction du petit temple de la *Victoire Aptère*, par Callicratès, un des architectes du Parthénon, au début du gouvernement de Périclès.

— *Séance publique annuelle du 12 novembre* : M. *Héron de Villefosse*, président, annonce les prix décernés en 1897 et fait connaître les sujets proposés pour les prochains concours. Parmi les sujets proposés pour 1900 nous notons : 1° *Premier prix Bordin* : Étude sur deux commentaires du Coran : le *Tefsir* de Tabari et le *Kashshâf* de Zamakhshari; après avoir indiqué les origines et le caractère de ces deux œuvres, y relever ce qu'elles contiennent d'essentiel, au point de vue de la métaphysique, du droit, de l'histoire, de la grammaire et de la lexicographie, en s'en tenant aux résultats immédiatement applicables à l'interprétation du texte coranique. — 2° *Second prix Bordin* : Étude générale et classement des monuments de l'art dit gréco-bouddhique du nord-ouest de l'Inde; constater les influences occidentales qui s'y manifestent et leur relation avec les monuments de l'Inde intérieure. — 3° *Prix ordinaire* : Étudier la géographie de la Syrie, de la Mésopotamie et des régions voisines d'après les auteurs syriaques, en consultant de préférence les Chroniques, les Actes des martyrs et ceux des conciles nestoriens.

M. *Wallon*, secrétaire perpétuel, a lu une notice historique sur la vie et les travaux scientifiques de M. *Hauréau*.

M. *Salomon Reinach* a lu un mémoire sur le *voile de l'oblation*. La coutume romaine, qui a existé aussi en Grèce, de sacrifier et de prier la tête couverte, ne doit pas être attribuée au désir de préserver contre les distractions du dehors l'attention de l'adorant. Le voile est un signe de consécration à la divinité. On peut suivre le développement de cette idée rituelle à travers toutes les cérémonies religieuses où figure le voile, jusque dans la prise de voile du rituel chrétien.

— *Séance du 19 novembre* : M. *Philippe Berger* signale une *inscription phénicienne*, trouvée à trois mètres sous terre à Avignon et traduite par M. Mayer Lambert. Cette inscription est précieuse pour l'histoire de la colonisation phénicienne en Gaule. C'est l'épitaphe d'une prêtresse mariée, nommée Libequa. Le nom de la déesse qu'elle servait a malheureusement disparu.

M. *Schlumberger* communique un fragment d'un ouvrage que va faire paraître sur *Justinien* et la civilisation byzantine au VIe siècle, M. Diehl, professeur d'histoire à l'Université de Nancy.

— *Séance du 10 décembre* : M. *de Vogüé* présente l'ensemble des soixante-sept textes copiés ou estampés à *Pétra* par les PP. Lagrange et Vincent, notamment dans des sanctuaires situés au dehors de cette localité, taillés dans le rocher en forme de salles avec une niche au fond. L'inscription du sanctuaire dit El-Mer prouve que la statue dressée jadis dans la niche était celle d'un roi divinisé de Nabatène, nommé *Obodath*. Dans le sanctuaire dit El-Madras, on adorait *Dusara*. Les parois sont recouvertes de nombreux proscynèmes, qui apprennent entre autres que Dusara était le dieu de Madras. D'où le nom encore actuel de la grotte.

— *Séance du 17 décembre* : M. *Paul Dissard* signale la découverte, à Coligny (Ain), d'une magnifique statue de bronze, de l'époque gallo-romaine, représentant probablement *Apollon* (ou plutôt Mars, voir séance du 14 janvier 1898), ainsi que de nombreux morceaux ayant appartenu à deux tables de bronze recouvertes d'inscriptions gauloises. Il croit y reconnaître un calendrier par demi-mois lunaires de 14 ou 15 jours. Ces trouvailles ont été déposées au Musée de Lyon.

M. *Charles Bonin*, vice-résident en Indo-Chine, décrit la visite qu'il a faite au tombeau de *Gengis-Khan*, au milieu du désert de Mongolie. Ce tombeau est gardé par des Mongols de l'Ordos. M. Bonin a recueilli de nombreuses légendes relatives au grand conquérant.

— *Séance du 7 janvier 1898* : M. *E. Bourguet*, ancien membre de l'École d'Athènes, montre par l'examen d'une inscription de Delphes (338 et 337 av. J.-C.) que les Phocidiens ont réellement fondu les *offrandes de Crésus* pendant la guerre sacrée, contrairement aux témoignages de Plutarque et de Diodore.

— *Séance du 14 janvier 1898* : M. *Camille Jullian* signale, par l'intermédiaire de M. Héron de Villefosse, un col d'amphore découvert en septembre 1897 sous l'église Saint-Seurin de Bordeaux. Cette amphore, coupée en deux moitiés pour que l'on pût y enfermer le corps d'un enfant, porte une inscription qui permet de l'attribuer au second siècle. Les plus anciens objets chrétiens retrouvés dans ce cimetière de Saint-Seurin ne sont pas antérieurs au ve siècle. L'intérêt principal de ce col d'amphore, c'est qu'il porte une *croix* comme signe de fabrique. M. Jullian, en rapprochant cette amphore d'une pièce conservée au Musée d'Avignon, montre que la croix a été dans l'antiquité païenne une marque industrielle.

M. *Prou* lit un mémoire posthume de M. *Edmond Le Blant* sur les commentaires des livres saints et les artistes chrétiens des premiers siècles (voir la séance suivante).

— *Séance du 21 janvier* : M. *Philippe Berger* fait connaître deux inscriptions grecques des environs de Naplouse : une épitaphe d'une mère et de ses trois filles, dont deux portent des noms juifs (Sara, Malcha); elle se termine par le mot « saulada », probablement l'équivalent de l'hébreu « Schalôm », — la seconde, inscrite sur un fût de colonne, est traduite ainsi par M. Berger : « Courage, ma sœur, car tu es maintenant la belle servante de Coré, fille de Platon; car tu étais [initiée] aux mystères d'Éleusis ». Cette inscription dénote l'extension des *doctrines éleusiniennes* jusqu'en Palestine aux premiers siècles de notre ère.

— *Séance du 28 janvier* : M. *Eug. Müntz* étudie la transition de l'art païen à l'art chrétien dans la décoration du *mausolée de Sainte-Constance*, sur la Via Nomentana aux portes de Rome. L'abondance des ornements et la *prépondérance* de l'élément symbolique sont encore romaines, du haut empire, mais la nature des représentations doivent être reconnues comme chrétiennes. Une des

scènes représentées, aussi bien que celles d'une mosaïque romaine du IIIe siècle provenant de l'ancienne basilique du Vatican, doivent être rapprochées des *Tableaux* de Philostrate l'ancien.

J. R.

ALLEMAGNE

L'ethnographe et folkloriste bien connu, Richard Andree, a récemment publié[1] une étude ethnographique sur le duché de Brunswick qui renferme les plus intéressants détails sur les coutumes et les superstitions locales, relatives à la naissance, au mariage et à la mort, aux différentes époques de l'année, aux jours de fêtes et de jeûne, aux esprits, à la sorcellerie, à la médecine populaire et à la prévision du temps ; il les a fréquemment rapprochées des pratiques et des croyances analogues dont les publications de la Folk-lore Society ont fait connaître l'existence en Angleterre.

*
* *

M. Wünsch vient de faire paraître en appendice au *Corpus inscriptionum Atticarum*[2] un volume qui est destiné à rendre les plus grands services à ceux qui étudient l'histoire de la magie. Les *defixiones* attiques sont au nombre d'environ 200 et, pour la plupart, elles étaient inédites jusqu'à ce jour. Dans sa préface, M. W. cite intégralement les « defixiones » grecques, provenant d'autres parties du monde grec, dont il a eu connaissance. Ces imprécations étaient écrites sur des tablettes de plomb, qu'on enroulait ensuite et qu'on clouait d'un clou d'airain : la matière même dont était faite la tablette avait une vertu magique et le clou agissait aussi comme un charme ; c'est de l'usage général du clou que semble venir la phrase : καταδῶ τὸν δεῖνα « defigo N. vel N. » Ces tablettes étaient déposées dans les tombes ou fixées aux pierres tombales. Les malédictions, qui s'adressent d'ordinaire à des personnes, s'étendent parfois aux objets inanimés. Les caractères sont souvent tracés à rebours de droite à gauche, et parfois, à côté du nom de l'homme à qui s'adresse la malédiction, écrit en « clair », on retrouve une forme cryptographique du même mot, où les lettres sont mêlées à dessein.

L. M.

ANGLETERRE

M. H. Ling Roth a fait paraître à la librairie Truslove et Hanson en deux beaux volumes, un recueil aussi complet qu'il est possible, en l'état actuel des

1) *Braunschweiger Volkskunde*. Brunswick, Fr. Vieweg, 1896.
2) *Corpus inscriptionum Atticarum : Appendix continens defixionum tabellas*, Berlin, G. Reimer, 1897.

documents, des coutumes, des habitudes sociales et des croyances des indigènes qui habitent la portion anglaise de l'île de Bornéo[1]. Il n'a négligé de nous donner des informations sur aucune des parties de la vie individuelle ou collective des Dayaks de cette région et son livre constitue le plus précieux répertoire ethnographique pour l'étude des tribus qui occupent l'aire géographique, où il s'est enfermé. Il est très richement illustré et les planches qu'il contient présentent un grand intérêt anthropologique. M. A. Lang l'a fait précéder d'une alerte préface où il a nettement mis en lumière l'importance des services qu'il peut rendre pour l'étude des races de l'Insulinde.

*
* *

Il convient de signaler la très intéressante et très utile monographie que M. W. Crooke[2] a consacrée aux provinces du nord-ouest de l'Inde. La région qu'il étudie dans ce volume s'étend de l'Himalaya aux monts Vindhya et de Delhi à la jonction du Gange et de la Gogra : elle est située au cœur même de l'Inde et elle présente au point de vue ethnographique et historique une importance toute particulière. L'ouvrage de M. C. constitue une excellente introduction à l'étude scientifique des races de l'Indoustan ; il contient les vues les plus suggestives sur la façon dont s'est faite l'invasion aryenne dans toute cette partie de la vallée du Gange et de la Jumna et dans les régions montagneuses avoisinantes où le fond de la population est demeuré dravidien. La conquête aryenne a été plutôt, dit-il, une conquête sociale qu'une conquête ethnique ; elle a été beaucoup plutôt la graduelle civilisation des peuples indigènes par des groupes épars de missionnaires dont les habitudes étaient pacifiques et la culture tout intellectuelle que le renversement d'une société politique par une armée d'envahisseurs qui auraient imposé de vive force aux vaincus leurs lois et leurs institutions. Les colons-missionnaires ont apporté avec eux leurs dieux, qui se sont graduellement identifiés avec les anciennes divinités du pays. Ils sont devenus les prêtres de cette religion composite et en raison de leur culture plus étendue et de la connaissance plus intime et plus familière des choses divines qu'on leur supposait, ils ont conquis sur l'ensemble de la population un ascendant qui subsiste encore aujourd'hui.

*
* *

Dans le grand ouvrage qu'il a récemment publié et qui est pour la plus large part consacré à l'étude de questions de biologie et de démographie[3],

1) H. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, based chiefly on the mss. of the late Hugh Brooke Low. Sarawak Government Service. Londres, Truslove et Hanson, 1896.
2) *The North-Western provinces of India, their History, Ethnology and Administration*, Londres, Methuen et Cie, 1897, in-8°.
3) *The chances of Death and other studies in evolution*, Londres, 1897, in-8°.

M. Karl Pearson a donné place à certains sujets qui intéressent directement ou indirectement la science des religions, si indissolublement liée à la science sociale. Il est d'autant plus nécessaire de le mentionner que le titre que porte le livre n'indique pas aux historiens des religions ni aux mythologues qu'il y a pour eux des indications précieuses à recueillir dans ces pages et toute une abondante moisson de faits et d'idées. Voici quelques-unes des questions qu'il a abordées et qui se rapportent à la civilisation des sociétés primitives : 1° La femme comme sorcière (traces de l'ancien droit matriarcal relevées dans les pratiques de sorcellerie usitées au moyen âge). 2° Le mariage collectif (*Kindred group-marriage*). 3° Le mystère allemand de la Passion (étude sur l'évolution du christianisme en Occident). M. P. s'inspire des idées de Mannhardt et Bachofen et s'attache à retrouver dans l'étude de la primitive civilisation agraire de l'Europe les preuves de la constitution matriarcale que, d'après lui, ont tout d'abord présentée les sociétés aryennes. Une étude minutieuse des termes de parenté et de ceux qui désignent les fonctions et les attributs des deux sexes le conduit à des conclusions très différentes de celles de Fustel de Coulanges, de Hearn et de Leist sur la primitive constitution de la famille aryenne.



Mme James Darmesteter vient de faire paraître chez Methuen[1] une biographie de Renan, où revit dans toute sa complexité et tout son charme la figure du grand historien, qu'elle a personnellement beaucoup connu et aimé. Le succès de ce beau livre a été grand en Angleterre, (il en est déjà à sa deuxième édition), et toute la presse scientifique et littéraire lui a fait le plus chaleureux accueil et le mieux mérité. Une traduction française, écrite par Mme Darmesteter elle-même, et qui sera publiée chez Calmann-Lévy, le mettra bientôt plus aisément à la portée de nos compatriotes. Nous nous proposons de revenir plus longuement dans un des prochains numéros de la *Revue* sur cette brillante et perspicace étude de l'âme et de la vie d'un des hommes envers qui la science des religions a contracté l'une des plus lourdes dettes de reconnaissance.

L. M.

HOLLANDE

Notre éminent collaborateur, M. C. P. Tiele, n'est pas seulement professeur à l'Université de Leyde. Il est aussi professeur au Séminaire Remonstrant et directeur de cette institution, où se forment les futurs pasteurs des communautés remonstrantes des Pays-Bas. Le 13 février dernier il a fêté le vingt-cinquième anniversaire de son professorat à cette école annexe de l'Université, au milieu d'un nombreux concours d'amis, d'anciens élèves et de collègues universitaires.

1) Mme James Darmesteter, *The Life of Ernest Renan*, Londres, Methuen et Cie, 1898, in-12, viii-282 pages.

La revue hollandaise *Eigen Haard* a donné à ce propos un article du professeur de Goeje, qui fait ressortir la richesse de l'œuvre scientifique accomplie par M. Tiele et la force, la jeunesse persistante de son esprit. « Nous honorons en lui, dit-il en terminant, non seulement le grand savant et l'écrivain distingué, mais aussi, et plus encore, le noble caractère et le cœur dévoué. »

— Le *Gids*, dans la dernière livraison de 1897, contient un article de M. L. Knappert annonçant la publication de la nouvelle traduction hollandaise de l'Ancien Testament par feu les professeurs Kuenen et Hooykaas, le professeur Oort et M. Kosters. Cette traduction, faite sur un texte établi selon toutes les règles de la critique, est accompagnée d'annotations et d'introductions spéciales pour chaque livre, qui sont destinées au grand public et où les résultats de la science la plus érudite sont consignés en une langue simple et populaire.

ITALIE

On lit dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 21 février :

— Un de nos amis nous écrit de Rome : « On a fait grand bruit, dans les journaux, de *graffiti* chrétiens découverts récemment au Palatin. On a cru découvrir, dans un graffite depuis longtemps visible sous un des arcs de substruction de la « Domus Tiberiana », une représentation de la Crucifixion; d'aucuns allaient jusqu'à attribuer le dessin à l'un des soldats témoins de la scène du Calvaire. En réalité, il y a là une reproduction grossière de scènes d'acrobatie. On voit des poteaux, des traverses, des échelles, des cordes ; au milieu de ces appareils, quelques personnages isolés ou groupés. Rien qui rappelle les représentations ordinaires de la Crucifixion. Ceux qui les y ont découvertes ont compris d'une étrange façon une inscription tracée deux fois, au-dessus et à côté dudit graffite. Cette inscription est en latin ; comme on en a deux textes, ils se suppléent l'un l'autre aux endroits difficiles. Le sens est clair dans l'ensemble, clair, mais obscène... Vous ne me croirez pas quand je vous dirai qu'on a pu trouver là dedans des allusions aux faits évangéliques et des sentences de théologie profonde. On y a lu aussi le nom *Cristus*; en réalité, il y a *crescens*. Une autre inscription graffite trouvée dans la « Domus Gelotiana », du côté du cirque, avait été considérée par Garrucci comme contenant un nom propre ou un qualificatif ΒΟΥΠΑΤΗΤΟΣ, « foulé aux pieds par un bœuf ». L'on y voit maintenant ΒΟΗΘΙΑ ΕΠΙ ΤΕΥ, que l'on interprète par Βοήθεια ἐπὶ Θεοῦ, ce qui voudrait dire : Le secours est en Dieu. » Cet hellénisme est bien inquiétant. Mais il permet de trouver dans ces lettres une sorte de réplique au Crucifix à tête d'âne. »

INDE

Un de nos amis et collaborateurs nous communique les nouvelles qu'il vient de recevoir des fouilles de Kapilavastou. On se rappelle que l'emplacement de

la naissance du Bouddha a été déterminé d'une façon définitive en décembre 1896 par le Dr A. Führer, archéologue au service du gouvernement de l'Inde. Le bon roi Açoka, qui s'est déjà acquis tant de titres à la reconnaissance des indianistes, avait pris soin de dresser, dès le IIIe siècle avant notre ère, à l'endroit même où le Bouddha était venu au monde, un pilier indicateur avec une inscription des plus explicites; c'est ce pilier que, guidé par ses découvertes antérieures, le Dr Führer a eu la bonne chance de retrouver dans le Teraï népâlais, et, ce point de repère une fois obtenu, il lui a été aisé de déterminer les autres sites légendaires du voisinage. Le gouvernement du Népâl tout en se refusant, sous le prétexte de la famine, à autoriser des fouilles immédiates, s'était engagé à les entreprendre dans le courant de l'hiver suivant : tous les esprits curieux d'archéologie religieuse se réjouiront d'apprendre que cette promesse a été tenue. Depuis le 22 décembre dernier, deux cents coolies n'ont cessé de travailler sous l'habile direction du Dr Führer. Ils ont d'abord mis au jour le fameux champ de carnage où la tradition voulait que la tribu des Çâkyas eût été exterminée et où Hiouen Tsang avait encore vu des centaines de stûpas. Au début de février, une vingtaine de ces tumuli avaient été fouillés, et le Dr Führer s'était attaqué au temple de Çiva, également signalé par Hiouen Tsang et où, selon la légende, le Bouddha enfant avait été présenté, aussitôt après sa naissance, comme à la divinité protectrice de la tribu. Les excavations ne devaient être suspendues que le 1er mars ; les trouvailles restent la propriété du gouvernement népâlais; d'autre part les estampages et les photographies du Dr Führer devront être soumises au gouvernement de l'Inde avant de parvenir en Europe, mais nous croyons savoir que la campagne des fouilles aura été fructueuse. Nous avons déjà pu jeter les yeux sur la copie d'une inscription trouvée dans le voisinage, à 18 milles au sud de Kapilavastu, mais en territoire britannique. Un riche propriétaire foncier de Basti, M. W. C. Peppé, a fait fouiller un stûpa situé sur ses terres et y a trouvé la cassette à reliques qui y avait été déposée selon l'usage. Sur le couvercle de la cassette se lit une inscription d'où il résulte que les reliques appartiennent au Bouddha lui-même et qu'elles avaient été dédiées par des membres du clan des Çakyas. Cette dernière circonstance, jointe à des particularités d'orthographe, semble à de très bons juges, indiquer une époque antérieure à celle d'Açoka. Il est donc permis de croire que les fouilles de Kapilavastou vont nous fournir pour l'histoire des origines bouddhiques des documents plus anciens que ceux que nous possédons déjà : il est inutile d'insister sur l'importance, au point de vue des études indiennes, de semblables découvertes.

ÉTATS-UNIS

L'Association universitaire de Chicago publie un recueil périodique intitulé *Progress* qui est destiné à l'extension des enseignements universitaires et à la propagation du mouvement créé par les Congrès universels et par le Parlement

des religions de Chicago en 1893. Le but de l'Association est de développer parmi le grand public l'intérêt pour les études supérieures élaborées à l'Université de la grande cité américaine ou dans les autres foyers de haute culture, et de répandre des connaissances scientifiques. A cette fin elle a institué cinq séries de cours annuels imprimés portant sur l'histoire, la littérature, l'économie civile et politique, l'astronomie et la géologie. Un cours spécial a pour objet la *Religion universelle*. L'expérience a prouvé, au dire de l'Association, que de tous les ordres de sujets auxquels s'intéresse l'humanité, il n'y en a pas de plus avidement recherché que les études portant sur la religion. Cependant il n'y a pas de discipline qui soit plus insuffisamment représentée dans les universités que la science des religions. Cette lacune se fait de plus en plus sentir et provoque de différents côtés des créations de chaires nouvelles dans les universités et dans les collèges. L'Association universitaire de Chicago s'efforce de contribuer à l'extension des connaissances scientifiques sur la religion et sur les religions par une série de douze fascicules de la susdite revue qui constituera un cours complet par la collaboration d'un grand nombre de spécialistes, parmi lesquels nous notons les noms de MM. Max Müller, Edmond Buckley (docent de Religion comparée à Chicago), A. Fairbanks, Chantepie de la Saussaye, Flinders Petrie, Goblet d'Alviella, Burrows, Everett, Farrer, etc. Le résumé des religions de l'Afrique et de l'Océanie a été demandé à notre collègue *L. Marillier* dont les travaux sur les religions des non-civilisés ont acquis une légitime autorité aux États-Unis.

Il faut signaler aussi que la série des cours fait une large part à l'histoire du christianisme et même des différentes Églises chrétiennes. Les Américains ne conçoivent pas qu'il faille mettre à part ce qui concerne le christianisme comme un domaine intangible.

***

Le Comité américain des *Conférences sur l'Histoire des Religions*, fondé en 1892, a obtenu de M. le professeur *Cheyne*, d'Oxford, une série de conférences sur la « Vie religieuse juive après l'exil ». Ces conférences ont été prononcées au cours des mois de novembre, décembre et janvier, dans neuf institutions d'enseignement supérieur : Lowell Institute (Boston), Andover Theological Seminary, Brooklyn Institute, Brown University Lecture Association (Providence), Cornell, John Hopkins, Union Theological Seminary (New-York), University of Pennsylvania, Yale University (Newhaven).

Suivant l'excellente habitude américaine et anglaise un sommaire des conférences a été distribué par avance aux auditeurs. Le Comité qui contribue si heureusement à la propagation de l'histoire générale des religions a pour président M. C. H. Toy, de Harvard, et pour secrétaire, M. Morris Jastrow de l'Université de Pennsylvanie.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux

ANGERS, IMPRIMERIE DE A. BURDIN.

ÉTUDES

SUR

LA MYTHOLOGIE SLAVE

La mythologie slave se rattache, au point de vue des sources, à deux systèmes différents : le système russe attesté par les documents slavons russes, le système des Slaves polabes ou baltiques attesté par les documents latins d'origine germanique. Il n'y a guère de lien ou de rapport entre les deux : tout au plus peut-on citer ces divinités telles que Prone, Porenutius, dont le nom rappelle vaguement celui de Peroun, et le Svarog de la chronique russe qui paraît apparenté au Suarasici des écrivains germaniques, le Volos russe qu'on croit retrouver dans le Veles tchèque. Après avoir étudié les représentants principaux de chaque système, Peroun et Svantovit, nous examinerons isolément chacun des deux groupes mythologiques, — russe et baltique — quitte à signaler les analogies et les points de contact, s'il y a lieu.

VOLOS-VELES

A côté de Peroun dans le traité que nous avons cité plus haut figure, comme garant des engagements pris par les Russes, Volos, dieu des troupeaux [1]. On ne voit pas très bien pourquoi un dieu des troupeaux se trouve seul invoqué à côté du grand dieu du tonnerre. On peut se demander si ces mots « dieu des troupeaux » n'est pas, sous la plume du chroniqueur chrétien, une épithète

1) M. Krek a publié en 1876, dans l'*Arch. für slav. Phil.*, une étude sur *Veles, Volos und Blasius*. Ce travail est aujourd'hui tout ensemble vieilli et incomplet.

méprisante, quelque chose qui dirait dieu des brutes, dieu des imbéciles. (Le mot *skotu*, bétail, a aujourd'hui en russe ce double sens.) Quoi qu'il en soit, Volos figure dans d'autres textes slavons russes. Le moine Jacob (XIe siècle), dans sa biographie de saint Vladimir[1], dit que Vladimir fit jeter une idole de Volos dans la Potchaïna. D'après le biographe d'Abraham de Rostov (XIIe siècle), cet apôtre aurait détruit dans cette ville[2] une idole de pierre de *Veles* (*sic*) dieu pour lequel les Finnois voisins des Slaves avaient une vénération particulière[3]. La forme *Veles* se retrouve encore dans un texte célèbre d'origine grecque : *Le Voyage de la Mère de Dieu à travers les tourments*[4]. Il est associé à Troïan, Khors (Khŭrs) et à Peroun. On le retrouve sous la forme *Veles* dans le *Dit* de la bataille d'Igor, texte contre lequel je fais, comme on sait, les plus expresses réserves[5].

Le nom de *Veles*, *Volos*, s'est perpétué dans le folklore russe et paraît s'être identifié avec celui de Vlasii ou saint Blaise, patron des troupeaux, de même que Peroun s'est confondu avec saint Élie. Ici l'identification est plus curieuse ; elle porte tout à la fois sur le nom et sur les attributs du personnage mythique. Naturellement de même que l'on a voulu tirer Svantovit de saint Vit, l'école hypercritique nie l'existence de Volos-Veles en tant que dieu païen et en fait tout simplement un substitut de saint Blaise.

D'après Afanasiev[6], voici ce qui se passe au moment de la moisson. L'une des moissonneuses prend une poignée d'épis et la noue. Cette poignée est sacrée. Nul ne doit y toucher. On appelle cela « tordre la barbe de Veles (ou Peroun) ». Cette barbe de Veles protège la moisson contre toute espèce de maléfices. On l'appelle aussi la barbe d'Élie, de saint Nicolas ou de Peroun[7].

1) Cité par Krek, p. 422. Je n'ai pas le texte slavon sous les yeux.
2) Rostov est situé dans le gouvernement actuel d'Iaroslav.
3) D'après Krek, *ib.*
4) Jagic, *Arch. für slavische Philologie*, XI, p. 305.
5) Sreznevsky n'a point relevé cette forme *Veles* dans ses Matériaux pour un Dictionnaire de l'ancien russe; il ne connaît que la forme *Volos*.
6) Tome I, p. 697.
7) Afanasiev, p. 474, 475, 476, 697-98.

A propos de la confusion de Volos-Veles avec des saints chrétiens, M. Bouslaev a relevé un curieux détail. Il y avait dans l'ancienne Russie, à seize verstes de Vladimir, une localité appelée Volosovo ; elle possédait un monastère de Saint-Nicolas ; ce monastère avait peut-être remplacé un lieu consacré au culte de Volos. A Novgorod, un temple de Saint-Blaise fut bâti sur l'emplacement où s'élevait une idole de Veles[1].

Ceux qui tiennent pour l'identité de saint Blaise et de Volos-Veles (Βλάσιος) font remarquer que certains saints russes ont pénétré dans le panthéon des allogènes païens, que par exemple saint Nicolas est devenu un dieu chez les Samoïèdes ; de même saint Blaise (Vlas, Volos) aurait pu devenir un dieu chez les Slaves païens du Dnieper ou du Volga. Une question délicate est celle de savoir comment Volos a pu devenir Veles : je ne connais pas d'exemple de cette mutation en russe dans les noms propres. Vlad donne *Volod* et jamais *Veled*.

Une question non moins embarrassante, c'est de savoir comment le latin *Blasius*, devenu en tchèque conformément à des lois très normales, *Blažej* (pron. *Blajeï*) aurait pu donner en cette même langue une forme *Veles*. Or il est certain que le mot *Veles* apparaît dans les textes tchèques du xve et du xvie siècle. Il ne désigne pas une divinité particulière, mais le démon. Les textes sont assez vagues. « Laissons ces péchés chez Veles (ou le Veles ») (sermon de 1471). « Quel démon, quel Veles l'a excité contre moi? », écrit l'auteur connu sous le nom de Tkadleček (le tisserand, xive siècle). Thomas Rešel (xvie siècle) écrit dans sa traduction du Livre de Jesus Sirach (ou l'*Ecclésiastique*) par Gaspard Huberin : « Un homme souhaitait que sa femme devînt une oie sauvage, s'enfuit au delà de la mer et ne revînt jamais. » Le texte allemand dit : « dass ein solch boess Weib wer ein Ganss und fluege über Meer und keme nimmermehr heim » ; le traducteur tchèque dit : « que la femme devienne une oie sauvage et qu'elle s'enfuie quelque part chez Veles (k Velesu) au delà de la mer. » Cette glose de Rešel a été repro-

1) Pogodine, *Drev. Russkaja istorija*, II, 637.

duite par un écrivain tchèque du xvie siècle, Zamrsky. Dans ces différents textes, Veles veut évidemment dire : le démon. Nous ne retrouvons Veles ni en Pologne, ni chez les Slaves méridionaux.

Assurément ce nom de Veles-Volos est difficile à expliquer par une racine slave. Miklosich (*Etym. Wörterbuch, sub voce*) — qui, soit dit en passant, a négligé ou ignoré la forme tchèque *Veles*[1] — estime que malgré les difficultés phonétiques il faut rattacher Volos-Veles au grec Βλάσιος, de même qu'il rattache Svantovit à saint Vit. On a signalé un autre rapprochement, un dieu scandinave Volsi qui répond à Priape[2]. Ce rapprochement mériterait d'être étudié de près. Les Scandinaves étaient nombreux à Kiev et ils auraient pu apporter avec eux le nom d'une de leurs divinités. Ceci est affaire aux scandinavistes.

Quoi qu'il en soit, le christianisme a dû songer à mettre à profit la ressemblance incontestable du slave Veles-Volos et du grec Βλάσιος[3]. Il y a deux saints Blaise : l'un, originaire de Césarée en Cappadoce et berger (βουκόλος) ; l'autre, évêque et martyr. C'est le premier naturellement qui en sa qualité de berger est le patron des troupeaux. Il est honoré en cette qualité chez les Grecs. Il aurait arraché à un loup vorace le pourceau d'une pauvre femme[4]. En Bulgarie son culte est très répandu. C'est grâce à lui que les troupeaux ont une belle toison (*vlas*). Il les préserve d'une maladie appelée aussi *vlas*[5]. On reconnaît ici l'influence de l'étymologie populaire. C'est ainsi que dans certaines provinces saint Cornelius est le patron des bêtes à cornes. En Russie, saint Blaise est invoqué dans les épizooties : on apporte son image dans les étables où il y a des animaux malades[6].

A côté de Peroun et de Veles, nous voyons figurer dans les

1) Miklosich avait peu lu les anciens textes tchèques. Il semble les avoir négligés de parti-pris.

2) *Arch. für slavische Philologie*, XII, p. 601.

3) Sur ces difficultés phonétiques voir la discussion de Krek, p. 470. M. Krek suppose que *Veles* a dû être la forme primitive.

4) Bernh. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, I, 35.

5) Article de M. Sismanov dans le *Blgarski Sbornik*, t. IX, p. 531.

6) A. Popov, *Vlijanie cerkovnago učenija* (Kazan, 1883, p. 113-115).

textes russes un certain nombre de divinités, Khors (Chorŭsŭ, Chŭrsŭ), Dajdbog (Dazdĭbogŭ), Stribogŭ, Smarglŭ, Mokoch, Mokošĭ[1]. La Chronique dite de Nestor nous apprend à l'année 980 que Vladimir érigea sur une éminence les idoles de ces divinités à côté de celles de Péroun. Son témoignage est confirmé par une infinité de textes qui vont du XIIe au XVe siècle[1]. Étudions successivement ces différentes divinités.

KHORS

Les textes ne nous fournissent aucune indication sur le rôle et les attributions de cette divinité. Je laisse à dessein de côté celui du *Dit de la bataille d'Igor*, qui me paraît suspect et d'après lequel on a fait de Khors un dieu solaire[2]. Un texte découvert par Sreznevsky cite entre Peren (Péroun) et Mokoch, Apolin, c'est-à-dire Apollon. Si Apollon est ici pour Khors, Khors est évidemment un dieu solaire. Son nom ne trouve pas dans les langues slaves d'étymologie satisfaisante ; celles qui le rattachent à l'iranien (voir Krek, p. 391), Khor, Khores, Khorei, ne le sont pas davantage. On a essayé autrefois d'établir un rapport entre ce dieu purement russe, et l'adjectif *khoroche* (chorošĭ) qui veut dire bon. Ce rapprochement ne peut plus se soutenir depuis que M. Jagic a démontré que cet adjectif vient de la racine *chorn* qui exprime entre autres l'idée de garder, de conserver, par suite de mettre en ordre. Ne serait-ce pas tout simplement le grec χρυσός, et ce nom n'a-t-il pas pu être donné à une statue dorée par des artisans grecs qui devaient être assez nombreux à Kiev? N'oublions pas d'autre part le texte emprunté à un apocryphe et qui dit : Il y a deux anges du tonnerre, l'Hellène (le païen) Péroun et le Juif Khors. M. Jagic suppose que Khors est identique à Dajbog. Ce nom de Dajbog, d'origine sud-slave, se serait subtitué à celui de Khors parce qu'il a une physionomie plus slave.

1) Ces textes sont énumérés et cités dans le livre de Krek, *Einleitung*, p. 384-85.

2) Le prince Vseslav courait avant le chant du coq de Kiev à Tmoutorakan, et il coupait la route au grand Khors, c'est-à-dire, — d'après les commentateurs — qu'il arrivait à Tmoutorakan avant le lever du soleil.

DAJBOG

Nous avons des textes assez nombreux sur cette divinité en dehors de la Chronique dite de Nestor qui nous apprend que Vladimir érigea son idole à Kiev. Nous la rencontrons dans la traduction slavonne de Georges Hamartolos où son nom traduit le grec ἥλιος et dans un texte infiniment curieux de la Chronique dite hypatienne, sous l'année 1114. Je traduis ce texte intégralement.

« En cette année fut fondée Ladoga et les habitants de Ladoga me racontèrent ceci : Quand il y a un grand orage, les enfants trouvent des yeux de verre... sur les bords du Volkhov. C'est l'eau qui les rejette. J'en recueillis plus de cent, et il y en a de diverses espèces. Ce fait m'étonna et ils me dirent : Ceci n'est pas étonnant. Nous avons encore des vieillards qui sont allés au pays des Iougriens et des Samoïèdes ; ils ont vu là un orage dans ce pays du nord. Or dans cet orage tombe un petit écureuil ; on le dirait nouveau-né ; il grandit et se promène sur la terre. Vient un autre orage ; ce sont de petits cerfs qui tombent dans cet orage ; ils croissent et se promènent sur la terre. Or si quelqu'un ne prête pas foi à lui qu'il lise le phronographe (*sic*. Le chronographe en question, c'est Georges Hamartolos).

« Au temps de Prov (Probus) il y eut une grande pluie et un grand orage et il tomba du blé mélangé de beaucoup d'eau et on en remplit de vastes coffres. De même au temps d'Avrilien (Aurélien) il tomba des parcelles d'argent et en Afrique tombèrent trois grandes pierres. Or, après le déluge et la séparation des langues, commença à régner Mestrom de la race de Cham, après lui Eremia, après lui Feosta *que les Égyptiens appelèrent Svarog*[1]. Or pendant que ce Feosta régnait en Égypte tombèrent des tenailles du ciel et l'on commença à forger des armes, car avant on se battait avec des bâtons et des pierres. Or ce Feosta établit pour les femmes la loi de n'épouser qu'un seul homme, de vivre chastement, et ordonna de punir celles qui seraient adultères.

1) Nous reviendrons sur Svarog.

C'est pourquoi on l'appela le dieu Svarog; car avant lui les femmes se livraient à qui les voulait et menaient une vie bestiale; quand elles avaient un enfant, elles l'adjugeaient à qui elles voulaient disant : Voilà ton enfant, et l'homme faisait une fête et l'acceptait. Or Feosta détruisit cette loi et établit l'usage que chaque homme n'aurait qu'une femme et chaque femme n'aurait qu'un homme. Quiconque violerait cette loi serait jeté dans une fournaise ardente. C'est pourquoi on l'appela *Svarog* et les Égyptiens l'adorèrent. Après lui régna son fils appelé le Soleil que l'on appelle *Djabog* pendant 7470 jours. Or le roi Soleil fils de Svarog, qui est Dajbog, était un homme vigoureux. Il apprit de quelqu'un qu'il y avait une femme égyptienne riche et que quelqu'un voulait faire adultère avec elle; il voulut la prendre et ne voulant pas violer la loi de son père Svarog, il prit avec lui quelques hommes, et ayant vu l'heure où elle commettait l'adultère, il la surprit la nuit avec son complice, la fit torturer et promener honteusement dans tout le pays, et la vie pure s'établit en Égypte. »

Le texte qu'on vient de lire est traduit de Georges Hamartolos[1], sauf bien entendu les gloses que nous avons soulignées et qui sont l'œuvre du traducteur. Nous reviendrons plus loin sur Svarog; constatons simplement que Dajbog est ici identifié au Soleil et considéré comme le fils de Svarog. Ailleurs, il traduit le grec Ἥλιος[2]. Cette identification est confirmée par l'interprétation du mot *Dajbog*. Si l'on admet que *bog* veut dire dieu, c'est le dieu donnant, le dieu fécondant. Si l'on admet que *bog* a le sens de bien ou de richesse, c'est celui qui donne la richesse.

Le nom de Dajbog ne se rencontre pas dans les textes occidentaux. Dans certains contes populaires serbes il est question d'un Dabog qui est le roi de la terre, tandis que Bog est le roi du ciel. Ces textes ont été relevés dans le Dictionnaire serbo-croate de l'Académie d'Agram et par M. Jagic (*Arch. für slavische Philologie*, V, p. 114)[3].

1) Moine grec au IXe siècle, auteur d'un χρονικὸν σύντομον. V. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, p. 129.

2) Voir Jagic, *Arch. für slav. Philologie*, t. V, p. 1.

3) Dajbog figure aussi dans le *Dit de la bataille d'Igor* où le peuple russe est

Le Dabog serbe est identique au démon. Assurément le mot *dabog* n'est pas éloigné du latin *diabolus*; mais le serbe a formé le mot « diable » sur le grec διάβολος et prononce *diavo*. Phonétiquement *dabog* n'a pu se substituer à *diavo*.

SIMARGL

Une divinité plus embarrassante à identifier, c'est celle que les chroniques russes assignent sous le nom de Simargl ou de Sima et Rgla. Qu'on lise *Simargl* en un seul mot ou qu'on divise comme ont fait les textes postérieurs en deux mots *Sima* et *Rgla*, on n'obtient en slave aucun sens. Il s'agit d'une divinité étrangère. Les hypothèses présentées jusqu'ici n'ont pas donné d'interprétation satisfaisante. On a songé à un texte de la Bible (II *Rois*, ch. XVII) : « Les nations firent chacune leurs dieux... les gens de Cuth firent Nergal (τὴν Ἐργέλ), les gens de Hamath firent Aschima (τὴν Ἀσιμάθ). » Le rapprochement est séduisant ; mais il y a une grave difficulté. Ἐργέλ et Ἀσιμάθ sont du féminin en grec et dans le texte slavon nous n'avons qu'un seul mot et il est masculin. Une conjecture plus vraisemblable est celle de M. Gedeonov qui voit dans Simargl une corruption du grec Σημ Ἡρακλῆς [1].

En somme, Simargl n'appartient pas au panthéon slave et jusqu'à nouvel ordre il nous est impossible de savoir quelle est la divinité réelle que le chroniqueur a voulu désigner par ce nom étrange.

MOKOCH

Nous ne sommes guère moins embarrassés pour déterminer le caractère précis de Mokoch, l'une des divinités dont Vladimir éleva l'idole sur la colline de Kiev. Mokoch n'est pas seulement attesté par la Chronique fondamentale, mais aussi par d'autres textes slavons russes du moyen âge (Krek, *Einleitung*, p. 395 et 407). Dans un texte religieux du XVIe siècle, un nomocanon cité

appelé le petit-fils de Dajbog. Une pareille dénomination me paraît impossible sous la plume d'un chrétien. Cette épithète me paraît un argument terrible contre l'authenticité, sinon du morceau tout entier, au moins de certains passages.

1) *Arch. für slavische Philologie*, t. V, p. 8.

par M. Veselovsky (*Revue russe du Ministère de l'Instruction publique*, juillet 1889) figure un personnage nommé Mokoucha qui joue le rôle d'une sorcière. Le prêtre qui confesse une femme lui demande : N'es-tu pas allée voir Mokoucha ? Dans le nord de la Russie le folklore connaît encore aujourd'hui Mokoucha. C'est une femme qui apparaît pendant le grand carême, visite les maisons, surveille les fileuses[1]. Si leur rouet s'agite, grince pendant leur sommeil, elles disent que c'est Mokoucha qui a filé. Elle s'occupe aussi du bétail ; si un agneau non tondu perd de la laine on dit que Mokoucha l'a tondu ; la nuit on laisse après les ciseaux un flocon de laine. C'est une offrande à Mokoucha (Barsov, *Commentaire du Dit de la bataille d'Igor* cité par Veselovsky, *l. c.*).

Si le nom Mokoucha n'est pas d'origine finnoise, il doit se rattacher à la déesse Mokoch de la Chronique. Rien n'indique les attributs de cette déesse. Son nom peut être rattaché à la racine *mok* (humidité, mollesse), mais le suffixe *oš* est embarrassant. M. Jagic (*Arch.*, V, p. 7) fait de Mokoš la traduction du grec μαλακία. Il cite d'après Tichonravov des textes dont je n'ai pas sous les yeux l'original et d'après lesquels Mokoch serait la traduction du grec μαλακία, c'est-à-dire la divinité impure qui suggère le péché d'Onan[2].

L. Leger.

1) Miklosich, dans son Dictionnaire étymologique, a une singulière distraction. Il déclare que le mot *Mokoš* est emprunté à un sbornik du xvɪᵉ siècle. Or ce mot se trouve en toutes lettres dans son édition de Nestor : *Chronica Nestoris* (Vienne, 1860), p. 46, ligne 27.

2) La dérivation de *Mokoš* est contestée par M. Krek, p. 407, mais les textes cités par M. Jagic sont fort précis, et ne paraissent pas pouvoir donner lieu à une autre interprétation.

LE DROIT MUSULMAN

Le droit musulman expliqué. Réponse à un article de M. Ignace Goldziher (*Byzant. Zeitschr.*), par Sawas Pacha, ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie. — Paris, Marchal et Billard, 1896.

(*Suite et fin*[1].)

Quelles étaient les questions tranchées par l'*Idjmâ'* ou le *consensus* unanime de la communauté? Pour les trente premières années, nous l'avons vu, la réponse était facile. Dans la période qui suit immédiatement celles-ci, Médine, quoique ayant perdu toute importance politique, resta provisoirement la capitale des interprétations de la Loi. Déjà néanmoins quelques voix autorisées venaient de la Mecque; un certain nombre de compagnons ou de suivants, d'autre part, se fixaient dans les nouvelles capitales : Damas, Koufah, Baçrah.

Il est donc très naturel à l'origine que des autorités juridiques se bornèrent à prendre le *consensus* des Médinois comme péremptoire pour tout l'Islam; on conçoit aussi que l'école (*madhab*) fondée à Médine par Malik conserva plus longtemps que d'autres cette déférence pour le vieux foyer religieux[2]. D'autres élargissent un peu ces frontières et indiquent comme règle de conduite

1) Voir plus haut, p. 1 à 22.

2) Suivant une tradition (entre autres *Fakhrî*, p. 532), le Prophète avait donné la préséance aux savants de Médine ou *Dâr el-Hidjrah* (endroit où avait émigré la communauté chassée de la Mecque). On avait posé au khalife 'Omar plusieurs questions importantes, lors d'un pèlerinage à la Mecque; il en remit la solution jusqu'à son retour à Médine « le lieu de l'émigration, *hidjrah*, et de la Sounnah » où, disait-il, « il pourrait consulter à loisir les compagnons du Prophète » (*Boukhârî*, éd. Boulâq, III, 312-313). *Plus tard encore* (*Mokaddasî*, De Goeje, p. 237) les Mâlikites d'Espagne se vantaient d'avoir pour imâm « le savant du lieu de l'émigration ».

le « *consensus* des habitants des deux villes saintes ». Mais ce n'était pas encore assez : l'empire musulman s'étendait rapidement et chaque ville possédait des adeptes de la science juridique ; on ne pouvait regarder longtemps comme seul valable le jugement d'une ville unique ou seulement de quelques-unes.

Or, il arriva ainsi, non seulement que dans chaque province la jurisprudence eut un caractère local, mais qu'en un seul et même endroit, les *fouqahâ* se combattirent très violemment : comment connaître alors l'avis général ? Comme d'habitude, on idéalisa le passé : on crut qu'autrefois les luttes avaient été anodines et qu'il avait régné une unité à peu près complète ; il n'y avait qu'à suivre l'exemple de ceux qui avaient connu le Prophète.

Ceci même ne parut bientôt plus suffisant. Il fallait, en effet, aux musulmans un organe que l'on pût saisir en tous temps, directement accessible, tel qu'on y pût avoir recours soi-même. Des *compagnons* luttant entre eux, on avait fait des saints d'une touchante unanimité ; à mesure que les siècles se déroulaient on agit de même à l'égard des générations antérieures. De telle sorte, la communauté (*oummah*) dans son ensemble maintenait son infaillibilité.

Le droit de représenter la communauté en matière d'interprétation de la loi fut toujours limité aux savants. Aussi dans les ouvrages sur la théorie du droit (*ouçoul al-fiqh*) l'*Idjmâ' al-oummah* est définie : « l'unanimité des savants d'une époque déterminée concernant une détermination juridique ». On ne rejetait ainsi personne puisque le caractère de savant était conféré au jurisconsulte autant par les laïques que par ses collègues.

Cette théorie, que seuls les savants constituent l'Idjmâ', est fortement soutenue par des versets du Qorân comme : « ... Allah est seul à connaître l'interprétation (de passages douteux) ; et les hommes d'une science solide disent : Nous croyons en ce Livre, tout ce qu'il renferme vient de notre Seigneur ; seuls ceux qui sont intelligents parviennent à comprendre exactement » (III, 5). — « Demandez-le alors aux gens du souvenir, si vous ne le savez pas vous-mêmes » (XVI, 45 = XXI, 7). On s'appuie aussi

sur ces paroles du Prophète rapportées par la tradition : « Les savants sont les héritiers des prophètes. »

On n'a pas manqué de déterminer exactement les conditions que devait remplir un savant pour que son avis eût de la valeur au point de vue de l'Idjmâ'. En pratique, l'énumération de ces conditions n'a que peu d'importance ; il n'a jamais existé d'examen conférant une autorité absolue. Théoriquement ce n'est rien moins qu'une liste vertigineuse de connaissances, telles qu'aucun cerveau humain n'en a jamais accumulé, l'encyclopédie de la science musulmane parvenue à peu près à son entier développement. Comme la vie de la communauté musulmane se meut, suivant sa propre doctrine, dans le sens d'une dégénérescence continue, il est clair que la science juridique du présent ne peut être que l'ombre de celle de jadis ; on ne s'étonne donc pas que les connaissances attribuées aux grands hommes idéalisés du passé ne soient plus à la portée de leurs descendants.

Il y a ainsi différents degrés d'autorité en matière de droit, et l'indépendance dans la recherche (*idjtihâd*) que les grades semblent garantir, est depuis plusieurs siècles fort relative. L'*Idjtihâd absolue*, c'est-à-dire le droit de donner une interprétation personnelle des versets du Qorân et des traditions, est généralement considérée comme éteinte à partir du IVe siècle de l'hégire. Sans doute, même après cette époque il s'est trouvé quelques savants pour prétendre à ce privilège ; mais s'ils ont rencontré des approbateurs dans quelques groupes, ils n'ont pas marqué leur empreinte sur le développement des études juridiques. L'*Idjtihâd relative* des savants postérieurs dépendait des décisions de l'Idjmâ', qui, s'étendant de plus en plus, finit par annihiler le libre jeu de toute personnalité. Une fois tel ou tel point fixé par le consentement de tous, il n'était plus besoin de le soumettre à de nouvelles recherches personnelles ; il suffisait que les générations postérieures pussent expliquer les paroles de la génération précédente. Les savants (*'oulamâ*) se trouvèrent vis-à-vis de l'Idjmâ' dans la position même où se trouvaient les laïques (*'awâmm*) à leur égard, c'est-à-dire dans la situation du *taqlîd* : reconnaissance de l'autorité avec abdication du jugement personnel.

Le programme de l'examen qui permettait d'avoir voix au chapitre devint plus facile de siècle en siècle. Et cependant il n'a jamais été appliqué qu'aux morts. Le temps fit beaucoup pour simplifier le classement. Le subtil instinct catholique de l'Islam fut cause qu'on se garda bien de vouloir dresser le bilan dogmatique d'une époque, avant que cette époque n'appartînt, à tous les points de vue, au passé. Alors les débats, jadis passionnés, pouvaient être jugés avec calme; les questions personnelles s'étaient émoussées; on se gardait de faire allusion aux attaques dont tel docteur avait été l'objet, de peur de raviver certaines émotions inutiles. On ne lui accordait un brevet d'immortalité que lorsque les faits avaient déterminé quelle part de ces ouvrages continuait à vivre. Quant aux vivants on ne leur demandait que de justifier leur science en s'appuyant sur les autorités reconnues, de ne pas se distinguer de leurs collègues par des bizarreries qui auraient fait scandale, pour avoir le droit d'être comptés au nombre des vrais interprètes de la certitude infaillible de leur époque. Sans doute il reste encore pas mal de vague dans la détermination de cette corporation infaillible; en pratique ce manque de précision est plutôt un avantage.

N'est-ce pas aussi un singulier avantage pour l'Islam de ne pas avoir eu d'assemblées ecclésiastiques souveraines? Il fut impossible de réunir un concile œcuménique de l'Islam du jour où cette religion s'étendit sur trois parties du monde; d'ailleurs des réunions de ce genre eussent exaspéré les divergences existantes plutôt que noué le *consensus*. Plusieurs milliers de savants travaillèrent séparément à cette œuvre législative; mais l'inconvénient de cette diffusion fut tempéré par la constitution d'écoles de droit.

Elles naquirent au moment même de l'affermissement de l'Islam par la formation des recueils canoniques de traditions et la constitution d'un *credo* orthodoxe opposé aux hérésies. Au xiie et iiie siècles de l'hégire les sources juridiques étaient devenues si nombreuses et si étendues qu'on éprouva le besoin de les classer et de les soumettre à une étude méthodique. Les matières furent réparties en chapitres, qui sont ceux mêmes des manuels

actuels. Les maîtres exposèrent les définitions à leurs élèves le plus souvent par simple affirmation, et comme une démonstration veut du temps, on ne se consacra qu'à celles de ces questions sur lesquelles l'accord n'était pas encore fait. L'étude du droit se sépara de plus en plus de celle des sources du droit que nous avons examinées sous nos deux premières rubriques. Comme on était lié par l'Idjmâ', on pouvait se passer de l'étude du Qorân et du Ḥadith; on l'abandonnait à quelques rares savants de premier ordre.

Dans la première période, celle de Médine, il y avait autant d'opinions que d'individus; maintenant au contraire se forment de grands groupes, qui se réclament en faveur de leur *madhab* (rite) de l'autorité de leur chef. Le nombre des madhabs fut, à l'origine, très grand et l'accord ne régnait guère entre eux; immense est le nombre des ouvrages de polémique dont la plupart ne nous sont connus que de nom. Il n'y eut pourtant jamais de schisme fondé purement sur des différences en matière de droit, lorsque les grandes questions dogmatiques ou politiques à l'ordre du jour n'y étaient pas intéressées. On tendait à l'unité; on n'y parvint pas entièrement.

Cette lutte, qui parfois s'attachait aux sujets les plus futiles, ne portait pas sur les principes, mais concernait en réalité la gloire ou l'intérêt de quelque individu. Elle n'en était pas moins vive, parce qu'on voulait avant tout gagner le peuple, et, si possible, les chefs. Aux ve et vi^e siècles les Hambalites et les Châfi'ites, à Baghdad, les Ḥanafi'tes et les Châfi'ites à Ispahan se livrèrent bataille dans la rue, ainsi que l'attestent les chroniqueurs[1]. Des Châfi'ites furent crucifiés à Ispahan, Sindjâr et Baghdad par des princes partisans de leurs ennemis[2]; ils réussirent au contraire à convaincre les princes Ghourides en montrant que le rite Karamite auquel ceux-ci appartenaient était tombé partout ailleurs en discrédit[3]. Une des grandes causes de ces luttes sanglantes entre Châfi'ites et Karramites, c'était de savoir si

1) Ibn el-Athîr, IX, 422; X, 80-81; XI, 247; XI, 210, 349.
2) *Id.*, X, 21; XII, 49, 86, 87.
3) *Id.*, XII, 101.

une formule dans l'introduction (*iqâmah*) de la prière rituelle (*çalât*) devait être prononcée une seule ou deux fois[1].

Les gens cultivés, se tenant en dehors de cet *odium theologicum* et au-dessus du peuple, eurent de tout temps une grande répugnance pour ces discordes. Ils estimaient autant un prince hanafite[2] qu'un prince chafi'ite[3], pourvu qu'il s'abstint de partialité (*ta'açcoub*) et regardaient comme un bon khalife celui qui mettait sur le même pied tous les madhabs[4].

La victoire d'un rite sur un autre ne dépendait donc pas en général de la valeur de sa méthode, mais plutôt de circonstances purement accidentelles. La faveur du prince était souvent un facteur important ; bien que les princes n'allassent pas toujours jusqu'à crucifier les partisans d'un autre rite que le leur, la protection qu'ils donnaient à certains savants augmentait la réputation de ceux-ci; la nomination des qadhis était dans leurs mains, de sorte qu'ils pouvaient mettre la justice dans la dépendance de tel d'entre les madhabs. L'intervention irréfléchie du peuple pouvait aussi faire pencher la balance; de même quelques savants conquirent par leur zèle personnel la prééminence à leur rite aux dépens des autres, ici le Chafi'ite, là le Hambalite[5].

Le célèbre voyageur Mouqaddasi fait une remarque très juste au sujet des circonstances qui déterminèrent l'extension des écoles de droit[6]. Les moyens de communication laissaient encore à désirer, les voyages lointains n'étaient pas sans danger. A l'exception de quelques rares savants, qui, au nom de la science, bravaient les difficultés, la plupart des gens ne visitaient que les écoles qui se trouvaient sur le chemin de leur caravane, lorsque, de leur lieu de naissance, ils se rendaient aux villes saintes. C'est ainsi que l'école d'Al-Auzâ'î, en Syrie, avait tous les titres à un rayonnement lointain hors de sa patrie ; elle eût assurément

1) *Ibn al-Athîr*, XII, 147.
2) *Id.*, XI, 260, 266.
3) *Id.*, XII, 104.
4) *Id.*, XII, 288.
5) *Id.*, IX, 52; X, 26.
6) *Mokaddasi*, éd. De Goeje, p. 144.

survécu, si elle s'était trouvée sur la route des pèlerins ou dans le Hedjaz.

La concurrence que, dans ces conditions, se faisaient les écoles, eut pour résultat la disparition de nombre d'entre elles. Déjà vers l'an 500 de l'hégire on pouvait prévoir que d'un certain nombre de madhabs encore vivants il ne subsisterait bientôt que les quatre qui règnent encore de nos jours.

Les différences d'opinion (*ichtilâf*) subsistèrent, non seulement entre les quatre écoles, mais aussi à l'intérieur de chacune d'elles sur les points qui étaient de la compétence, *idjtihâd*, des savants postérieurs. Cette différence en matière accessoire, on n'a pas manqué de la faire prédire et approuver par Mohammed : « Ce désaccord régnant dans ma communauté (*oummah*) (au sujet de l'explication de la Loi) est une preuve de la bonté d'Allah ». Le désaccord fait donc en principe partie du consentement universel; il doit exister; il a son expression dans l'opposition des quatre écoles; tout musulman qui désire le titre d'orthodoxe le doit regarder comme juste.

L'opinion des musulmans cultivés des derniers siècles que la partialité (*ta'açcoub*) en faveur de telle école juridique est un vice, a fini par devenir générale dans les écoles elles-mêmes. Les quatre imâms sont seuls sur le vrai chemin, l'un autant que l'autre. L'ouvrage *Al-Mîzân*, par Ach-Cha'râni, est entièrement consacré à prouver que les quatre madhabs découlent également de la source éternelle de toute vérité et qu'ils se complètent en quelque sorte pour répondre aux différents besoins de l'humanité croyante.

Lorsque sur un point autrefois discuté les écoles existantes sont arrivées à l'union, il n'y a pas à y revenir. Les khalifes 'Omar et 'Alî, qui possédaient naturellement l'*idjtihâd absolue*, ne s'accordaient pas sur cette question : Une esclave rendue mère par son maître (*oumm walad*) peut-elle être encore vendue? Chacun d'eux eut des partisans; mais de nos jours, et depuis plusieurs siècles déjà, l'opinion d'Omar (c'est-à-dire l'interdiction) a pris le dessus. Nul, savant ou ignorant, n'a plus le droit de préférer l'opinion d'Alî ou d'en prendre la défense[1]. Tant que le

1) Bâdjouri, *Gloses sur Ibn Qâsim*, II, 636.

madhab de Dâ'oud bin 'Ali az-Zâhiri eut une sphère d'action qui lui fût propre on eut le droit d'en adopter les principes caractéristiques, ou de les défendre contre les adversaires ; du jour où il a cédé devant les quatre rites orthodoxes, il est tombé en dehors du *consensus*.

L'Idjmâ' s'exprime sous les trois mêmes formes que la Sounnah : 1° les paroles (*qaul*) sur lesquelles tous les savants autorisés sont de même avis ; 2° les actions (*fi'l*) que tous ont l'habitude d'accomplir ; 3° la confirmation et l'approbation implicites (*taqrir*) d'habitudes ou d'actions universellement connues. On donne souvent de cette troisième forme le vieil exemple suivant : on a le droit d'embrasser une esclave dès qu'on l'a reçue comme part de butin ; car Abdallah bin 'Omar en agit ainsi par-devant tous ses compagnons et aucun d'eux ne lui fit d'observation. On accorde que le différend est terminé par suite du « consentement tacite » (*idjmâ' soukouti*) [1].

Ainsi depuis des siècles on en est venu à reconnaître avec une précision et une clarté croissantes que les quatre madhabs (Hanafite, Mâlékite, Châfi'ite, Hambalite) sont seuls les organes de la communauté infaillible dans le domaine législatif. Ce qu'ils enseignent tous quatre est loi pour tous ; ce qui est propre à chacun ne lie que ceux qui par naissance, par éducation ou, dans quelques cas, par libre choix, appartiennent au rite en question. Chaque individu trouve les règles qu'il doit suivre dans des ouvrages autorisés : manuels de *fiqh* avec commentaires et gloses ; recueils de fatwas, c'est-à-dire recueils de réponses données à des questions d'ordre juridique par les *moufti*s désignés officiellement ou reconnus tels par l'opinion publique.

La valeur de ces règles ne vient pas seulement de ce qu'elles sont inscrites dans les livres. En droit musulman le témoignage écrit n'a pas de valeur comme tel ; le témoignage oral compte seul ; l'écriture et l'imprimerie ne sont là que comme aides de la faible mémoire humaine.

Si l'on mit rapidement le Qorân par écrit c'est qu'on craignait

1) Bâdjouri, *Glose sur Ibn Qâsim*, II, 190.

qu'il ne se perdît. On regarda d'abord comme une profanation de noter les traditions sur la Sounnah. Même après qu'on eut reconnu la nécessité de les conserver par l'écriture, on fit encore reposer l'autorité d'une tradition sur l'authenticité des témoignages oraux. C'est ainsi que de nos jours encore celui qui expose les règles de son madhab, ne tient pas son autorité du fait qu'il peut enseigner, lire, et comprendre avec tous les moyens scientifiques actuels le texte, fixé critiquement, d'un auteur autorisé; mais bien de ce qu'il a *entendu* lire et expliquer ce texte par un maître autorisé, lequel à son tour dérive son autorité de celle d'un de ses professeurs et ainsi de suite jusqu'à l'auteur du texte en question. Puis on remonte de celui-ci au fondateur du madhab et de là aux « Compagnons » et au Prophète.

« Celui qui n'a pas de maître, celui-là a Satan pour maître », aurait dit le Prophète. « On n'acquiert pas la sagesse par la lecture des gloses », disent les étudiants actuels de la Mecque.

Pourtant, bien que la *viva vox* du maître soit restée d'une importance capitale, l'écriture et l'imprimerie ont, surtout dans les derniers temps, acquis plus d'influence et pourvu que l'on comprenne ces mots *cum grano salis* on peut dire que chaque madhab possède ses textes d'une autorité aujourd'hui universellement reconnue. Ces textes, lus à voix haute et éclaircis par un professeur savant, constituent l'enseignement que la communauté infaillible donne à chaque individu.

Ici comme dans l'Église chrétienne catholique, le dogme d'une communauté infaillible a repoussé à l'arrière-plan l'étude des textes sacrés anciens. L'Islam, il est vrai, n'en est jamais arrivé à défendre la lecture et l'étude du Qorân à certaines catégories de fidèles; mais la récitation du Qorân entier, par laquelle débute l'instruction élémentaire des musulmans, n'est qu'un acte purement mécanique. Celui qui voudrait saisir, à l'aide des commentaires, le sens exact du Livre, celui-là ne doit consulter que les ouvrages où tout est exposé conformément au *consensus* actuellement régnant.

L'étude de la tradition consacrée de même que celle du con-

tenu du Qorân, est devenue un article de luxe. S'y attaquent seuls les étudiants qui connaissent à fond les thèses de droit enseignées par leur propre madhab, et encore est-ce plutôt par édification que dans un but pratique. Le *fiqh*, comme le disait déjà le grand Ghazâlî, est devenu le pain de vie indispensable à tous. Les autres disciplines de l'encyclopédie théologico-juridique ne sont que des instruments pour atteindre la véritable explication du fiqh, ou bien un assaisonnement pour celui qui est rassasié, ou bien une médicamentation préservatrice contre les maladies de l'esprit. Les œuvres des faqîhs des premiers siècles sont encore moins étudiées que la tradition. C'est qu'elles n'ont pas le caractère sacré de celle-ci et que mainte question qui y est traitée contradictoirement, a depuis longtemps reçu une solution immuable.

Depuis que savants et ignorants, princes et peuples ont admis l'égalité des quatre madhabs, les polémiques entre ces rites ont perdu toute importance. Dans quelques endroits comme à la Mecque où les quatre madhabs existent concurremment et où leurs adeptes ont à partager certains droits traditionnels (sur les revenus spirituels, sur le règlement du culte, sur l'obtention de certains postes) la bonne entente laisse bien quelque peu à désirer; mais ces conflits n'ont rien à voir avec la doctrine et restent localisés dans de petits groupes. L'animosité des Châfi'ites contre l'opinion de quelques docteurs Ḥanafites que l'on peut bien passer de l'un quelconque des autres madhabs à celui d'Abou Ḥanîfa, mais non de celui-ci aux autres, est dirigée, non contre l'ensemble du madhab Ḥanafite, mais contre ce que l'on regarde comme les excès de quelques-uns de ses partisans.

Les livres de *fiqh* donnent tout un ensemble de règles de politesse religieuse qui sont observées en pratique dans les rapports réciproques des rites. Ainsi on regarde comme convenable que quelqu'un s'abstienne de choses à lui permises par son rite s'il se trouve en compagnie d'adhérents d'un autre rite qui les interdit. Telle manière d'agir qui, à l'origine, était rangée par le rite châfi'ite, par exemple, dans la catégorie des *adiaphora* ou des actes permis (*moubâḥ*), s'est trouvée reportée quelquefois

dans la catégorie des actes recommandés (*sounnah*[1], *moustaḥabb*) afin « d'éviter ainsi un désaccord avec les adhérents d'un autre maḏhab qui la considèrent comme obligatoire (*wâdjib*, *fardh*). » Il y a donc des concessions perpétuelles, et la différence d'opinion (*ichtilâf*) peut être regardée comme un phénomène élémentaire.

Si donc il s'élève encore maintenant des polémiques, elles viennent plutôt de savants du même madhab ; elles ne concernent alors que des points très subordonnés, bien que la violence du combat puisse faire croire quelquefois qu'il s'agit de principes essentiels.

Nous avons passé en revue les trois premiers fondements du droit, que l'on pourrait appeler, au point de vue musulman, les trois organes par lesquels Dieu fait connaître sa volonté. Chacun d'eux représente une phase du développement de la conscience du droit dans l'Islam.

A l'origine 500 versets environ du Qorân forment toute la Loi. En fait on se fondait déjà alors, mais sans que l'on s'en rendît compte, sur une base beaucoup plus large. Bientôt on s'aperçut que si le Qorân constituait le sol et le ciment de cette base légale, la plupart des matériaux qui y figuraient étaient d'autre provenance. On comprit qu'il fallait adjoindre au Qorân la Sounnah du Prophète pour les raisons que nous avons déjà énoncées. Mais il fallait encore un organe infaillible et facilement accessible qui ne fût pas muet et qui pût en tout temps dissiper l'incertitude en présence d'une tradition d'éléments très divers. Ce fut l'Idjmâ', l'infaillibilité de la communauté ; celle-ci constitue la

1) Rappelons ici un fait qui a échappé à des savants européens (entre autres à M. van den Berg dans ses traductions de livres de droit châfi'ite) : *Sounnah* est ici tout autre chose que lorsqu'on parle des « fondements du droit ». Les juristes partagent toutes les actions des hommes en cinq catégories (*chamsat al-aḥkâm*) : les actions obligatoires (*fardh ou wâdjib*), recommandées (*sounnah* ou *moustaḥabb*), permises (*moubâḥ*), répréhensibles (*makroûh*) et défendues (*ḥarâm*). Or une action est *sounnah* aussi bien quand elle est ordonnée par le Qorân que quand elle l'est par la Sounnah du Prophète ou suivant tout autre « fondement ». En résumé, le caractère de *sounnah* dérive en dernière analyse du consensus.

base métaphysique du droit musulman. Théoriquement et pratiquement c'est le fondement par excellence. Elle a réponse à tout; rien ne peut être établi solidement en dehors d'elle. Les jurisconsultes mohamétans le savent bien. Voilà pourquoi un auteur tel que Bâdjouri, lorsqu'il expose quelque proposition juridique, écrit en tête la formule : « Ceci repose, avant d'en venir à l'Idjmâ', sur... » et alors viennent les versets du Qorân et les traditions qui se rapportent au sujet; ce sont là les *bases historiques*, mais qui ne serviraient à rien sans le fondement durable qui est *dogmatique*.

4° Le *Qiyâs*, quatrième fondement du droit selon les savants qui ont étudié les *ouçoul al-fiqh*, ne nous arrêtera pas longtemps. C'est la logique humaine en tant qu'on l'admet à la discussion de l'évolution juridique.

On peut se demander à bon droit si le *qiyâs* a sa place marquée dans cet ensemble de fondements. Toute déduction valable, en effet, repose sur le consentement universel des croyants, qu'elle soit plus ou moins logique. Les plus beaux raisonnements humains doivent toujours être considérés comme futiles.

Si l'on fait au qiyâs l'honneur de le considérer comme un fondement du droit, pourquoi n'en pas dire autant de la grammaire, indispensable à la saine intelligence des textes, ou à l'arithmétique nécessaire au fiqh? Si ce sont là des sciences accessoires en quelque sorte propédeutiques, quoique mainte détermination légale dérivée en procède, pourquoi ne pas ranger dans la même catégorie le qiyâs?

L'histoire seule permet de s'expliquer ce mystère. Le qiyâs doit son rang, insuffisamment motivé en théorie, aux luttes qui furent provoquées par l'usage qui en fut fait. De même que dans toute confession ou dans tout catéchisme il y a beaucoup d'articles qui ne s'expliquent que par l'histoire des hérésies antérieures, on a formulé dans l'Islam avec une certaine insistance le bien fondé de l'application de la logique humaine aux déductions juridiques, parce la légitimité de cette application a été contestée.

Il va de soi que dès longtemps on expliquait le droit suivant

les lois que l'on estimait les plus normales du raisonnement et de la pensée, bien avant que l'on n'en vint à se demander si c'était là un acte licite. L'origine de ce doute réside d'une part dans la prédilection de quelques juristes pour l'opération logique, de l'autre dans le fait qu'on voulut donner à cette opération un nom spécial et que de la sorte on attira l'attention sur elle.

On rencontre dans les ouvrages européens cette légende qu'Abou Hanîfah a, sinon inventé, du moins répandu le raisonnement par analogie (*Qiyâs*); qu'il trouva, dans l'Irak notamment, un grand nombre de partisans de cette nouveauté; que, par contre, les chefs de madhabs se liguèrent plus ou moins fortement contre cette doctrine, surtout parce que Abou Hanîfah rejetait les faits traditionnels dès que la logique semblait lui en faire un devoir.

Cette idée très exagérée s'est greffée sur le discrédit qui atteignit l'école Hanafite dans sa première période, et qui fut jeté sur elle surtout par sa sœur aînée de Médine. Une étude même rapide du recueil de traditions de Malik (*Al-Mouwatta*) montre qu'on ne craignait nullement dans l'école de Médine d'appeler à l'aide le raisonnement, dès que la matière traditionnelle était incapable de donner une réponse directe à quelque question juridique. D'ailleurs, lorsque la période où l'on forgea en grand les traditions fut passée, on n'eut pas d'autre ressource que le Qiyâs pour satisfaire les besoins juridiques de la communauté.

Seulement on agit ainsi sans que l'on s'en rendît expressément compte. Personne n'exprima explicitement la doctrine qu'après avoir reconnu la cause (*'illah*) pour laquelle certaine règle traditionnelle était valable en certains cas mentionnés dans les documents, on pouvait étendre cette même règle à d'autres cas, non mentionnés, en procédant simplement par analogie (Qiyâs), pourvu que la même cause pût être invoquée à l'appui. La théorie en question se manifesta d'abord dans les mosquées de l'Irak. Comme toute nouvelle formule elle fit scandale dans les groupes conservateurs, et provoqua des écrits nombreux de polémique, aujourd'hui pour la plupart perdus, et fit naître des anecdotes malveillantes contre Abou Hanîfah et les siens.

Parmi ces ennemis, l'un prétendait que ni le Qorân ni la tradition ne mentionnaient le Qiyâs, lequel devait donc être tenu pour superflu ; si on lui montrait que lui-même, dans ses explications juridiques, raisonnait par analogie, la réponse était qu'il se bornait à tirer des écrits sacrés ce qui s'y trouvait enfermé (*mafhoum*) et qu'il faisait non de la déduction, mais plutôt de l'exégèse. Un autre reconnaissait en tremblant le droit du Qiyâs, mais en voulait l'usage plus restreint que ne le réclamaient les Hanafites.

C'étaient là querelles de mots : les soi-disant partisans du Qiyâs ne faisaient autre chose que décrire une méthode couramment employée et indispensable et la proposer comme objet d'étude. La victoire n'était donc qu'une question de temps. L'étonnement des premiers opposants ressemblait à celui du Bourgeois gentilhomme apprenant que sa vie durant il avait parlé en prose. Sans doute on continua à être divisé sur le degré de développement qu'il était loisible d'accorder au raisonnement par analogie et sur les diverses espèces du Qiyâs. Mais ce différend (*ichtilâf*) ne porta pas atteinte au consensus (*idjmâ'*). Quand la science des *ouçoul al-fiqh* ou fondements de la jurisprudence commença à prendre sa forme définitive, le droit du Qiyâs était généralement reconnu dans les groupes principaux ; comme il restait encore des opposants pleins de malveillance, les Zâhirites notamment, on crut utile de donner au Qiyâs une consécration définitive, en le rangeant parmi les fondements du droit [1].

Un autre procédé de déduction destiné à compléter la loi, lorsque les textes sacrés restaient muets, était le *ra'j*, le jugement humain, le bon sens. Ici encore on en attribue l'introduction à l'école Hanafite, bien que d'après le recueil de Mâlik l'usage en

1) L'appui cherché par certains défenseurs du Qiyâs dans le Qorân, iv. 85 et lix, 2, de même que par ses adversaires dans Qorân, vi, 38, est contesté par des savants autorisés. Ils en appellent plutôt à une tradition suivant laquelle Mohammed conseilla à Moa'dh, en le nommant gouverneur du Yémen, de se décider là où le Qorân et la Sounnah sont muets, d'après ses propres connaissances ; ou encore à d'autres traditions où Mohammed et quelques compagnons raisonnent effectivement par analogie. La plupart d'ailleurs recherchent exclusivement dans le consensus la justification du Qiyâs.

fût courant dans l'école de Médine. Toutefois on n'est pas arrivé à reconnaître d'une manière universelle et précise ce facteur quelque peu flottant et dangereux, au moins dans la période de fixation de la science des *ouçoul al-fiqh*.

Quelques-uns ont voulu ranger encore parmi les ouçoul l'*'âdah* ou *'ourf*, la coutume régnante d'un pays. L'explication de la loi doit tenir compte sans doute, assez souvent, de l''âdah lorsqu'il s'agit d'adapter certains préceptes généraux à une région donnée. C'est ainsi qu'il faudra donner des solutions différentes à des questions comme celles-ci : De quel genre de nourriture chacun doit-il composer sa *fitrah* à la fin des jeûnes? Combien chacun doit-il donner à sa femme comme moyens d'existence? etc.

En ce qui concerne l'autorité de l''âdah le désaccord ne peut également porter que sur la question de degré. Les uns veulent conserver toute 'âdah qui n'est pas directement en contradiction avec les textes sacrés; d'autres ne veulent en tenir compte qu'en cas de nécessité absolue. Mais les discussions sur ce point ne furent jamais assez générales pour faire ranger l'*'âdah* au nombre des *ouçoul*.

Comme je l'ai fait remarquer, ra'j, 'âdah, qiyâs et autres modes d'explication du droit rentrent tous dans l'Idjmâ' au point de vue systématique. Mais de même que dans les éléments de la dogmatique on fait figurer la prédestination, la distinction entre les attributs de Dieu et son existence, la faculté pour les croyants de voir Dieu, l'éternité du Qorân, etc., et que l'on a cru indispensable de les y comprendre parce que la lutte au sujet de ces doctrines avait été très violente; de même le *Qiyâs* a fini par prendre rang à tout jamais parmi les fondements classiques du droit à côté du *Qorân*, de la *Sounnah* et de *l'Idjmâ'*, comme compensation des violentes attaques dont il avait été l'objet.

Cette exposition rapide reproduit dans les grandes lignes, en laissant de côté une partie des preuves à l'appui et en y ajoutant quelques remarques, ce que j'ai écrit en 1882[1] sur les *ouçoul al-*

1) *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Neerlandsch Indië* (La Haye), 4e série, VI, 392-421.

fiqh. Depuis cette époque la littérature européenne s'est enrichie de quelques travaux solides autant qu'approfondis du professeur I. Goldziher. Qu'il suffise de rappeler : *Die Zâhiriten*[1] (Leipzig, 1884) et la IIe partie (Halle, 1890) de ses *Muhammedanische Studien*[2] consacrée presque en entier à la formation des *hadîth*. En étudiant le madhab aujourd'hui disparu des Zahirites, l'auteur a tracé un tableau, à la fois vivant et rigoureusement exact, de l'histoire des écoles de droit dans l'Islam et des luttes relatives aux ouçoul al-fiqh. Dans le second volume de ses Études mohamétanes (Halle, 1890) il s'est principalement occupé de l'évolution historique du hadîth (ou tradition consacrée). Pas plus qu'aucun autre phénomène historique la loi mohamétane ne s'explique à moins que l'on n'en recherche la génèse. Le professeur Goldziher a fort heureusement ouvert la voie de ces études historiques et critiques. Quiconque se risque actuellement à écrire sur le droit islamique sans tenir compte de ces travaux, ne doit s'en prendre qu'à lui-même si ses écrits sont dépassés dès leur apparition.

∴

Sawas Pacha, ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie, a publié en 1892 une *Étude sur la théorie du droit musulman* sans même se douter de l'existence de travaux scientifiques européens sur la question, et ce qui est plus grave, sans idée aucune de ce qu'est la critique historique, enfin sans connaissance des langues dans lesquelles sont rédigés les documents qui lui servent de sources. Le Dr Goldziher en a rendu compte dans la *Byzantinische Zeitschrift* (1893, II, p. 317-325) avec trop d'indulgence; il n'a pu, malgré toute sa bonne volonté, pallier suffisamment la faiblesse de l'auteur. N'ayant tenu aucun compte des résultats acquis en Europe, Sawas Pacha a produit une œuvre dans laquelle l'imagination a vraiment la part trop belle.

1) Cf. mon compte rendu dans le *Literaturblatt für orient. Philol.*, t. I, p. 417-429.

2) J'ai parlé de la première partie de ces remarquables *Études* dans cette Revue, t. XX, p. 74 sq.

Il nous décrit un droit mohamétan qui n'est ni mohamétan, ni historique, et qui n'a d'autre raison d'être que de propager certaines idées chères à l'auteur.

Il suffit, pour s'en convaincre, de lire à travers les lignes de la notice du professeur Goldziher. Les erreurs élémentaires relevées par lui suffisent à édifier tout orientaliste et à le convaincre que, pour nous servir de la terminologie du *fouqahâ*, la voix de Sawas Pacha ne compte pas dans le *consensus*.

Il a cru devoir montrer néanmoins que le jugement de son critique n'est pas fondé. Dans ce but il a écrit : *Le droit musulman expliqué. — Réponse à un article de M. Ignace Goldziher*, article destiné « à fournir de nouveaux éclaircissements sur les questions essentielles du droit musulman » (p. 7).

Commençons par dire que dans cet opuscule il prétend de nouveau donner à ses « travaux sur le droit et l'histoire » une valeur *pratique*. « Il est du devoir des peuples civilisés, dit-il dans l'Avant-Propos,..... de rechercher les moyens propres à améliorer la manière d'être de cette partie si considérable de l'humanité (les musulmans). Il m'a paru que *l'adaptation de nos lois aux principes qui régissent la société musulmane*, en d'autres termes, *l'islamisation du droit moderne*, permettrait d'atteindre ce but et de faire ainsi bénéficier de nos institutions les plus perfectionnées les deux cent millions d'hommes, nos semblables, dignes à tous égards, en raison de leurs convictions religieuses si puissantes, d'attirer notre plus sérieuse attention. » Et plus loin : « Je venais de publier alors le premier volume de mon étude sur la théorie du droit musulman, que je considère comme l'algèbre de cette législation. Elle est effectivement *la science qui résout toutes les difficultés législatives et nous permet de faire entrer dans le cadre de la loi mahométane tous les articles de nos codes*, en les rendant, non seulement acceptables à la conscience musulmane, mais encore obligatoires pour tout mahométan qui respecte la volonté de Dieu et celle de son « Envoyé ».

Et, à la fin de son opuscule (p. 151-152), il croit pouvoir s'exprimer ainsi : « J'ai montré par ces faits, qu'on peut rendre non seulement acceptables, mais aussi obligatoires pour la conscience

du musulman, tout progrès, toute vérité, toute disposition légale qui n'ont pas été acceptés jusqu'ici par le corps social mahométan et inscrits dans son droit. C'est là le côté le plus important de la situation que j'ai fait connaître, l'aspect absolument neuf que l'Islamisme présente, regardé du point de vue où je me suis placé; c'est aussi la raison qui assure aux 200 millions de musulmans qui vivent aujourd'hui sur les trois continents de l'ancien hémisphère, un avenir prospère et une situation avantageuse dans la société moderne. La voie qui conduira vers le progrès de l'Islam est, sans nul doute, *l'islamisation du droit moderne* ».

Le plan de Sawas Pacha est proprement pratique, humanitaire; il s'inspire d'un principe généreux, étranger à la science, mais pour la réalisation duquel il prétend s'appuyer sur la science, puisque c'est elle qui doit en établir la légitimité. Malheureusement pour les bonnes intentions de Sawas Pacha, la science européenne aussi bien que la science musulmane sont d'accord pour constater leur caractère utopique.

Quand on connaît les dogmes et le droit de l'Islam, ainsi que l'état actuel des peuples mohamétans, on peut à beaucoup d'égards éprouver un sérieux regret pour ceux-là et un peu de pitié pour ceux-ci. Mais on doit savoir que le *credo* et le droit islamiques sont devenus au cours de leur évolution de moins en moins souples; les événements politiques et sociaux des temps modernes le prouvent surabondamment.

La question n'est pas de savoir ce que *nous* ferions, avec nos méthodes de raisonnement et nos programmes d'avenir, des dogmes de l'Islam; mais bien ce que l'Islam même, suivant sa propre doctrine et son histoire, veut en déduire. Un savant mohamétan, très estimé partout, Sayyid Housain al-Djisr, dans un ouvrage arabe [1] dédié au sultan actuel de Turquie, et qui s'est répandu à travers tout l'Islam, a pris la défense des dogmes et du droit de l'Islam contre la science moderne, en se plaçant, non

1) *Kitâb er-risâlah al-Hamîdiyyah fî haqîqat ad-diyânah al-islâmiyyah wa-haqqiyyat ach-charî'at al-Mouhammadiyyah*, écrit en 1306 hég., impr. à Beyrouth.

pas au point de vue tout individuel de Sawas Pacha, mais au point de vue des véritables mouslims. Avec beaucoup plus de science et d'esprit critique que Sawas Pacha, il prétend que si les Européens voulaient appliquer logiquement les principes justes et raisonnables dont ils parlent, ils devraient tous devenir musulmans. Bien que l'argumentation soit autrement forte que celle de Sawas Pacha parce qu'elle ne part pas de faits imaginaires, il est probable que personne, même pas Al-Djisr lui-même, ne s'attend à voir une pareille conclusion devenir jamais une réalité. L'auteur n'a d'autre but que de confirmer les musulmans dans la persuasion que leur religion est la seule véritable.

L'Islam devrait renier totalement son passé historique pour entrer dans la voie que lui trace Sawas Pacha. Or quiconque a été en relation intime avec le bas peuple mohamétan aussi bien qu'avec les savants jurisconsultes, sait qu'ils n'y songent pas un instant.

Il est toujours dangereux de vouloir prédire l'avenir d'une civilisation [1]. Nous avons vu plus haut que le droit islamique s'est développé en majeure partie en dehors de tout contact avec la vie réelle. Même au temps où l'Islam était encore son propre maître et seigneur, les *'oulamâ* se plaignaient sans cesse que le droit fût appliqué, non d'après les principes du fiqh, mais plutôt selon l'arbitraire des gouvernants ou les coutumes des sujets. Néanmoins l'école conserva intact, en tout ce qui est essentiel, son droit théorique ; seuls des éléments accessoires ont reçu de nouveaux développements, et cela même suivant les propres principes de l'école.

Sans doute l'Islam se trouve actuellement dans des conditions bien moins favorables ; des puissances extérieures dominent son existence politique et influent de plus en plus sur la vie sociale de ses partisans. Bon gré mal gré les musulmans doivent peu à peu s'accommoder de mœurs et d'institutions provenant de l'Europe moderne. Mais il ne faut pas s'imaginer que la théorie

1) Aussi n'est-ce qu'avec réserve que je me suis permis quelques prévisions sur les destinées d'un peuple mohamétan dans mon ouvrage : *De Atjehers*, 2e partie (Batavia et Leyden, 1894), p. 373-389.

juridique, qui s'est maintenue envers et contre toutes les influences contraires surgissant du sein même des populations mohamétanes, cède aujourd'hui à des actions venues du dehors. L'Islam, à mesure qu'il se voit attaqué, se retranche sur son terrain le mieux fortifié.

Ce n'est pas que l'Islam manque de moyens pour établir, sans aucune concession de principe, un *modus vivendi* acceptable avec les coutumes qu'il condamne. Tout d'abord il reconnaît expressément que « la nécessité brise les lois »[1]; et que, par suite, il est permis parfois de négliger ses prescriptions, même de faire les choses défendues pour peu que l'on puisse prouver y avoir été forcé. L'état de compression où est arrivée la vie du monde musulman a suscité de nombreux cas d'une pareille nécessité; savants comme laïques justifient ainsi leur résignation à l'égard de certains préceptes légaux et leurs concessions à la vie moderne.

En voici quelques exemples entre mille : D'après la loi, le prince des croyants devrait forcer par les armes les peuples européens à embrasser l'Islam ou à reconnaître son autorité : or il donne aux Francs des privilèges au détriment de ses propres sujets; il introduit des livres de droit à l'européenne, ou plutôt il les fait publier; il interdit la vente des esclaves alors que la loi sacrée la permet explicitement; les *'oulamâ*, qui, en leur qualité de lettrés, savent qu'il en était tout autrement jadis, mentionnent ces faits dans leur enseignement et dans leurs livres avec une profonde indignation, mais ils ajoutent en guise de consolation « lâ ḥaula walâ qouwwata illâ billâh; il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu. »

Il y a bien sans doute *quelques* têtes chaudes qui veulent *agir*. C'est ainsi qu'en 1855 à la Mecque[2] un soulèvement dirigé par

1) En dehors des aphorismes comme *adh-dharourah lahâ aḥkâm* (La nécessité a ses propres lois) et *adh-dharourât toubîḥ al-maḥẓourât* (Le cas de nécessité rend permises les choses défendues), on trouve dans les manuels de fiqh et dans les fatwas souvent cette explication : *li'adjl adh-dharourah*, à cause de la nécessité ou de la contrainte.

2) Voir ma *Mekka*, part. I, p. 167-8. En fait, ce firman arraché par la ténacité des Européens resta lettre morte; de même que maints règlements publiés à

les 'oulamâ se produisit contre les Turcs à cause des décrets contre l'esclavage, et qu'en 1894 les 'oulamâ paralysèrent violemment les mesures de désinfection prises à l'occasion du grand pèlerinage. Toujours, il est vrai, l'attitude des *'oulamâ* est celle de la résistance passive, pour laquelle ils savent pouvoir compter sur l'approbation de la foule; mais les rudes leçons que les princes, depuis les 'Ommeyades, leur ont infligées pour leur apprendre à respecter la puissance des faits, n'ont pas été perdues. Bientôt ils en appellent au mot *dharourah* (nécessité) pour sauver la situation. Aucune réforme de quelque signification ne s'est accomplie en pays islamique, sinon contrairement à la loi de l'Islam; et Allah sait que la plupart des réformes annoncées traînent leur existence sur le papier, car il n'y a ni fonctionnaires consciencieux et capables pour les exécuter, ni faveur populaire pour les accueillir.

Un autre principe qui permet l'établissement d'un *modus vivendi* entre la théorie légale irréductible et les exigences des temps nouveaux, c'est l'existence admise de prédictions du Prophète, comme celles que nous avons citées, sur la déchéance perpétuelle de sa communauté. Les 'oulamâ sont *laudatores temporis acti*, non par habitude, mais par principe. La décadence politique des États mahométans, la corruption de l'administration, l'accommodation croissante aux mœurs des infidèles, ce n'est là pour eux rien d'inattendu, mais simplement l'accomplissement d'une prophétie. Ils sont convaincus que la situation deviendra encore bien pire. La loi sainte n'a été réellement appliquée que sous les quatre khalifes « marchant dans la voie juste ». Pendant les treize siècles qui suivirent, le conflit de la théorie et de la pratique est allé en augmentant. Cela va continuer ainsi jusqu'aux jours du Mahdi. Idée consolante, qui rend la résignation facile, mais qui s'oppose à toute modification de la théorie dans l'esprit des temps nouveaux.

On devient mécréant, non pas en négligeant presque toute la loi ni en la violant, mais bien en doutant de la valeur éternelle

Constantinople sous la pression des ambassades, sans connaissance aucune des circonstances locales.

d'un de ses principes, en voulant les améliorer ou les réformer. Le plus qu'on puisse demander aux 'oulamâ, c'est une certaine application latitudinaire de quelques règles de détail; encore est-elle accordée par des savants qui sont plus ou moins fonctionnaires. Les autres en pensent et en disent ce qui leur convient. Des concessions de ce genre sont par exemple celles qui concernent les chemins de fer et les ballons (cf. Sawas Pacha, p. 151) qui n'atteignent aucun principe. Mais la civilisation, qui a produit chemins de fer et ballons, avec ses principes législatifs, est pour tous une abomination, que la *dharourah* seule oblige à supporter.

Encore une fois, on ne peut prédire mathématiquement l'avenir, même rapproché, de l'Islam. Mais si l'on tient compte de tous les facteurs historiques et contemporains, on peut supposer que de plus en plus l'Islam devra faire des concessions pratiques à la vie moderne, et que de plus en plus la loi musulmane devra se restreindre aux choses religieuses ou d'un caractère intime comme les questions de droit familial et d'héritage, les fondations pieuses, etc. Ceux qui voudront régler leur vie uniquement d'après la loi ne pourront le faire qu'en se séparant en quelque manière du monde, comme fait le juif orthodoxe dans la société européenne. Les comparaisons n'ont jamais qu'une valeur relative; l'exemple du Judaïsme est ici pourtant assez instructif.

L'influence de la loi musulmane, à moins de changements politiques tout à fait imprévus, sera pendant longtemps encore très grande dans le domaine pédagogique; sur le terrain pratique il lui faudra reculer devant des principes dont elle ne peut s'accommoder sous peine de se transformer de fond en comble. De plus, à la longue, dans de pareilles conditions, le zèle pour l'étude de la loi se ralentira, et on l'étudiera moins. Provisoirement pourtant les rabbins musulmans peuvent dormir tranquilles de ce côté-là.

Des essais d'adaptation comme ceux de Sawas Pacha n'éveillent aucune sympathie pas plus parmi les 'oulamâ influents qu'au sein du peuple véritable. Et la critique historique ne peut voir là rien que de naturel.

Il existe sans doute, dans quelques capitales musulmanes, des

gens chez lesquels des utopies de ce genre peuvent avoir du succès. Ce sont les gens qui, rien que par leur pantalon franc et leur fez, affichent déjà l'intention d'être de leur temps; ils ont acquis dans des écoles modernes quelques notions de science européenne; mais ils sont alors très loin (selon eux très au-dessus) des pensées, des sentiments et des croyances du peuple et des 'oulamâ. Parmi eux, il y en a qui superposent tranquillement la science étrangère et leur foi traditionnelle, sans tâcher de les concilier; d'autres qui montrent pour ces croyances une indifférence égale à leur ignorance. Il en est enfin qui sont agréablement surpris et flattés lorsqu'on leur démontre que la vie et la science modernes riment très bien avec les doctrines de *leur* religion, et que les principes du droit moderne se laissent rattacher aux *ouçoul al-fiqh*, ou même, avec quelque habileté, peuvent en être déduits.

Mais l'influence de ces braves gens est évidemment restreinte à un petit groupe et ne compte pas au point de vue de l'Idjmâ'; plus d'un Européen a pourtant été leur dupe, lorsqu'il n'a pas eu l'occasion de pénétrer dans le véritable monde musulman. On croit alors à une nouvelle direction de la vie musulmane. C'est ainsi qu'il advint à un de mes compatriotes, le Dr P. van Bemmelen, qui fut cinq ans juge mixte en Égypte et écrivit un gros ouvrage[1], fondé sur d'aussi nobles principes que ceux de Sawas Pacha, mais tout aussi rempli d'utopies. Cependant la méthode réformatrice du premier n'est pas la même que celle du second. Lorsque deux auteurs se mettent à réformer sur le papier une société étrangère, d'après des données aussi incomplètes, il serait vraiment prodigieux qu'ils aboutissent aux mêmes conclusions.

Sawas Pacha, assurément, n'est pas un Européen; mais il leur ressemble en ce qu'il n'a observé que le côté extérieur de la vie musulmane. Il n'a jamais été lié avec des 'oulamâ d'une grande influence; son christianisme suffirait à l'attester; d'autre part, il n'a pas connu intimément le peuple, ce qui vient de sa position officielle élevée.

1) *L'Égypte et l'Europe*, par un ancien juge mixte, Leiden, 1884.

Il y a d'ailleurs de grands savants qui, ayant étudié à fond une civilisation dans les livres, ne se sont pas toujours défendus contre l'utopie, et ont abandonné le terrain de l'observation pour construire des théories sur l'avenir d'une religion ou d'un culte ethnique et sur la possibilité de la transformation d'un milieu donné. Il aurait donc pu se faire que Sawas Pacha, dans ses « travaux sur le droit et l'histoire », eût mis en œuvre des données importantes et présenté des vues historiques remarquables, dignes d'attention pourvu qu'on les sépare du fameux programme de réformes. Malheureusement il nous faut constater que les raisons qui forcèrent M. Goldziher à prévenir les historiens européens que l'*Étude sur la théorie du droit musulman* était d'une valeur bien faible, valent doublement pour *Le droit musulman expliqué*. Le mode de défense employé par l'auteur en réponse au critique qui lui a signalé des fautes énormes est plus significatif encore que ces fautes mêmes.

Nous avons déjà noté que Sawas Pacha ignore les résultats acquis par la science d'Europe. De M. Goldziher, il ne connaît qu'une traduction en français, faite exprès pour lui, de la critique de sa propre œuvre : l'*Étude sur la théorie du droit musulman*, traduction assez libre[1]. Il reconnaît bien (p. 119) ne pas savoir l'allemand. Cela ne l'empêche pas de partir de la critique traduite pour avancer que les études du Dr Goldziher sur les *ouçoul al-fiqh* doivent être mal faites et qu'il « semble n'avoir jamais étudié le code musulman et n'avoir pas même ouvert un traité de méthode (*oussoul*) ». Il n'est pas besoin d'insister sur de telles absurdités.

Page 217 de sa critique, le Dr Goldziher avait parlé des *fourou' al-fiqh* et avait traduit ces mots littéralement par « Zweige der Gesetzwissenschaft » et librement par « dass positive muhammedanische Gezetssystem »[2], en les opposant aux *ouçoul* ou

1) Sawas Pacha a même écrit de travers la plupart des noms propres de savants européens cités par le Dr Goldziher dans sa critique; d'ailleurs *Le droit musulman expliqué* fourmille de fautes d'impression très graves.

2) Sawas Pacha avait lui-même (p. 11) traduit cette expression bien connue par « conséquences, résultats du droit » ou « la partie appliquée de la législa-

« Grundlagen » ou « Methodologie ». Sawas Pacha a compris que le Dr Goldziher « considère la jurisprudence musulmane comme formée de plusieurs branches. » « Il croit, dit-il, que la législation arabe est composée, comme les systèmes législatifs modernes, *de plusieurs codes* (*branches*), c'est-à-dire d'un code civil, d'un code penal, d'un code commercial et de leurs codes respectifs de procédure. » Ce non-sens, dont Sawas Pacha est seul responsable précisément, il le donne comme venant du Dr Goldziher, et, partant d'une telle erreur d'interprétation, il se permet de condamner un auteur dont il ne connaît pas les ouvrages.

Nous allons relever maintenant, sans beaucoup de commentaires, quelques-unes des nombreuses fautes de Sawas Pacha en arabe; elles montreront que cet auteur, qui souvent cite des écrivains arabes, n'est même pas en état de lire et de comprendre le texte le plus simple.

Il avait trouvé que le mot *Kourran* (sic!) est dérivé de la forme passive et que la lettre *r* y doit être prononcée comme redoublée. Maintenant (p. 134-8), il maintient la première affirmation, retire la seconde comme « tout bonnement une faute d'inadvertance », mais la remplace par une autre, plus grave : « J'ai écrit que la lettre *ré* doit être prononcée redoublée alors qu'il fallait le dire de la lettre *élif*. » Et plus loin, nous apprenons qu' « il faut tenir compte du « hemzé » qui exige la prolongation, le redoublement du son de la lettre « élif », c'est-à-dire de la voix « a ».

Il se peut que Sawas Pacha ait fait cette trouvaille et d'autres analogues dans le *Qâmous*, dictionnaire dont il donne des extraits textuels (p. 132 sqq.) et qui, selon lui, est « le seul dictionnaire arabe établi conformément à l'esprit des langues sémitiques »! Cet ouvrage si précieux, dont Sawas Pacha a consulté une édition tout à fait inconnue, est cause encore que notre auteur a lu le surnom des quatre premiers khalifes : *al-khoulafâ ar-râchidîn* (les lieutenants marchant dans la voie droite) : *khuléfa ul Rachid-ed-dine* et l'a mis en rapport avec *din*, la religion

tion ». Nous n'avons rien à dire là contre, pourvu qu'on retienne que les « conséquences » ou « résultats » sont en majeure partie plus anciens que la « partie théorique du droit » qui doit les justifier pour une génération postérieure.

(p. 138). Tâbi', que le Dr Goldziher avait justement expliqué par : « successeur au point de vue de la succession temporaire », est écrit par Sawas Pacha *tabi'*, ce qui signifie : *le jeune veau*, et est présenté comme « le même mot que *tabéa* qui signifie sujets » (p. 116). Une autre « *erreur d'inadvertance* » est (p. 139) l'affirmation primitive que le mot Chériat est le pluriel du mot Chéry [1] ». Comment aurait-il donc dû être? Sawas Pacha se tire d'affaire en justifiant son intention : « ce mot ayant forme de pluriel », « elle (la terminaison *at*) donne pourtant une idée de la multiplicité des matières juridiques, etc. ». Sans aucune mauvaise pensée contre ce que Sawas Pacha appelle sa manière ottomane d'écrire les mots arabes, j'attirerai l'attention sur « Men fessere Corané by reyhi fecat kéféré » (p. 119) et « Malik-ul-il-yevmi-il-dine » (p. 123).

L'excellent Qâmous est responsable de tout cela ; il doit décider si un nom arabe est ou non d'origine étrangère (p. 14) : c'est lui encore qui sert à établir que *l'ahl al-hadith*, mot bien connu des recueils de commentaires et de traditions, désignant les anciens traditionnalistes par opposition à ceux qui cultivent le *fiqh* comme science indépendante, signifie juste le contraire soit : « la secte philosophique » ; que l'on peut appeler aussi *écuménistes, déists ou moutazilés* (p. 48-9) ! Cela suffit, je pense.

La science littéraire et historique de Sawas Pacha et sa critique valent ses découvertes philologiques.

Tout orientaliste sait que le fondateur de l'école Hanafite n'était pas d'origine arabe. Selon les meilleurs renseignements conservés par Nawawî [2] et Ibn Khallikân [3], lesquels justement s'accordent sur ce point, son grand-père était un esclave de descendance incertaine, appartenant à la tribu de Taimallah. Il se convertit à l'Islam, fut affranchi par son maître et incorporé à sa famille comme *maula* (*client*). Un petit-fils d'Abou Hanîfah niait

1) De même M. van den Berg, *Le droit pénal de la Turquie*, p. 600, prétend que le turc *chery* est le nom relatif arabe *char'i* et signifie par suite « légal ».

2) *Tahdhîb*, éd. Wüstenfeld, p. 698 sqq.

3) *Wafayât*, III, 74 sqq.

qu'un de ses ancêtres eût été esclave et soutenait que sa famille descendait de Persans libres. Ce qui n'a pas empêché Sawas Pacha d'affirmer que le grand-père d'Abou Ḥanîfah avait été « chef de la tribu des Cheibans ». Le Dr Goldziher l'avisa de son erreur et supposa que le mot *maula*, qui signifie aussi *maître*, *patron*, était cause de la confusion. Or Sawas Pacha (p. 94. 7) le nie et cite ses sources (le *Mîzân* d'Ach-Cha'rânî qui, notez-le bien, ne contient pas de biographies, « l'un des auteurs des *Suspensions de la maison de Dieu* » et « tous les biographes »). D'après ces sources Abou Ḥanîfah aurait été arabe et son grand-père aurait été qualifié de « mélik » (prince) de la tribu Chaybân, ce qui serait confirmé par le fait qu'Abou Ḥanîfah est né à Koufah « dont la population était exclusivement arabe » !

Contrairement au témoignage des grands recueils de traditions, qui attestent à chaque page la grande activité dans le développement du droit islamique du temps des 'Omméyades, Sawas Pacha affirme (p. 39, 74, note) qu'à ce moment l'œuvre législative resta stationnaire, et qu'elle ne fut reprise vigoureusement que sous l'influence d'Abou Ḥanîfah.

Sawas Pacha a la naïveté de maintenir contrairement à M. Goldziher (p. 44-73) que Abou Ḥanîfah fut l'auteur d'un système ontologique devant servir de fondement à ses travaux législatifs. L'existence d'une ontologie de ce genre due au grand maître serait prouvée par l'ouvrage dogmatique bien connu, du VIIIe siècle de l'hégire, le *Mawâqif*, et aussi par l'impossibilité où aurait été un homme aussi intelligent qu'Abou Ḥanîfah de se mettre au travail sans une base ontologique. Plus loin nous trouvons cette affirmation fantastique que les musulmans d'origine persane, initiés à la philosophie d'Aristote par l'expédition d'Alexandre, essayèrent de se faire charger par les Abbasides du travail législatif, mais que les khalifes donnèrent la préférence à Abou Ḥanîfah. Celui-ci « dut par conséquent créer une ontologie rigoureusement conforme aux données de la doctrine islamique. »

Ce merveilleux système ontologique explique aussi — ce qui n'avait encore été reconnu par aucun historien — comment les

Ḥanafites durent protéger les résultats de leurs travaux contre les Mou'tazilites que, pour éviter la monotonie, Sawas Pacha nomme alternativement : *Moutajellites* (p. 36), *Moutaziles* (p. 49), *Moûtagilites* (p. 60), *Moûtazilés* (p. 64). Notre auteur simplifie d'ailleurs admirablement l'histoire des dogmes musulmans (p. 49, 66), en affirmant que les doctrines, considérées jusqu'à ce jour comme fort divergentes, des Djabarites, Dahrites et d'Ahl al-Ḥadîth sont semblables entre elles et à celle des Mou'tazilites ; ce sont tous des « événomanistes ».

L'*Al-Mouwatta* de Malik n'est pas classique suivant Sawas Pacha (p. 41 sqq.) et ne contient que des traditions, mais ne nous enseigne pas le système de Malik. Il ne doit pas même en avoir lu deux pages !

Boukhârî portait-il le nom de tribu Djou'fî ou Djafî ? Était-ce en qualité de maula ou d'Arabe pur-sang ? — Les biographies nous l'apprennent d'une façon précise et concordante [1], mais pour Sawas Pacha (p. 128, 129) ce sont là des questions scientifiques indécises, comme celle de savoir si le fondateur de la dogmatique orthodoxe s'appelait Ḥasan ou Aboul-Ḥasan al-Ach'ari [2].

Mâwardî est (p. 143) « le plus grand des *historiens* arabes ». Il est étrange (p. 127-8) que M. Goldziher puisse douter qu''Ali « guerrier célèbre » ait été un grand philologue puisque l'on possède la « preuve authentique et incontestable du grand savoir d''Ali » contenue dans ces mots du Prophète : « Moi-même étant la science, 'Ali en est la porte ».

Quant à l'Idjmâ', Sawas Pacha (p. 108 sqq.) conçoit que ce mot ne peut pas signifier : « consensus omnium » puisqu'il correspond en fait à : « l'opinion unanime des jurisconsultes d'une période », ce qui est, dit-il, « précisément le contraire ». Notre auteur (p. 110) possède des renseignements sur des *assemblées*, des *conciles* où l'Idjmâ' aurait reçu une expression consacrée et

1) *Tahdîb*, p. 86 sqq. ; Ibn Khallikân, II, 222.
2) Cela rappelle la manière dont M. L. W. C. van den Berg, averti par moi du véritable nom de Mâlik ibn Anas, avertit ses lecteurs que l'orthographe des musulmans pourrait bien être meilleure que celle qu'il préférait.

parle aussi « des Idjmâs » au pluriel (p. 112), quoique ce mot, en vertu même de sa signification, et d'après toutes les éditions connues jusqu'à ce jour du fameux Qâmous, ne possède pas de pluriel. Que l'Idjmâ' ait en fait une importance supérieure à celle des traditions, Sawas Pacha ne le comprend pas à cause de sa connaissance insuffisante de l'histoire (p. 114).

Relevons encore, pour en finir, les assertions suivantes : *Istiḥsân*, c'est « attirer la beauté sur une chose ou action laide, embellir », et *istiṣḥâb* c'est « protection légale » (p. 50-51).

A la conception utopiste de « l'islamisation du droit moderne » d'après laquelle tout « perfectionnement de cette loi doit se faire *islamiquement*, être justifié par des arguments tirés de la *révélation* » (p. 68, notez qu'il s'agit de perfectionner une loi divine), correspond nécessairement la prétention de ne professer que des principes d'une parfaite pureté dogmatique. De là cette bizarre affectation d'orthodoxie musulmane que s'impose l'auteur et qui le pousse (p. 27) à reprocher au Dr Goldziher de parler de « sources littéraires » (« ce mot est un blasphème aux yeux de l'Islam »), ou à protester avec indignation contre le fait de regarder Abou Ḥanîfah comme « le père du *fiqh* » (« c'eût été, suivant le dogme musulman, une mécréance »). Malheureusement Sawas Pacha, non content de scandaliser ses coreligionnaires instruits par les grosses erreurs et les non-sens qu'il attribue au Qâmous, à Ach-Cha'rânî et à divers biographes, se rend constamment coupable lui-même de graves hérésies.

Ses déclarations et ses jugements sur Ach-Châfi'î et son école, par exemple (p. 40, 98, 99, 101), sont, d'après le *consensus*, des « jurisconsultes de notre période », parfaitement hérétiques, quel que soit le madhab auquel on se rattache.

Mais quelle hérésie, quel blasphème, quelle mécréance (pour employer les termes de l'auteur) vaut celle-ci (p. 125) : « Mais cette religion (l'Islamisme) n'a point de mystère, comme elle n'a point de miracles. Les très rares faits miraculeux dont il est question dans les livres de l'Islam sont considérés par les savants comme des allégories renfermant de hautes vérités philosophiques et morales ». Il s'agit probablement des savants à

pantalon européen et à fez qui, en compagnie de notre auteur, *islamisent le droit moderne!*

Sawas Pacha ne sait-il donc pas que les biographies arabes du Prophète fourmillent d'un bout à l'autre de récits miraculeux que le *consensus* a décrétés dignes de foi; et qu'il n'existe pas d'espèce de miracle dans les légendes chrétiennes qui n'ait son équivalent, souvent renforcé, dans la description de la vie de Mohammed? Ignore-t-il que la vie des fidèles pieux, des saints, des mystiques de l'Islam abonde en miracles le plus souvent absurdes pour quiconque raisonne.

Sawas Pacha a renvoyé le Dr Goldziher à l'ouvrage dogmatique *Al-Mawâqif*, pour qu'il y trouve la preuve du système ontologique inventé par Abou Hanîfah. Il n'y a dans le *Mawâqif* rien de semblable; mais bien une théorie complète des miracles, divisés en *moudjizât*, *karâmat*, et *istidrâdj*. D'ailleurs quel est le manuel qui n'en dirait autant? *N'est pas orthodoxe qui veut*; rien ne montre mieux que ces assertions à quel point Sawas Pacha est resté étranger aussi bien à la littérature de l'Islam qu'aux croyances et aux pensées des adeptes modernes de cette religion. Le but qu'il s'est proposé d'atteindre est peut-être une généreuse utopie, mais quand on examine les éléments philologiques, littéraires et historiques qu'il présente à l'appui de son plan, on est en droit de se demander s'il n'a pas abusé du droit de servir au public européen n'importe quel plat, toujours assez bon pour lui. Il s'est jugé à l'avance et n'a qu'à s'appliquer les paroles par lesquelles il juge d'autres écrits (p. 155): «... un de ces ouvrages fantaisistes, auxquels hélas! nous nous complaisons facilement dès qu'il s'agit d'études asiatiques, sûrs que nous sommes de nous adresser alors à moins savants que nous en cette matière.»

Pour son malheur, il s'est trompé sur la valeur de la science européenne.

Dr C. Snouck Hurgronje.

Batavia, déc. 1896.

Traduit du hollandais par M. van Gennep.

LA PLACE DU TOTÉMISME

DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion

(*Troisième article*[1].)

VII

M. Jevons est possédé d'un impérieux besoin de mettre dans les interprétations qu'il offre des phénomènes religieux une rigoureuse unité et une uniformité où se doivent plier les croyances et les rites en apparence les plus divergents. Il avait réduit les types si variés et si multiples du culte des animaux et des plantes à n'être que des formes diverses de la cérémonie, toujours identique à elle-même en son principe, qui consacre et scelle l'alliance fraternelle contractée entre les membres humains d'un clan et une espèce animale, investie par la conscience populaire de pouvoirs surnaturels ; il n'avait pas admis qu'il pût exister à côté des croyances et des pratiques, que l'on comprend sous le nom de totémisme, d'autres rites, destinés à se concilier la bienveillance ou à détourner la colère de divinités thériomorphiques, qui auraient leurs racines dans une conception différente des relations qui unissent l'animal-dieu à ses adorateurs ; ainsi fait-il pour le sacrifice.

Tous les types de sacrifice ont, à ses yeux, dans le sacrifice totémique d'union et dans le repas sacramentaire qui le suit, leur commune origine et il va jusqu'à dire que l'existence dans un groupe ethnique de la coutume d'immoler rituellement des victimes aux dieux est, à elle seule, une preuve suffisante que cette nation ou cette tribu a traversé à une époque antérieure le stade totémique, même en l'absence de tout

1) V. t. XXXVI, pp. 205-253 et 321-369.

autre vestige de pratiques où survivent quelques-unes de ces cérémonies qui sont naturellement liées à cette forme d'organisation religieuse et sociale.

Pour que l'exactitude de cette théorie fût, sinon démontrée, du moins vraisemblable, trois conditions seraient tout d'abord requises : il faudrait qu'il fût solidement établi : 1° que le sacrifice d'union ou sacrifice mystique est, en tous les cas, antérieur dans un groupe ethnique donné aux autres formes que peut revêtir le sacrifice sanglant, le sacrifice alimentaire et le sacrifice expiatoire, en première ligne ; 2° que le sacrifice d'union n'a de signification et d'utilité à l'origine que dans l'étroite enceinte du clan totémique et que l'aspersion sanglante de l'idole ne peut jamais être considérée comme une pratique magique, destinée à contraindre le dieu aux volontés de ses fidèles ; 3° enfin que la pratique du sacrifice sanglant, de l'immolation rituelle est partie intégrante du culte totémique et qu'elle se retrouve partout où des honneurs divins sont accordés à une espèce animale, parente à la fois et protectrice surnaturelle d'un clan. On pourrait ajouter qu'il serait nécessaire de prouver que le « totem » est toujours de la part de ses alliés humains l'objet d'un culte au sens précis de ce mot ; il ne suffirait pas que dans tous les cultes totémiques figurassent comme partie intégrante les sacrifices sanglants, il faudrait que les actes par où se manifeste l'amitié respectueuse du sauvage pour son totem aît, dans tous les cas, le caractère d'un véritable culte. Or il nous semble que d'aucun de ces trois points, M. Jevons n'a fourni une démonstration sans reproche.

Il faut dire que c'est à peine si elle lui apparaissait nécessaire. Le centre véritable de toute son argumentation, il l'a placé sans qu'il l'ait explicitement dit nulle part, dans la belle et profonde étude qu'il a consacrée aux Mystères grecs : c'est de là que tout part, c'est là que tout aboutit. C'est par analogie avec les sacrifices totémiques qu'il a interprété les immolations rituelles, pratiquées par les mystes, qui assuraient aux âmes des initiés la vie bienheureuse, en les purifiant de leurs fautes et en les unissant mystiquement aux dieux bienveillants et forts ; et cette interprétation, neuve et séduisante, qui a quelques chances d'être juste, partiellement du moins, il l'a, sous l'influence dominatrice des idées de Robertson Smith, étendue de proche en proche à tous les cas analogues, frappé seulement des faits qui venaient confirmer sa théorie et ne retenant que ceux-là ; il n'a pas procédé à cette enquête méthodique et contradictoire, que recommandent Tylor et Steinmetz, et qui, seule, en ces délicates questions d'origine et de filiation des croyances et

des rites, peut permettre d'atteindre à des résultats solides et de valeur vraiment objective.

Rien n'est plus difficile, en ce qui concerne les religions des peuples non civilisés, que de déterminer l'ancienneté relative des croyances et des pratiques qui les constituent. Au moment où un groupe ethnique entre dans le champ de notre observation, nous constatons qu'un grand nombre de conceptions et de légendes, de rites et de coutumes coexistent dans la pensée et la vie journalière de ceux qui le composent; nulle marque extérieure évidente bien souvent ne subsiste qui permette d'établir entre ces conceptions et ces rites une chronologie régulière, nulle trace d'autre part n'en demeure dans des écrits ou des monuments figurés entre lesquels on puisse déterminer un ordre certain de succession et qui autorisent ainsi à conjecturer, avec quelque probabilité d'exactitude, la date relative où ont pris naissance les mythes et les coutumes que l'on étudie. Il est difficile sans doute de retracer l'évolution de la pensée religieuse de la Grèce ou de Rome; on y peut parvenir cependant parce qu'on a des points de repère, grâce auxquels on réussit à établir qu'il n'est pas fait mention de telle pratique avant telle date, et qu'à ce moment tel autre rite était depuis longtemps déjà en usage. Mais, lorsqu'il s'agit des peuples non civilisés, ces points de repère manquent : c'est donc à des critères internes qu'il faut exclusivement se référer.

La tâche est comparativement facile, lorsqu'on a affaire à une civilisation qui est déjà parvenue à un haut degré de complexité et de raffinement. Nous ne pourrons pas attribuer, par exemple, à une invention récente les particularités du culte du Zeus Lykeios ou de l'Artémis de Brauron ou les interdictions rituelles dont étaient entourées la personne et la vie du Flamen Dialis, lorsque nous les retrouvons en Grèce au temps de Pausanias ou à Rome à l'époque d'Aulu-Gelle.

Mais des offrandes d'aliments aux morts ou l'immolation rituelle d'un totem par les membres du clan qui porte son nom ne nous apparaissent point en discordance avec l'ensemble des coutumes et des manières de penser du peuple sauvage chez lequel nous les observons; de telles pratiques ne manifestent pas avec les habitudes religieuses et sociales dominantes cette opposition, qui est la marque qu'on se trouve en présence soit de la survivance d'un rite, qui correspond à des croyances dès longtemps abolies, soit d'une innovation récente, et si, plusieurs coutumes cérémonielles coexistent en une société, qui soient ainsi en harmonie avec les façons de penser et d'agir, qui y prévalent à l'heure où nous l'étudions, il devient extrêmement difficile, et, en certains cas, impossible

de conjecturer avec quelques chances de ne se point trop écarter de la vérité, quelles sont celles qui ont engendré les autres; nul moyen même ne nous est donné, bien souvent, de savoir s'il existe entre elles des liens de filiation ou si elles peuvent revendiquer des origines absolument indépendantes. Voilà du moins où nous en serions, en une large mesure, réduits, s'il nous fallait cantonner nos recherches dans les étroites limites d'un seul groupe de communautés barbares, mais l'étude comparative de plusieurs sociétés, parvenues à des stades divers, de l'évolution familiale, économique et intellectuelle, nous permet de pousser plus loin l'analyse.

Si nous ne voyons apparaître certains rites et certaines croyances que dans des communautés, dont l'organisation manifeste déjà qu'elles ont atteint un développement très complexe et très diversifié, tandis que d'autres pratiques, qui semblent au premier abord tendre à des fins analogues, se retrouvent dans des groupes sociaux, en lesquels ne se sont point encore constitués distinctement les organes les plus essentiels de la vie économique et « politique » et où dominent encore des conceptions d'une enfantine et grossière naïveté, nous serons autorisés à admettre que ces pratiques sont en fait et en droit antérieures aux rites et aux croyances dont nous avons constaté l'existence dans ces sociétés, plus avancées dans leur évolution et peut-être même qu'elles sont les antécédents dont elles procèdent. Inversement, s'il est des coutumes que nous retrouvions presque universellement chez les sauvages les plus grossiers, nous ne serons pas fondés à leur attribuer un caractère dérivé par rapport à d'autres rites et aux croyances qu'ils impliquent, lorsqu'elles se présenteront à nous, sous des formes un peu modifiées, dans la religion de peuples un peu plus élevés en civilisation. De deux groupes de cérémonies d'autre part celui qui se trouvera le plus généralement représenté et parmi des populations plus diverses et de niveau plus inégal, nous apparaîtra comme le plus ancien; il nous semblera, en tous cas, impossible de le considérer comme postérieur à l'autre et dans une sorte de dépendance à son égard. Si enfin, c'est précisément en quelques sociétés, demeurées à un très bas degré de civilisation, que fait défaut la pratique où l'on a tenté de voir l'origine de tel ou tel ensemble de rites ou de croyances qui coexiste normalement avec elle, ce sera à l'adoption de cette interprétation une objection très grave et presque insurmontable. Il semble que ce soit là des principes de critique élémentaires et sur lesquels tout le monde soit d'ores et déjà tombé d'accord. Qu'adviendra-t-il cependant, si on les applique à la théorie du sacrifice qu'à la suite

de R. Smith et avec une plus inflexible rigueur, présente M. Jevons?

En Australie, l'organisation totémique a sa pleine expansion ; nulle part peut-être le système social, qui est lié aux croyances et aux rites, qui dérivent de l'alliance contractée entre un clan humain et une espèce animale, ne se retrouve aussi intact et aussi complet et cependant dans aucune des tribus australiennes n'apparaît la coutume de l'immolation rituelle du totem, et l'autel de pierre brute sur lequel doit couler le sang de la victime, on pourrait le chercher en vain de Melbourne au golfe de Carpentarie. Le totem d'ailleurs n'est pas redouté, il n'est point adoré, il n'est pas mis au rang des dieux et des puissants esprits qui errent dans la brousse et qui donnent les maladies : c'est un ami et un parent avec lequel il y a un constant échange de bons services et qu'il serait à la fois coupable et dangereux de maltraiter, mais rien de plus ; l'échange d'âmes d'ailleurs qui a été fait entre lui et le jeune homme ou la jeune fille de son clan au moment de l'initiation est définitif et nulle cérémonie n'est nécessaire pour venir confirmer et fortifier une alliance héréditaire qui s'est graduellement transformée en une réelle consanguinité ; les Noirs ont pleine confiance en la bienveillance de l'animal qui les protège, et leurs rapports avec lui ne sont pas empreints de cette crainte toujours en éveil, de cette respectueuse terreur qui caractérisent leurs relations avec ceux qui ne sont plus.

Les aspersions sanglantes cependant ne sont pas inconnues des indigènes d'Australie, mais elles n'ont pas le caractère qu'elles devraient présenter pour fournir à l'appui de la thèse de M. Jevons un argument solide. Trois cas se présentent en effet où on y a recours et en aucun de ces trois cas n'intervient ni le totem collectif du clan, auquel appartiennent les individus qui accomplissent ces rites, ni leurs kobongs particuliers. S. Gason[1] rapporte que lorsque les Dieyeries ont besoin de pluie, ils creusent un trou que l'on recouvre ensuite d'une sorte de hutte conique ; les vieillards de la tribu s'asseient en rond dans cette espèce de fosse et l'on saigne au bras deux hommes qui laissent leur sang couler sur eux ; en même temps qu'ils pratiquent cette aspersion, ils lancent des poignées de duvet dont quelques brins se mêlent au sang, tandis que le reste flotte dans les airs. On place alors au centre de la hutte deux grosses pierres qui représentent les nuages qui se réunissent dans le ciel. Les deux hommes, qui ont été saignés, au bout de quelque temps prennent ces lourdes

1) *The Dieyerie tribe*, in *The native tribes of South Australia*, Adelaide, 1879, p. 277. Cf. E. Curr, *The Australian Race*, II, p. 182.

pierres et les emportent avec eux à une distance d'une quinzaine de milles ; ils les mettent alors aussi haut qu'ils peuvent sur le plus gros arbre qui se trouve à l'entour. Pendant ce temps, leurs compagnons vont chercher du plâtre, le réduisent en poudre fine, puis jettent cette poudre dans une mare. Les parois de la hutte sont alors démolies à coups de tête, puis on renverse la hutte elle-même en arrachant les poutres, et la chute de la hutte représente et cause à la fois la chute de la pluie. C'est à des pratiques analogues que les Dieyeries ont recours pour obtenir des oiseaux sauvages une ponte abondante : tous les hommes, en proférant des chants rituels, se perforent à plusieurs reprises le scrotum avec un os de kangourou affilé ; pour décider les iguanes à s'accoupler, ce sont les oreilles que se transpercent ainsi solennellement les indigènes en chantant des incantations[1]. Il s'agit ici très clairement de cérémonies magiques, de charmes, directement producteurs de l'effet désiré, et si l'effusion du sang intervient dans l'accomplissement de ces rites, c'est en vertu de la puissance efficace dont est doué le liquide sacré, véhicule de la vie. Toutes ces pratiques subsisteraient, pareilles à elles-mêmes, en des communautés, qui investies de la même conception de la causalité et de la même foi dans la valeur de la sorcellerie, ignoreraient l'organisation totémique et n'auraient conclu alliance avec aucun être surnaturel à forme humaine ou animale.

Ces mêmes aspersions de sang figurent dans un assez grand nombre de cérémonies funéraires ; dans diverses tribus les parentes du défunt se réunissent autour du cadavre, se lacèrent les cuisses, le dos et la poitrine avec des éclats de silex ou des coquilles tranchantes et font couler leur sang en abondance sur le cadavre[2]. Grey, Fison et Howitt, Brough Smyth nous donnent à cet égard des témoignages qui concordent entièrement sur les points essentiels avec celui de Eyre[3]. Il semble qu'en tous les cas le but de cette pratique soit de donner au mort une force surnaturelle, de le nourrir, de le mettre à l'abri des périls de l'autre vie et en même temps de le maintenir en union, en relations cordiales et bienveillantes avec les membres de son clan. On pourrait la rapprocher de la coutume qui était en vigueur, d'après Gumilla, chez les Guamos de l'Oré-

1) *Loc. cit.*, p. 278, 279.

2) J. Eyre, *Expedition of Discovery into central Australia in the years* 1840-41, t. II, p. 347.

3) G. Grey, *Journal of two Expeditions in North Western and West Australia*, II, p. 332-334 ; Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 243 ; Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II, 274. Cf. J. Browne, *Die Eingeborenen Aus-*

noque et qui obligeait les chefs à faire avec leur propre sang une onction sur l'estomac de ceux des membres de leur clan qui étaient atteints d'une maladie[1]. L'animal totem, le dieu protecteur n'apparaît pas plus dans un cas que dans l'autre, ce qui agit, c'est la vertu magique du sang, vertu doublement efficace, quand c'est le sang d'un chef, investi d'un mana supérieur, qui est employé pour revigorer ainsi le corps du malade ou l'esprit du mort. Et c'est encore pour unir plus étroitement le jeune homme aux membres de son clan et lui communiquer un peu de la force qui est en eux qu'au moment de l'initiation virile, on le barbouille avec du sang tiré des bras des vieillards de sa tribu ou de tous les hommes qui assistent à la cérémonie; parfois même pour ajouter à l'efficacité du charme, on lui fait boire de ce sang humain, et dans certaines tribus riveraines du Darling, ce breuvage magique est pendant deux jours son unique nourriture[2]. Lorsqu'un de leurs parents est malade, il arrive fréquemment aux indigènes de lui donner un peu de leur sang pour le guérir[3] et lui impartir comme une part nouvelle de la vie collective, de l'âme commune du clan. Des coutumes analogues se retrouvent en Chine, au témoignage de Dennys[4] : il arrive que, pour guérir un parent malade, on se coupe de petits morceaux de sa chair et on les lui donne à manger.

Il est clair qu'ici les conceptions totémiques n'ont rien à faire et que la pratique ne serait ni plus ni moins intelligible, si on en constatait l'existence chez des populations qui ne croiraient point à la parenté de

traliens in Petermann's *Mittheilungen*, année 1856, p. 451; *Verhaal van Van der Brand over de Nikkes van Nieuw-Holland in Tijdschr. v. Neerland. Ind.*, 1843, III, p. 256, 257, 258; Bonney, *Customs of the Aborigines of the river Darling* (*Journ. Anthrop. Inst.*, XIII, p. 134). Une coutume tout à fait analogue se retrouve à Taïti : à la mort d'un parent ou d'un ami, on se lacère le corps avec une dent de requin, et lorsqu'il s'agit d'un personnage de haut rang, on dépose sur son cadavre des pièces d'étoffe qu'on a imprégnées du sang qui découlait de ces blessures (*First missionary voyage to the South Sea Islands*, p. 363, cité par H. Clay Trumbull : *The Blood-covenant*, p. 86-87. Cf. W. Ellis, *Polynesian Researches*, t. I, p. 529). On peut constater aussi l'existence de rites pareils chez les Orang Sakai de la presqu'île de Malacca (Wilken, *Ueber das Haaropfer*, p. 19), et les Bororo du Brésil central (Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens*, p. 507).

1) *Histoire de l'Orénoque*, t. I, p. 264.

2) S. Gason, *loc. cit.*, p. 270; Bonney, *loc. cit.*, p. 125. Cf. J. G. Frazer, *Totemism*, p. 45.

3) Bonney, *loc. cit.*, p. 132.

4) *Folk-lore of China*, p. 68 et seq.

chaque clan humain avec une espèce animale : à Taïti, où l'organisation totémique n'existe pas, apparaissent et les aspersions sanglantes lors des funérailles et les immolations de victimes humaines. Chez les Gonds, race anaryenne de l'Inde centrale, les rajahs ont perdu par leurs alliances avec les Hindous la pureté de leur sang et sont devenus à demi Hindous eux-mêmes : lors de la cérémonie de leur « installation », on les marque au front avec une goutte du sang d'un indigène de race pure, appartenant à leur tribu[1]. Le sens de ce rite n'est pas douteux ; c'est une réadoption par la tribu de l'homme qui est destiné à être son chef, mais cette réadoption est parfaitement indépendante de l'alliance du clan du rajah avec une divinité thériomorphique collective, avec un totem.

Ce sont des conceptions et des rites qui coexistent d'ordinaire, parce qu'ils procèdent les uns et les autres d'un ensemble de manières de sentir et de penser, qui résulte d'un même état de civilisation, qui est lié à un même degré de développement ; mais de ce que les aspersions sanglantes se retrouvent le plus souvent chez des populations chez lesquelles subsiste une organisation totémique, chez lesquelles du moins des traces de cette organisation demeurent, il ne saurait en résulter qu'il y ait une relation de cause à effet entre les deux ordres de phénomènes et que la croyance aux propriétés merveilleuses du sang et à la vertu magique de son effusion n'ait pu naître et grandir qu'en connexion étroite avec un certain type déterminé de structure sociale, en connexion avec le clan maternel dont tous les membres sont apparentés à un même dieu multiple, à forme animale, leur ancêtre contractuel.

Voilà donc tout un groupe de populations, chez lesquelles le totémisme a atteint son plus complet développement, qui ont foi dans les propriétés surnaturelles et magiques du sang, qui ont recours, en un certain nombre de cas bien déterminés, aux aspersions sanglantes, dont les croyances religieuses et la mythologie ont acquis une complexité remarquable, eu égard au niveau très bas, où est demeurée leur civilisation matérielle, et sont marquées en même temps d'un caractère impossible à méconnaître de primitive naïveté, et qui néanmoins ignorent absolument, non seulement cette forme de sacrifice à laquelle M. Jevons veut ramener toutes les autres, mais même et d'une manière générale l'usage de toutes les formes d'immolations rituelles destinées à se concilier la bienveillance des dieux.

D'autre part, il est un groupe ethnique dans une toute autre région

1) J. Forsyth, *The Highlands of Central India*, p. 137.

du monde, auquel l'organisation totémique et les croyances qui lui servent de fondement, semblent de tous points inconnus, c'est celui qui est constitué par les Hottentots et les Boschimans.

Dans ces petites communautés, qui en sont demeurées à un état très primitif de civilisation, les pratiques rituelles ont pour fin, non pas d'assurer la perpétuité et la solidité d'une alliance conclue entre un clan humain et un groupe d'animaux divins que les membres du clan se représentent à la fois comme leurs ancêtres et leurs frères, mais à se concilier la bienveillance d'êtres surnaturels, conçus à la fois comme des forces ou des objets de la nature, et comme les ancêtres des tribus ou plutôt de l'ensemble des tribus de même race. Ces dieux, les Boschimans et les Hottentots, qui attribuent à certains animaux les facultés les plus merveilleuses et une puissance quasi divine, les revêtaient souvent de la forme animale : I Cagn (la mante religieuse) est encore aujourd'hui la principale divinité des Boschimans[1], et, au témoignage de P. Kolbe[2], les Hottentots rendaient à un autre insecte, une sorte d'escarbot doré, un véritable culte. C'est en danses rituelles que consiste essentiellement à l'heure présente le culte chez les deux branches des populations de race *nama* et lorsque des sacrifices trouvent place dans les cérémonies célébrées en l'honneur des êtres divins à forme animale ou humaine, qui incarnent pour eux les phénomènes naturels et particulièrement les corps célestes, à côté des pratiques magiques destinées à faire tomber la pluie ou briller le soleil, ce sont aujourd'hui des sacrifices non sanglants le plus souvent, des offrandes, des dons[3], bien plutôt que des sacrifices véritables. Il n'en est pas moins vrai qu'à une époque antérieure, chez les Hottentots du moins, les immolations rituelles en l'honneur des dieux étaient assez fréquentes et qu'elles constituaient une partie essentielle du culte de cet Escarbot doré, qui était tenu en plus haute vénération que la lune elle-même, comme de celui de cette dernière divinité, leur protectrice cependant et la dispensatrice

1) Voir sur les Boschimans : Orpen, *A glimpse into the mythology of the Maluti Bushmen* (*Cape Monthly Magazine*, juillet 1874), et Bleek, *A brief account of the Bushman Folklore* (Londres, 1875). Cf. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II, 323-329.

2) *Description du Cap de Bonne-Espérance*, Amsterdam, 1741, I, p. 180 et sqq.

3) V. J. Alexander, *Expedition of Discovery into the Interior Africa*, Londres, 1838, p. 166.

de la pluie et de la fécondité [1]. Or, il est à remarquer que les détails de la cérémonie célébrée en l'honneur de l'Escarbot rappellent d'une façon frappante les sacrifices totémiques d'alliance, décrits et étudiés par M. Jevons, encore qu'un trait, à son jugement, essentiel semble y faire, l'aspersion d'un autel avec le sang de la victime. Cependant, il ne s'agit pas ici d'une divinité totémique, mais d'une divinité générale commune à tout un peuple, et ce n'est pas pour sceller une alliance avec elle qu'un sacrifice lui est offert, mais en actions de grâce et par reconnaissance, lorsqu'elle s'est montrée à ses adorateurs et s'est posée sur l'un d'eux qu'elle a rendu pour un temps un personnage sacré et qui participe presque de son caractère divin. Des sacrifices d'ailleurs sont offerts au dieu méchant, adversaire infatigable des dieux protecteurs, sorcier redoutable dont il faut désarmer la colère, comme aux divinités bienveillantes et amies [2].

D'autre part des amas de pierres subsistent bien dans tout le pays auxquels une vénération respectueuse s'attache et où l'on dépose comme sur « l'autel totémique » des offrandes et des dons, mais on les considère comme des tombeaux, tombeaux des dieux ou des ancêtres mythiques de la tribu et le culte qu'on y célèbre est pareil au culte dont sont honorés les morts [3]. On retrouve donc, chez les peuples de race *nama*, auxquels le totémisme est inconnu et plus particulièrement, dans celles de leurs divisions qui mènent la vie pastorale, la plupart des pratiques que l'école à laquelle se rattache M. Jevons met en connexion étroite avec l'organisation totémique. Il y a là peut-être une assez sérieuse objection à opposer à la tentative faite par R. Smith et surtout par ses disciples d'ériger en principe général d'explication des sacrifices offerts aux dieux l'immolation rituelle du totem à lui-même.

Le cas des Hottentots est particulièrement embarrassant pour M. Jevons ; il lui est très difficile de soutenir que les Khoi-Khoi en sont encore à un stade pré-totémique de leur évolution, puisqu'ils vivent en grande partie du produit de leurs troupeaux ; et que, pour lui, les croyances totémiques sont la condition même dans un groupe ethnique donné de la domestication des animaux ; il ne lui serait pas beaucoup plus aisé de les considérer comme ayant franchi le stade totémique et se trouvant mainte-

1) P. Kolbe, *loc. laud.*, p. 180 et seq., 192-213 ; Tachard, *Voyage de Siam*, liv. II, p. 80.

2) P. Kolbe, *loc. laud.*, p. 188.

3) Th. Hahn, *Tsuni-Goam, the Supreme Being of the Khoi-Khoi*, Londres, 1881, chap. II. Les principaux textes relatifs aux Hottentots sont réunis dans cet ouvrage.

nant à une étape assez avancée de leur développement religieux pour avoir perdu tout souvenir, même inconscient et visible seulement en des rites pratiqués encore par conservatisme instinctif, d'une telle organisation; l'état général de leur civilisation et le fait en particulier que la famille hottentote est organisée encore sur le type maternel et que la descendance n'est reconnue dans ce groupe qu'en ligne féminine suffiraient à établir l'inanité d'une telle hypothèse. Si enfin, on recourait à l'expédient d'envisager toutes ces populations jaunes de l'Afrique australe comme dégénérées par une évolution régressive d'une culture, matérielle et morale, supérieure, on y gagnerait peut-être moins qu'il ne semble au premier abord. Il faudrait en effet expliquer comment il se fait qu'elles aient rétrogradé au delà du totémisme et qu'il ne soit pas resté plus de traces de ce second passage à travers une organisation religieuse et sociale si particulière que du premier; quant à admettre qu'elles se soient arrêtées en deçà de ce stade, et l'exceptionnelle naïveté des légendes cosmogoniques et divines qui y sont en circulation et la structure même de la famille empêchent qu'on le puisse aisément accepter. Il faut bien avouer d'ailleurs que cette difficulté qu'on éprouve à ajuster aux théories de M. Jevons la mythologie et la religion des Hottentots, elle se représente encore lorsqu'on les veut appliquer aux rites et aux croyances des populations de race bantou.

Chez les Damaras, peuple pasteur, comme tous ceux de leur groupe, et qui occupent, au point de vue de la civilisation, une situation intermédiaire entre les Zoulous et les Khoi-Khoi, on retrouve bien la coutume d'offrir des sacrifices d'animaux et aussi cette pratique du sacrifice du doigt, sorte de sacrifice humain rudimentaire, ébauche ou survivance d'une immolation plus complète, dont on connaît des exemples et en Australie et chez les Peaux-Rouges d'Amérique. Mais ces sacrifices, c'est aux morts qu'ils sont offerts[1]. J. Alexander affirme bien que les Damaras ne croient point à la survivance de l'âme[2], mais il dit la même chose des Namaquas[3] dont nous savons par son propre témoignage, qui concorde avec celui des autres explorateurs, qu'ils rendent un culte à Heitsi-Eibib, qui est un ancêtre divin, un antique sorcier, mis au rang des dieux[4]; il semble qu'il se soit tout simplement heurté à cette répugnance

1) Hahn, *loc. cit.*, p. 87, 179.
2) J. Alexander, *loc. cit.*, II, p. 141.
3) *Loc. cit.*, I, p. 172.
4) *Loc. cit.*, I, p. 166.

de la plupart des sauvages à avouer ce qu'ils pensent de certains sujets qu'ils tiennent pour trop sacrés pour qu'il soit licite d'en parler. Il reconnaît d'ailleurs implicitement que ses renseignements relatifs à l'absence de religion chez les Damaras ne s'appliquent qu'à une fraction de cette peuplade, les *Hill Damaras* (Damaras des collines), puisqu'il constate chez les *Kamaka Damaras* l'existence de la foi en un Grand Esprit, en un être puissant et invisible qui leur inspire une grande frayeur[1], et qu'il rapporte que dans cette tribu lorsqu'un homme meurt, on immole deux bœufs, dont l'un lui est donné en offrande, tandis que l'autre sert à un festin où participent seulement les jeunes gens. Mais, chez ces Damaras, qui connaissent et pratiquent les sacrifices rituels, et qui les font même suivre de ce repas sacramentaire qui en est, d'après Jevons, l'accompagnement nécessaire, nulle trace n'a été retrouvée, à notre connaissance du moins, de sacrifices offerts à des animaux protecteurs, parents et exclusifs alliés d'un clan. Et cependant l'organisation totémique existe chez les Damaras et l'ensemble de croyances qu'elle doit entraîner avec elle[2].

Les Amazulu[3] adressent principalement leur culte aux âmes des morts, qui habitent de vastes séjours souterrains ou célestes, où ils mènent une vie semblable à celle qu'ils menaient sur la terre, mais qui apparaissent fréquemment au milieu des vivants sous la forme de divers animaux et en particulier sous la forme de serpents ; ce culte consiste en offrandes d'aliments et en immolations d'animaux[4] qu'accompagnent des prières rituelles ; un homme est, après sa mort, d'autant plus redouté, qu'il jouissait pendant sa vie d'un plus grand pouvoir et aux âmes des chefs des victimes humaines sont parfois sacrifiées[5]. L'organisation totémique n'existe plus chez les Amazulu, si même elle a jamais existé dans leurs tribus, mais elle est à son plein développement chez leurs frères

1) *Loc. cit.*, II, p. 170.

2) J. G. Frazer, *Totemism*, p. 9, et les autorités citées à cette page, en particulier : C. J. Andersson, *Lake Ngami*, p. 222 et seq.

3) Tous les renseignements importants sur leur vie religieuse se trouvent réunis dans l'ouvrage du chanoine Callaway : *The religious system of the Amazulu*. Sur le totémisme des Bechuanas, voir Livingstone, *Missionary travels in South Africa*, p. 13, 255. Cf. Casalis : *Les Bassoutos*, Paris, 1859 ; E. Holub, *Sieben Jahre in Süd-Afrika*, Vienne, 1881 ; Arbousset et Daumas, *Relation d'un voyage au nord-est de la colonie du Cap*, Paris, 1842.

4) C. Rose, *Four years in Southern Africa*, p. 146 ; Callaway, *loc. cit.*, p. 11.

5) Callaway, *loc. cit.*, p. 212.

de race, les Béchuanas, et cependant ni les uns ni les autres ne semblent connaître ce type de sacrifice où l'animal dieu est immolé à lui-même dans l'intérêt exclusif du groupe étroit de parents dont il fait partie. Chez les diverses tribus de race bantou[1], le serpent est fréquemment l'objet d'un culte, mais c'est parce qu'il est tantôt considéré comme l'âme d'un ancêtre (*itongo*), tantôt comme l'esprit extérieur d'un vivant (*idhlozi*). Il n'y a pas ici alliance entre une espèce et un clan, cela n'a rien de commun avec le totémisme, au sens restreint et précis où la théorie de M. Jevons nous oblige à prendre ce mot, puisqu'il ne veut point assimiler aux totems collectifs ces totems individuels que constituent le *nagual*, l'animal médecine ou le *tamanous*.

Il existe bien un type de sacrifice chez les Cafres qui se rapproche davantage du sacrifice totémique d'union dont l'auteur de l'*Introduction à l'Histoire de la Religion* veut faire l'exclusive origine de toutes les autres immolations rituelles : lorsqu'un kraal a été frappé par la foudre, on abandonne la place ou bien on brûle ou l'on enterre un bœuf dans le lieu même, en offrande à l'esprit irrité du village, (il faut entendre sans doute par là l'âme d'un chef ou d'un sorcier, très puissant de son vivant), ou à Uthlanga, ou plus correctement Utixo, dieu du tonnerre[2], qui est parfois identifié confusément avec Unkulunkulu, l'ancêtre mythique de la race. Pour obtenir de la pluie, on lui immole d'autre part des bestiaux noirs; la chair du bœuf sacrifié est mangée en silence par les adorateurs du dieu et ses ossements sont brûlés en dehors du village[3]. Mais il faut observer qu'il semble s'agir ici d'une cérémonie singulièrement complexe où des rites de provenance diverse sont venus se combiner : Unkulunkulu est une divinité ancestrale (elle ne reçoit d'ailleurs qu'exceptionnellement un culte, l'adoration s'adresse plus volontiers aux âmes des morts plus récents)[4], les rites par lesquels elle est adorée sont en tout à fait semblables à ceux qui sont en usage chez les tribus bantou, lors de la célébration des cérémonies funéraires : la couleur des victimes est la même[5], et il semble que le maître du tonnerre bénéficie en ce cas d'une sorte de confusion. Il est certain d'ailleurs que si le sacrifice était bien

1) Voir par exemple Arbousset et Daumas, *loc. cit.*, p. 277, et sur les offrandes aux morts, Casalis, *loc. cit.*, p. 264; Arbousset et Daumas, *loc. cit.*, p. 458.

2) C. Rose, *loc. cit.*, p. 143.

3) Callaway, *loc. cit.*, p. 59.

4) *Ibid.*, p. 72, 101. Cf. pour les natifs du Queensland, C. Lumholtz, *Au pays des cannibales*, p. 339.

5) Arbousset et Daumas, *loc. cit.*, p. 463.

primitivement à l'adresse d'Utixo, il ne pourrait avoir aucun des caractères qui marquent les sacrifices totémiques, puisqu'il s'agit précisément d'une divinité commune, qui n'a de lien avec aucun groupe particulier, d'une sorte de *deus otiosus*, qui se préoccupe peu des hommes et joue avec la foudre.

D'autre part, les faiseurs de pluie, les amasseurs de nuées ont leur place marquée dans la vie quotidienne des Amazulu et c'est par des procédés magiques, des incantations dont ils ont le secret qu'ils gouvernent à leur gré les nuages[1]. Or, chez les Béchuanas, qui sont apparentés de si près aux Zoulous, pour obtenir de la pluie, on brûle le soir l'estomac d'un bœuf, parce que la fumée noire, ainsi produite, provoquera la réunion des nuages et la chute de l'ondée qui fécondera la terre[2]. La couleur de l'animal immolé a pour l'efficacité du charme une très grande importance : pour obtenir de la pluie, les indigènes du Pérou mettaient dans un champ une brebis noire, faisaient sur elle des libations de chica et la laissaient sans lui donner aucune nourriture jusqu'à ce que la pluie tombât ; les habitants de Timor sacrifiaient un porc noir pour avoir de la pluie, un porc rouge ou blanc pour avoir du soleil ; les Garos en temps de sécheresse immolaient une chèvre noire au sommet d'une haute montagne[3]. Il se pourrait donc que le rite célébré en l'honneur d'Uthlanga eût essentiellement une valeur magique ; il semble, en tous cas, que c'est là une interprétation plus vraisemblable à en offrir, que celle qui conduirait à l'identifier avec l'une de ces consécrations rituelles de l'alliance totémique, auxquelles il est fort malaisé de trouver dans cette région de l'Afrique des parallèles exacts[4].

A coup sûr, M. Jevons peut soutenir que tous ces sacrifices qui sont

1) Callaway, *loc. cit.*, p. 385.

2) *South-African Folk-lore Journal*, I, 34.

3) J. G. Frazer, *Golden Bough*, I, p. 17-19 et les autorités citées à cette place.

4) Les Cafres immolent aussi des victimes aux esprits des eaux, qu'ils se représentent fréquemment sous forme de crocodiles et dont la colère provoque les maladies ; les parties de l'animal, réservées au dieu fluvial, à *Tonti* par exemple, sont jetées dans la rivière (E. B. Tylor, *La civilisation primitive*, II, p. 275, et les autorités citées à cette page, note 1. Cf. Girard de Rialle, *La mythologie comparée*, I, p. 194). Chez les *Bassoutos*, certains sacrifices ont une signification exclusivement médicale et curative ; ce sont ceux qui, vus du dehors, ressemblent le plus aux pratiques décrites par Jevons, dont à coup sûr ils ne dérivent pas (E. Casalis, *loc. cit.*, p. 263-4). Sur les sacrifices de purification, qui presque toujours sont offerts aux âmes des morts, voir Casalis, *loc. cit.*, p. 270 et seq.

accomplis par les Amazulu ont leur origine dans les cérémonies dont il a si magistralement mis en lumière la signification, à la suite de Robertson Smith, et qu'ils ont perdu leur sens original et la plupart de leurs caractères distinctifs à mesure que se dissolvait l'organisation sociale à laquelle ils étaient tout d'abord liés, mais on pourrait faire observer que chez les Béchuanas, frères de race des Zoulous, chez qui la division en clans totémiques subsiste encore à l'heure actuelle et chez qui sont encore en vigueur toutes les multiples interdictions qu'entraîne avec lui ce type de structure sociale, les rites religieux apparaissent avec les mêmes traits caractéristiques, et semblent justiciables de la même interprétation. Il nous paraît donc que nous avons ici un exemple de l'existence de populations, dont certaines fractions sont demeurées fidèles à l'organisation totémique, tandis que d'autres ou bien l'ont abandonnée ou bien ne l'ont jamais connue, et chez lesquelles cependant se retrouve la coutume, pareille en toutes les tribus du groupe, d'immoler des animaux ou même des victimes humaines pour assurer la fécondité du sol et la prospérité des familles et de la petite société qu'elles constituent, mais de les immoler en des circonstances telles et avec l'accompagnement de tels rites que la signification funéraire ou magique de la cérémonie s'en dégage, en la plupart des cas, avec une entière netteté.

La théorie de M. Jevons n'apparaît plus en de pareilles conditions que comme une hypothèse gratuite, une très ingénieuse et très conjecturale interprétation, à laquelle il demeure scientifiquement légitime de n'adhérer qu'avec d'intimes réserves, ou même de n'adhérer point du tout. Le sacrifice en effet se retrouve fréquemment là où le totémisme n'existe point; là où le totémisme existe, il arrive bien souvent qu'on n'immole pas de victimes au totem et surtout qu'on ne l'immole pas à lui-même; les aspersions sanglantes et les rites funéraires, qui impliquent la mise à mort ou la mutilation d'animaux ou d'êtres humains, apparaissent en des populations, demeurées à un état de civilisation très bas et très médiocre, et qui ignorent, le silence unanime des textes permet du moins de l'admettre provisoirement, les pratiques en usage pour sceller et entretenir l'alliance contractuelle qui existe entre ses adorateurs et un totem ou le dieu qui a pris sa place, qui s'est substitué à lui, qui s'est, si j'ose dire, glissé dans sa peau.

L'étude des coutumes religieuses d'un groupe ethnique bien différent, les Esquimaux, conduirait sur certains points à des résultats du même ordre. Chez tous les Esquimaux, semble-t-il, et chez les Groenlandais, du moins à coup sûr, et les Esquimaux centraux, la division en clans toté-

miques n'existe pas, ni les pratiques et les interdictions qu'implique cette organisation de la tribu ; ils ont cependant un animal domestique qui leur rend les plus grands services, le chien, et leurs légendes attribuent aux animaux sauvages les mêmes dons surnaturels et parfois les mêmes pouvoirs à demi divins dont les gratifient libéralement d'ordinaire les non-civilisés. Les pratiques de sorcellerie sont en honneur chez eux et constituent la majeure partie de leurs rites religieux ; ils rendent aux morts des honneurs qui affectent parfois l'apparence d'un véritable culte et qui ont pour but de se concilier leur bienveillance ; leurs cérémonies magiques, d'ailleurs, sont toutes pénétrées de croyances animistes et de beaucoup plus près apparentées aux pratiques du chamanisme qu'à la sorcellerie africaine ou océanienne, qui repose, pour la plus large part, sur la foi dans l'efficacité directe de certains gestes, de certains actes ou de certaines paroles.

Il est vraiment malaisé d'admettre en présence de la grande complexité de la mythologie des Innuits, de la relative perfection de leur civilisation matérielle, des parties du moins de cette civilisation qui se peuvent développer sous le rigoureux climat où ils vivent, de la richesse de leurs traditions, d'admettre qu'ils en sont encore à un stade pré-totémique de leur évolution ; mais d'autre part la structure du groupe familial esquimau, le caractère très rudimentaire de l'organisation sociale, l'absence de toute autorité légale et universellement reconnue dans chaque communauté, les conditions géographiques même que ces populations ont dû subir rendent difficilement acceptable l'hypothèse qu'elles ont depuis longtemps traversé la phase totémique, depuis si longtemps que toute trace, de ces institutions si caractéristiques, dont l'empreinte demeure dans les coutumes et les traditions de longs siècles après qu'elles ne subsistent plus, se soit entièrement effacée.

Parler ici de régression ce serait oublier l'extrême aisance avec laquelle les Esquimaux et les Groenlandais en particulier s'assimilent la civilisation européenne, les aptitudes marquées qu'ils ont montrées pour les diverses disciplines techniques et intellectuelles. A l'époque où ils sont arrivés au contact des explorateurs et des colons européens, leur évolution était peut-être stationnaire et il se peut qu'ils ne fussent plus capables de progrès que sous l'action de la culture de peuples plus avancés qu'eux-mêmes, mais ils n'étaient pas engagés, autant du moins que permettent d'en juger les témoignages des auteurs, qui ont été à même de les étudier de près, dans un processus de régression, et leur religion ne semblait pas avoir jamais été plus « spiritualisée » et plus « moralisée » qu'elle ne l'était alors ; nulle trace du moins ne subsistait de

cette période abolie d'un meilleur culte et de croyances plus hautes[2].

Il convient du reste de remarquer que les Groenlandais en étaient arrivés à la reconnaissance de l'entière suprématie de Torngarsuk sur les autres êtres surnaturels et que si malgré sa puissance ce dieu ne recevait pas de culte régulier, la raison en était qu'il était considéré comme bienfaisant. Son rôle, dans la vie des Esquimaux du Groenland, n'en était pas moins capital, puisqu'il était la principale divinité inspiratrice des Angekoks et que lorsque les missionnaires européens commencèrent à leur parler de Dieu et de sa toute puissance, ils crurent que c'était de ce Grand Esprit qu'il s'agissait[3].

Les êtres surnaturels, qui peuplent l'univers et qui souvent s'incarnent dans des animaux ou prennent séjour dans de petites figurines ou idoles domestiques[3], reçoivent un culte d'autant plus assidu qu'ils sont plus redoutés ; on se les rend propices par des offrandes, ou bien, on écarte de soi les risques que peuvent faire courir leur méchanceté et leur mauvais vouloir, en recourant au ministère des Angekoks[4]. Les sacrifices sanglants semblent leur être inconnus, mais ils se concilient le bon vouloir du mauvais esprit, qui est spécialement attaché à la personne de chacun d'entre eux, par des offrandes d'aliments, c'est-à-dire de viande et de graisse, d'eau et de vêtement[5], et les mêmes pratiques

1) Sur les Esquimaux, voir principalement : Eggede, *Description et Histoire naturelle du Groenland*, Copenhague et Genève, 1763; D. Crantz, *History of Greenland*, Londres, 1770; F. Boas, *The Central Eskimo* (*Sixth annual Report of the Bureau of Ethnology of Washington*); H. Rink, *Tales and traditions of the Eskimo*, Londres, 1875; *Report of the International Polar Expedition to Point Barrow, Alaska*, Washington, 1885; C. F. Hall, *Arctic Researches and Life with the Esquimaux*, Londres, 1865; W. Dall, *Alaska and its Resources*, Londres, 1870; H. W. Klutschak, *Als Eskimo unter den Eskimos*, Vienne, 1881; Petitot, *Vocabulaire français-esquimau*, Paris, 1876, et *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, 1886; J. Ross, *Two voyages of Discovery in H. M. S. Isabella and Alexander*, Londres, 1819; J. C. Schultz, *The Innuits of our Arctic Coast* (*Trans. and Proc. of the R. Soc. of Canada*, t. XII, 1895); L. M. Turner, *Ethnology of the Ungava district, Hudson Bay territory* (*XIth ann. Rep. of the Bureau of Ethn.*, Washington, 1894); F. Nansen, *The first crossing of the Greenland*, Londres, 1890; J. Richardson, *Arctic searching expedition*, Londres, 1851; Holmberg, *Ethnographische Skizzen über die Völker des Russischen Amerika*, Helsingfors, 1855.

2) D. Crantz, *loc. cit.*, I, p. 20. Cf. Rink, *loc. cit.*, p. 39-40, et E. B. Tylor, *La civilisation primitive*, II, p. 439-40.

3) Turner, *On the Indians and Eskimos of the Ungava districts* (*Labrador*) (*Trans. and Proc. of the R. Soc. of Canada*, t. V, sect. II, p. 107) et *loc. cit.*, p. 193-194.

4) F. Boas, *loc. cit.*, p. 593.

5) L. Turner, *XIth ann. Rep. of the Bureau of Ethn.*, p. 194.

propitiatoires sont en usage envers les innombrables êtres surnaturels qui peuplent la mer, le ciel et les rivages, en lesquels s'incarnent les nuages et les vents ; il y a un contrat passé, en quelque sorte, entre la divinité et son adorateur, il la nourrit, elle s'abstient de lui faire du mal, parfois même elle le protège.

D'autre part, on a recours en certains cas aux aspersions de sang pour détourner la colère d'un esprit : on coupe, par exemple, la queue d'un chien vivant pour que la vue du sang frais, coulant sur le sol, apaise l'être surnaturel qui a causé une maladie et dont les incantations de l'Angekok n'ont pas réussi à délivrer le patient[1]. Si un chien goûte à la chair du premier renne, tué dans la saison, l'esprit qui tient sous sa domination tous les rennes (il a la forme d'un ours blanc) s'en offense et on est exposé à ce qu'il n'envoie plus de gibier aux Innuits ; pour amener une réconciliation entre la tribu et lui, on déchire l'oreille du chien coupable ou bien on lui coupe la queue de manière à ce que le sang coule sur le sol[2]. A la voir du dehors, rien ne saurait ressembler davantage au sacrifice totémique du chien, que cette cérémonie qui a exactement la même fonction et répond aux mêmes fins ; et cependant dans ce groupe ethnique, où les cultes thériomorphiques ont leur plein développement[3] et où la propitiation des puissances divines semble la préoccupation dominante, où la méchanceté générale des esprits rend plus nécessaire encore l'étroite alliance avec quelques-uns d'entre eux, l'organisation totémique est inconnue, les rites en usage sont des rites magiques[4] et le culte affecte, dans la plupart des cas, un caractère bien plutôt privé que collectif et public. Il existe donc chez les Esquimaux un ensemble de pratiques religieuses, qui ne sont pas liées au totémisme, qui ne dérivent point de cette ensemble de croyances et d'institutions, qui n'en supposent pas l'existence, et qui cependant ont les plus étroites analogies avec les cérémonies qui résultent de ce type particulier d'organisation sociale : les offrandes préexistent en ce groupe ethnique au sacrifice d'union et là où apparaissent des rites sanglants ils sont destinés non pas à sceller un pacte avec un protecteur et un ami, mais à détourner la colère d'un esprit irrité.

1) L. Turner, *loc. cit.*, p. 196.
2) *Ibid.*, p. 200-201.
3) Sur les pratiques destinées à apaiser les animaux et à les décider à se laisser tuer, v. D. Cranz, *loc. cit.*, I, p. 215 et 216.
4) *Ibid.*, p. 206-215.

Ce serait du reste, à notre sens, commettre une grave erreur que de croire que le sacrifice suppose toujours ou crée une alliance amicale et stable entre celui qui l'offre et le dieu qui le reçoit. Dans bon nombre de cas, il semble que le sang exerce sur le vouloir malveillant du dieu une action propitiatrice ou qu'il constitue par lui-même un charme préservateur. Miss Kingsley rapporte par exemple que dans les villages du Congo l'entrée des rues est fréquemment close avec des palissades, faites de jeunes arbres, auxquelles sont appendus des fétiches et que lorsque la petite vérole ou la guerre sévissent, on les asperge du sang des chèvres et des moutons qu'on a immolés aux esprits[1]. Il semble qu'on barre ainsi la route au danger qui menace le village. Lors même que le sacrifice n'apparaît point avec ce caractère magique, il se présente, d'après Mlle Kingsley, sous les apparences d'un marché, les offrandes sont faites en effet et les incantations adressées à ces divinités-là surtout que le Noir n'a pas réussi à enchaîner à ses fétiches et à soumettre magiquement une fois pour toutes à ses désirs, à celles en somme avec lesquelles il n'a pas de contrat permanent et doit conclure au jour le jour des marchés spéciaux; la valeur de l'offrande est en conséquence proportionnée à la valeur du service demandé : pour obtenir certaines faveurs il faut donner au dieu un plat de plantains, pour d'autres un poulet, pour d'autres plus importantes une chèvre, pour d'autres encore une victime humaine[2].

D'autre part, il existe chez les Bantu du Congo français tout un ensemble de tabous alimentaires, qui semblent au premier abord avoir leur origine dans des croyances totémiques et supposer sinon l'organisation en clans totémiques, l'existence du moins d'une sorte de totémisme individuel, analogue au nagualisme guatémalien[3]; l'*Ibet* congolais aurait en ce cas son parallèle assez exact dans l'animal médecine du guerrier Peau-Rouge. C'est du reste la même idée qui se dégage des renseignements fournis, il y a bien des années déjà, par Lestrille dans sa *Note sur le comptoir du Gabon*[4]. Il est au reste certain que les faits ne sont pas simples et que les « orunda » ne s'étendent pas seulement à des objets, mais à des actes qui présentent le même caractère sacré[5]. Mais ce qui est, semble-t-il,

1) *Travels in West-Africa*, Londres, 1897, p. 451.
2) *Ibid.*, p. 451-52.
3) *Ibid.*, p. 455-57.
4) *Rev. coloniale*, 1856 (2e semestre), p. 444.
5) M. Kingsley, *loc. cit.*, p. 456. Il conviendrait de rapprocher quelques-uns de ces tabous de ceux qui entouraient comme en un filet le Chitomé, le prêtre-

établi toutefois, c'est que les animaux dont il est interdit à tel ou tel de manger la chair ne sont pas, de sa part, l'objet d'un culte particulier, qu'ils ne reçoivent pas en tous cas de sacrifices, et cela en un pays où le recours à cette pratique est fréquent et où des victimes humaines sont assez souvent immolées[1].

L'organisation totémique, non pas développée au point où elle l'est en Australie et régissant la vie tout entière, mais impossible cependant à méconnaître en ses traits essentiels, se retrouve plus au nord chez les populations Tshi et Ewe[2]; mais Miss Kingsley a montré qu'un bon nombre des faits qu'Ellis avait considérés comme indiquant la croyance à la parenté d'un clan ou d'une famille avec une espèce animale, se doivent expliquer autrement et qu'il s'agit, en nombre de cas, de rites célébrés par des associations religieuses, analogues aux sociétés secrètes mélanésiennes, rites dont l'accomplissement est nécessairement lié à un certain nombre de tabous auxquels se doivent soumettre les membres de ces sortes de confréries. Or, tandis que le totem ne reçoit pas de sacrifices des membres de son clan, ni dans l'Achanti, ni au Dahomey, ni à la Côte de l'Or ou à la Côte des Esclaves, les rites nocturnes et secrets de ces congrégations pieuses où participent des individus qui, à coup sûr, n'appartiennent pas à la même souche, sont des rites sanglants : des victimes humaines sont fréquemment immolées par les sectateurs du Léopard ou du Crocodile et le cannibalisme cérémoniel est pratiqué par eux[3].

roi de l'empire du Congo, (Labat, *Relation historique de l'Éthiopie occidentale*, I, p. 254 et seq.). V. pour des coutumes analogues : Ramseyer et Kühne, *Quatre ans chez les Achantis*, p. 133; R. Norris, *Memoirs of the reign of Bossa Ahadee, king of Dahomey*, Londres, 1789, p. 106. R. F. Burton, *A Mission to Gelele, king of Dahome*, I, 344; Labat, *Voyage du chevalier des Marchais, en Guinée, à Cayenne et îles voisines*, II, p. 328-9. L'origine totémique de ces interdictions alimentaires est plus nette en d'autres parties de la côte occidentale d'Afrique, v. par exemple : Th. Winterbottom, *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone*, Londres, 1803, I, 225, et pour le Cap Palmas : G. A. Robertson, *Notes on Africa*, Londres, 1819, p. 54.

1) Lestrille, *loc. cit.*, p. 447; F. Touchard, *Notice sur le Gabon* (*Revue maritime et coloniale*, t. III, 1861, p. 10). Cf. W. Winwood Reade, *Savage Africa*, Londres, 1863, p. 259.

2) Bowdich, *A Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, Londres, 1819, p. 229, 231, 276; Cruickshanks, *Eighteen years on the Gold Coast*, I, p. 220; cf. A. B. Ellis, *The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa*, Londres, 1887, et *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, 1890.

3) M. Kingsley, *loc. cit.*, p. 526-547.

Les sacrifices, d'autre part, en cette région, abondent dans le culte des dieux et je ne parle pas ici des hécatombes funéraires, des grandes coutumes célébrées par les souverains du Dahomey ou du royaume Achanti; ils sont offerts à des dieux, tantôt à forme humaine, tantôt à forme animale, mais ces dieux ne sont pas des totems transfigurés; ce sont ou bien des divinités générales et communes à tout un groupe de populations et dont le caractère naturiste est nettement marqué, ou bien des esprits attachés à un lieu particulier ou incarnés en un certain objet et qui jamais n'ont à la fois cette liaison exclusive avec une famille ou un clan, et cette personnalité multiple et collective, qui constituent le double attribut inhérent à tout véritable totem; le second caractère est même indispensable à ce point qu'il est commun aux totems de clans et aux totems individuels[1].

Il est certain qu'on peut soutenir que les divinités actuelles de la Côte de l'Or ont perdu la signification qu'elles avaient primitivement et se sont dépouillées de leurs caractères originels et tenter de les restituer telles qu'elles ont été à une période antérieure en rapprochant certaines particularités de leur rituel des particularités similaires qui figurent dans les pratiques du culte des animaux divins, ancêtres et protecteurs d'un clan. C'est ainsi que M. Jevons[2] cite comme un argument probant à l'appui de sa thèse le cas du dieu Brahfo, auquel sont consacrées les antilopes; il est interdit à ses adorateurs de maltraiter ces animaux ou de manger de leur chair, mais une fois par an une antilope est solennellement immolée et sa chair est partagée entre les chefs et les prêtres[3]. Il semble bien que l'on ait à faire ici à une survivance du totémisme. Mais il faut noter que toutes les traditions s'accordent à faire de Brahfo un dieu de création récente, qui est venu supplanter à une époque voisine de nous les principales divinités locales, qu'il est le « suppléant » (c'est là le sens de son nom) de Bobowissi, dieu céleste, producteur de la pluie, et que les victimes, qui lui sont normalement immolées, sont des victimes humaines[4].

1) V. A. B. Ellis, *Tshi-speaking peoples*, p. 23-33, 34 et seq., 40-41, 43, 48, 50-53, 56 et seq., 64 et seq., 67-68, 69, 70-72; *Ewe-speaking peoples*, p. 41 et seq., 39, 40, 50, 63, 64, 79 et seq., 117; cf. *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, p. 48, 56, 65-66, 70, 72, 74, 78, 81, 94, 100-106 (ces références ont spécialement trait aux sacrifices humains, mais ils sont en tout comparables dans cette région aux autres sacrifices).

2) *Loc. cit.*, p. 155.

3) Ellis, *Tshi-speaking peoples*, p. 64.

4) *Ibid.*, p. 55 et seq.

L'hypothèse la plus vraisemblable c'est que Brahfo n'est pas un totem transformé, mais que substitué dans l'adoration des habitants d'un groupe de villes et de villages à plusieurs petits dieux locaux, il a hérité partiellement du rituel de l'un d'entre eux, qui était un animal, ancêtre et protecteur d'un clan, et que par traditionnalisme religieux, on a continué à pratiquer un rite dont le sens n'était plus compris et qui recevait une autre interprétation. Le sacrifice de l'antilope est vraisemblablement une cérémonie totémique, mais il n'en résulte pas immédiatement que l'immolation de victimes humaines à Brahfo afin d'obtenir de lui de la pluie pour la terre altérée se rattache, elle aussi, à des origines totémiques.

En résumé, il nous semble que la critique fondamentale que l'on peut adresser à la thèse de M. Jevons c'est que, par cela seul qu'il veut donner de rites et de croyances très multiples, très variés et très complexes, une interprétation unique et uniforme, il s'astreint à ne regarder que certains éléments des institutions et des conceptions religieuses qui s'offrent à son analyse et à ne tenir compte que de ceux-là. Les faits qu'il a relevés sont des faits réels, et les explications qu'il en propose sont, en bien des cas, les plus vraisemblables ; mais à côté de ces faits, il en existe d'autres, qui sont justiciables d'interprétations toutes différentes et qu'involontairement il a écartés du débat. Ses conclusions ont un caractère de généralité que les données qui lui servent de prémisses ne lui permettaient pas de leur imprimer, et par là elles nous apparaissent partiellement erronées et caduques.

Un rapide examen de quelques points de détail nous permettra de mettre en une plus claire lumière l'objection à laquelle nous paraît prêter la méthode même qu'a suivie M. Jevons.

A la suite de Robertson Smith, il croit pouvoir affirmer que le rituel du sacrifice a, dans tous les groupes ethniques, essentiellement consisté à l'origine en aspersions sanglantes, faites sur un bloc de rocher, un tas de pierres ou une perche dressée en un lieu consacré, et qui avaient pour fin de rendre le dieu présent dans l'autel ou dans l'idole ; et ces aspersions sanglantes, il les considère, comme ayant, en tous les cas, ainsi que le repas sacramentaire qui les suit, un caractère totémique. Mais, il est à peine besoin de rappeler que l'idole que M. Jevons fait dériver par un développement graduel de la perche sacrée ou du monolithe, on la retrouve en des civilisations qui ignorent les sacrifices sanglants et où ne sont point pratiquées les aspersions cruoriques sur les images des dieux : je ne citerai qu'un seul exemple, celui des Esqui-

maux[1]. D'autre part, il semble se faire un argument d'un fait, qui, étant donné qu'il le relève chez une population, où le totémisme précisément a atteint son plein développement, pourrait plutôt être invoqué contre sa théorie, si tant est qu'on en doive rien tirer pour l'infirmer ou au contraire l'étayer : à Samoa[2], il existe dans un village deux dalles polies appelées Fonge et Toafa, et placées sur un monceau de pierres; elles sont considérées comme des dieux, parents de Saato, dieu de la pluie; pour obtenir à la fois sa bienveillance et leur intercession, lorsqu'on désire du beau temps, on dépose sur cette sorte d'autel, formé par les deux dalles, des offrandes de poissons et de taro. Quelle raison M. Jevons a-t-il de supposer qu'elles ont jamais reçu le sang des victimes qui scelle l'alliance entre un totem et les membres humains de son clan? Elles semblent avoir un tout autre caractère et appartenir au groupe des divinités naturistes qu'on se rend favorables par des dons ou qu'on plie à ses volontés par des rites magiques. Mais cette très probable signification de leur culte n'empêche pas M. Jevons d'admettre qu'on se trouve ici en présence d'un autel totémique, et cela tout simplement parce que les deux dalles sont posées sur un cairn et que le sacrifice alimentaire est, à ses yeux, une transformation, une déformation du primitif sacrifice d'union.

Il est impossible cependant d'accepter que du seul fait que les adorateurs d'un dieu déposent des offrandes au pied d'un poteau qui représente la divinité ou l'oignent d'huile, il puisse résulter que cette divinité soit un totem et que nulle autre raison que le désir de renouveler le *blood-covenant* n'était capable de les déterminer à des actes de cette espèce. Lorsque c'est l'animal totem, qui est immolé, ou un membre du clan, ou un animal qui est expressément le substitut soit du totem, soit de la victime humaine, le caractère de la cérémonie n'est pas douteux, et qu'elle soit suivie ou non d'un repas rituel, elle a bien la signification que lui assignent R. Smith et Jevons. Elle a subi souvent des transformations qui la rendent presque méconnaissable, et cependant on peut, grâce à de certains indices, remonter de proche en proche jusqu'à sa forme primitive, mais il ne suffit pas qu'il y ait entre une offrande d'aliments à une divinité et un sacrifice totémique un trait commun pour

1) L. Turner in *11th annual Rep. of the Bureau of Ethnology*, p. 194.
2) G. Turner, *Samoa*, p. 24; cf. les exemples cités par Jevons, *loc. cit.*, p. 135, et particulièrement les rites en usage à l'île Bari (G. Turner, *loc. cit.*, p. 294) et chez les Kurdes (A. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, II, 109). Le même raisonnement trouverait ici son application.

qu'on doive tout aussitôt déclarer évidente l'origine totémique de l'oblation.

La nécessité de ne point accepter qu'il puisse y avoir aux rites par lesquels on cherche à se rendre les dieux propices de multiples origines a amené M. Jevons à considérer le culte des pierres comme la dégradation d'une forme de culte plus élevée. Il lui faut bien reconnaître que l'homme primitif a sans doute été frappé de la forme singulière de certains rochers ou de certaines pierres, qu'il les a regardés comme doués d'une vie et d'une volonté analogues à la sienne et en état de lui causer du mal ou de lui rendre service, mais il ne pouvait, d'après lui, avoir l'idée de leur faire des offrandes. Lorsque les croyances totémiques abolies, le sens du sacrifice obscurci pour ceux mêmes qui l'accomplissaient, l'autel en est venu à s'identifier avec le dieu qu'on y évoquait par les libations sanglantes, alors, d'après M. Jevons, mais seulement alors et par une sorte de confusion et d'extension analogique, les mêmes rites propitiatoires ont pu être accomplis pour se concilier le bon vouloir des pierres redoutées, incarnation d'un esprit, et de l'autel sacré, transformé en une divinité. Il nous est impossible de comprendre pourquoi, si, comme l'admet l'auteur, le sauvage peut à une phase pré-totémique regarder le rocher ou la pierre comme un être puissant et qui est construit sur le même plan que lui-même, animé des mêmes sentiments et des mêmes désirs, l'idée ne aurait lui venir de se concilier sa bienveillance par les mêmes moyens précisément dont il se servirait s'il voulait gagner les bonnes grâces d'un chef redoutable ou d'un sorcier habile. Et le fait, qu'il les considérerait, comme éprouvant à son égard une certaine hostilité, ne serait point pour l'empêcher de recourir à des pratiques destinées à désarmer leur malveillance : nulle raison n'est plus déterminante que la crainte en ce domaine. La théorie exposée par M. Jevons est très ingénieuse et extrêmement séduisante, mais il semble que ce ne soit vraiment pas exiger trop que de demander qu'on la fonde sur un commencement, tout au moins, de preuve, et non pas sur des affirmations, qui nous sont données comme des faits[1].

Parfois cependant M. Jevons se fait à lui-même des objections, et il les présente avec une telle force et une telle clarté que l'on se demande comment il a pu se faire qu'il ne se soit pas convaincu lui-même de leur solidité, puis il passe outre et continue sa route, mis en paix avec lui-

1) F. B. Jevons, *loc. cit.*, p. 137-144.

même, par cet acte de haute probité scientifique[1]. Il fait cette constatation, capitale à nos yeux, que d'une manière générale l'immolation rituelle du totem n'est point en usage chez les peuples, qui ne se sont point élevés jusqu'à l'état pastoral, mais vivent exclusivement du produit de leur chasse ou de leur pêche ; il reconnaît qu'en Australie la communion rituelle des membres du clan avec le totem par la manducation de sa chair n'est point usitée et il tente d'expliquer le fait en disant que dans cette région où il semble avoir atteint son développement le plus logique et le plus complet, le totémisme se trouve dans une phase de regression et de dissolution ; il en arrive d'autre part à être obligé d'imaginer pour rendre raison des sacrifices humains du Mexique, cette hypothèse, que la victime est ici un substitut de l'animal totem dont la vie sédentaire des Aztèques rendait la capture difficile ; un instant la gravité de l'objection qu'il s'est posée l'arrête, mais un instant seulement. Le point, dit-il, est de moindre importance, si l'on admet que les animaux domestiques étaient, antérieurement à leur domestication, des totems, et n'ont dû leur domestication précisément qu'à ce fait qu'ils étaient des totems. De l'immolation rituelle des animaux domestiques et de la consommation collective de leur chair en un repas sacramentaire où participe le dieu, les exemples en effet surabondent : mais nous avons précisément tenté de montrer d'une part, dans un précédent article, que la théorie de M. Jevons sur la domestication des animaux prêtait à de multiples objections et qu'elle empruntait à son utilité la meilleure part de sa vraisemblance ; et d'autre part que les bœufs, les chèvres, les chameaux, les moutons, etc., en l'état actuel, ne sont que très exceptionnellement les totems d'un clan, tandis que très fréquemment au contraire ils sont l'objet de la religieuse vénération de tribus entières, vénération dont nous trouvons chez les Todas le meilleur exemple et le plus net[2].

Mais s'il en est ainsi, c'est aux cultes pastoraux et non pas aux cultes totémiques qu'est principalement et essentiellement lié ce repas sacramentaire dont, après R. Smith et J. G. Frazer, Jevons a très heureusement mis en lumière la très grande importance dans le développement des formes de culte et d'adoration, qui ont trouvé place jusque dans le

1) F. B. Jevons, *loc. cit.*, p. 155-157.

2) Voir W. Marshall, *A phrenologist among the Todas*, Londres, 1873, et Breeks, *Primitive tribes of the Nilagiris*, 1873.

rituel des religions les plus épurées et les plus pénétrées de conceptions spirituelles et morales.

Il serait à coup sûr déplacé de tenter de substituer à une conception de l'évolution religieuse, qui nous paraît étroite et exclusive, une autre conception, qui aurait la même unité factice, la même artificielle uniformité et l'on ne saurait méconnaître qu'il existe chez certains peuples chasseurs, les Indiens Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord par exemple, des pratiques rituelles à bien des égards comparables aux rites sacrificiaux en usage chez les Sémites ou les populations pastorales de l'Afrique, (le sacrifice du chien chez les Iroquois[1] ou les Dacotahs et les repas sacramentaires des Pawnees en fournissent les meilleurs exemples[2]), et que le meurtre cérémoniel du totem semble constituer la partie essentielle des fêtes célébrées par les Acagchemem de Californie en l'honneur de la buse[3] ou les Zuñi du Nouveau-Mexique en l'honneur de la tortue[4]. Mais il n'en reste pas moins établi que, même chez les peuples qui ne possèdent pas de troupeaux, la victime habituellement choisie est un animal domestique, qu'en certains cas, il s'agit d'un simple repas où participent les dieux, mais que nulle aspersion sanglante n'a précédé, et qu'enfin si le sacrifice est bien, en de telles conditions, considéré comme un moyen efficace pour établir un lien surnaturel entre une divinité et ses adorateurs, il est souvent douteux, en dépit de sa forme animale, qu'elle soit bien un totem, c'est-à-dire un dieu collectif et anonyme, indissolublement allié à tous les membres d'une même parenté ; le culte de l'ours, par exemple, dont nous avons parlé plus haut, ne saurait être confondu, sous l'aspect qu'il affecte en Sibérie ou au Japon, avec la vénération de l'animal totem.

Il semble donc que si l'immolation du dieu thériomorphique et l'union avec lui par la manducation de sa chair constituent, comme la communion, ou un banquet sacré, avec les divinités végétales, l'un des traits les plus caractéristiques des cultes des non-civilisés et si, par conséquent, ils sont en étroite connexion, en bien des cas, avec les institutions totémiques,

1) L. H. Morgan, *League of the Iroquois*, p. 210 et seq.

2) C. A. Murray, *Travels in North America*, I, p. 311-2; cf. pour les Chippeways; Keating, *Long's Expedition to the Source of the St Peter's River*, I, p. 185-6.

3) An American, (A. Robinson), *Life in California* (N. Y., 1846), citant le P. Boscana, p. 291 et seq.

4) F. H. Cushing, *My adventures in Zuñi* (*The Century*, May 1883). V. aussi, J. G. Frazer, G. B., II, p. 95-99, et *Totemism*, p. 48-49.

il n'y ait pas cependant entre les deux groupes de faits un lien organique qui crée entre eux une sorte d'inter-dépendance.

Si nous admettons, comme semble à demi le faire Frazer[1], que les rites sanglants, qui procurent l'union mystique entre le dieu et ses adorateurs, appartiennent essentiellement au cycle des cultes pastoraux et agraires, la question se posera tout autrement que, si nous persistons à nous les représenter comme étroitement liés à l'organisation totémique, qui atteint chez certains peuples chasseurs ou pêcheurs son plus complet développement. Moins dépendants d'une certaine structure déterminée de la famille et du clan, ils auraient ainsi pu jouer plus aisément dans l'évolution religieuse le rôle capital que leur assigne Jevons, et il deviendrait inutile de leur assigner, par rapport aux sacrifices alimentaires, une antériorité qu'il est malaisé de rendre vraisemblable; un assez grand nombre des difficultés que nous signalions, dans un précédent article, serait donc levé par cette autre manière de se représenter les relations qui unissent aux diverses formes du culte thériomorphique les rites sacrificiels.

Les bœufs ont indéniablement pour les Bantus un caractère sacré et l'on peut admettre que ce n'était que dans de rares et solennelles circonstances qu'à l'origine, ils étaient immolés; chez les Amazulu, l'on ne se résigne qu'à regret à tuer une vache et seulement dans des occasions exceptionnelles[2]. Les Cafres de la Natalie n'abattaient jamais une tête de bétail, sinon pour offrir un sacrifice ou pour célébrer un mariage[3] et Callaway a reçu d'un indigène la déclaration que c'est seulement à une époque récente que l'usage de manger la viande des vaches et des bœufs en dehors des repas collectifs et rituels s'est généralisé; encore couvre-t-on d'un prétexte cette dérogation à la règle, en disant que si l'on tue une bête de son troupeau, c'est qu'on a rêvé à un Idhlozi qui réclame un sacrifice[4]. L'immolation rituelle de bestiaux noirs que l'on pratique pour obtenir de la pluie est suivie d'un repas sacramentaire, qui rappelle entre ses traits essentiels le banquet sacré, qui scelle l'alliance totémique[5], et qui peut être destiné à procurer une union plus étroite entre les habitants du village et leur divinité ancestrale, en même temps que la célébration des rites magiques détermine directement, en vertu

1) J. G. Frazer, *G. B.*, II, p. 135-138.

2) Shaw, *Memorials of South-Africa*, p. 59; cf. R. Smith, *Rel. of the Semites*, p. 296.

3) Shooter, *Kafirs of Natal*, p. 28.

4) *The religious system of the Amazulu*, p. 172.

5) *Ibid.*, p. 59.

de leur efficacité propre, la chute de la pluie. Mais ces animaux, qui sont entourés de la vénération publique, semblent n'être pas des totems ; si l'organisation totémique a disparu chez les Amazulu, elle s'est conservée intacte chez les Bechuanas, qui appartiennent à la même souche ethnique et sont, eux aussi, un peuple pasteur ; or si l'on voit figurer dans la liste de leurs totems le crocodile, le poisson, le porc-épic, le buffle, la vigne sauvage, le lion, le serpent, le singe, etc., l'animal domestique, qui semble jouer dans les cérémonies rituelles le rôle essentiel, le bœuf, ne s'y retrouve pas, à notre connaissance, et d'ailleurs, ce n'est pas un seul clan qui éprouve pour lui une sorte de religieux respect, c'est la tribu locale tout entière [1].

Ajoutons que tandis que, parmi les Bechuanas, les Ba-Kuena seuls, qui se considèrent comme les fils du crocodile, marquent leurs bestiaux d'un dessin qui reproduit la mâchoire ouverte du crocodile [2], tous les Ba-Toka, sans distinction de clan, se brisent, au moment de la puberté, les dents de la mâchoire supérieure pour devenir semblables à des bœufs ; ceux qui conservent leurs dents, sont, disent-ils, pareils à des zèbres [3]. C'est là une pratique qui est étroitement apparentée aux pratiques totémiques, mais qui s'en distingue par ce fait même que tous les membres d'une tribu s'y soumettent uniformément ; il y a donc ici union d'un groupe humain avec une espèce animale, sans qu'il y ait alliance totémique au sens précis du mot ; nous sommes en présence d'un terme de passage ou plus exactement de la survivance, dans une cérémonie, dont la signification est différente de celle des rites totémiques, de certaines coutumes rituelles, qui sont d'ordinaire caractéristiques du totémisme.

Les Damaras éprouvent pour les bœufs un très vif sentiment de respect et d'amour. Ils ne peuvent comprendre qu'on fasse de leur chair une nourriture quotidienne, et lorsqu'on doit tuer un bœuf, soit pour fêter un étranger, soit pour le repas qui accompagne les cérémonies en usage lors de la naissance ou de la circoncision, ce sont les chefs qui

1) E. Casalis, *Les Bassoutos*, p. 221 ; cf. Livingstone, *Missionary travels*, p. 13 et 255 ; E. Holub, *Sieben Jahre in Süd-Afrika*, p. 403, 412 et seq. S'il a existé un clan du bœuf, on peut affirmer du moins que ce devait être un clan secondaire ; il ne figure pas au nombre des groupes totémiques dominants, et il serait étrange qu'il en fût ainsi, si l'universelle vénération dont le bœuf est l'objet parmi les Bechuanas était d'origine totémique.

2) E. Casalis, *loc. cit.*, p. 221.

3) Livingstone, *Missionary travels*, p. 532.

ont mission de l'abattre, mais ce respect est commun au peuple entier des Damaras, sans distinction de clans ; lors des funérailles, une sorte de banquet sacré est donné au mort et les jeunes hommes de la tribu y participent, ce banquet consiste en viande de bœuf. Or les tribus Damaras sont divisées en clans appelés *eandas*, que Frazer considère comme totémiques, et dont les membres sont assujettis à des interdictions alimentaires qui diffèrent d'un groupe à l'autre, à tel clan est interdit l'usage de la viande des bœufs marqués de taches noires ; à tel autre, celle des bœufs marqués de taches rouges ; à un troisième, celle des bœufs tachetés de blanc ou des bœufs de traits ou des brebis sans cornes[1]. Il semble qu'en raison de la vénération dont ils sont l'objet, les animaux domestiques, et spécialement les bœufs, se soient ici substitués aux anciens totems, aient pris leur place, se soient installés en des cadres qui n'étaient pas faits pour eux. Objets de culte, à leur tour, et de culte totémique, il se peut qu'ils aient fait entrer à leur suite dans ce rituel des pratiques et des cérémonies qui lui étaient primitivement étrangères et que, d'autre part, entourés déjà en leur qualité de bienfaiteurs de la communauté entière, d'un affectueux respect éprouvé par tous ses membres, investis par tous du caractère de protecteurs surnaturels, ils n'aient pu se « spécialiser » comme totems à un tel point, qu'identifiés complètement aux membres du clan particulier, qui aurait fait alliance avec tel ou tel d'entre ces dieux collectifs qu'ils constituent, ils aient cessé d'être vénérés par les autres fractions de la tribu. On se trouverait alors en présence de divinités à double fonction dont le rôle dans l'évolution religieuse serait de premier ordre, mais dont le caractère totémique serait secondaire et dérivé.

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette hypothèse (dont nous tenons à ne point dissimuler le caractère très conjectural, et que rien au reste ne nous autorise à transformer en une explication d'une portée générale), il nous semble avoir réussi à établir que les faits si habilement groupés par M. Jevons se peuvent interpréter autrement qu'il ne l'a fait et d'une manière au moins aussi plausible. Nous ne contestons pas que les choses ne se soient souvent passées comme il l'indique, mais il affirme qu'elles se sont toujours passées ainsi et pour les raisons que nous avons dites, nous en doutons. M. Jevons a rendu la clef merveilleuse que R. Smith lui

1) Galton, *Narrative of an Explorer in tropical South-Africa*, p. 138 ; C. Andersson, *Lake Ngami*, p. 222 et sqq. ; J. Alexander, *loc. cit.*, II, p. 170 ; J. G. Frazer, *Totemism*, p. 9.

avait mise en mains un plus subtil et merveilleux instrument encore, mais il nous semble qu'elle n'ouvre pas toutes les serrures, et que celles qui lui résistent cèdent à d'autres clefs, moins adroitement ouvrées. Il nous semble que des faits indéniables, qu'il a constatés, il tire des conséquences qui n'y sont pas contenues et que, lorsqu'on étudie la question du sacrifice, comme la question plus générale des rapports de l'homme avec les êtres surnaturels, on en vient à l'opinion que ce n'est pas de ce type très nettement différencié et par là même définitif et stable, que constitue le groupe totémique, qu'ont pu naître les autres modes d'association religieuse, ni les procédés variés que les membres des diverses sociétés humaines ont imaginés pour assurer leur union avec les dieux et se concilier leur bienveillance.

(*A suivre.*)

L. Marillier.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

HENRI BOREL. — **De Chineesche Filosofie toegelicht voor niet-sinologen. I. Kh'oeng Foe Tsz (Confucius).** — Amsterdam, van Kampen en Zoon. — In-8, 279 pages.

M. Henri Borel est frappé des difficultés que rencontrent ses compatriotes habitant les colonies néerlandaises dans leurs rapports quotidiens avec les nombreux Chinois qui viennent s'y établir. Ces difficultés tiennent à ce que des deux côtés on se comprend très mal. Ce n'est pas seulement la différence des langues qui complique les relations, c'est plus encore le manque à peu près absolu de communauté d'esprit. L'intelligence et la manière d'envisager les choses diffèrent profondément chez l'Européen et chez le Chinois. De là, des malentendus et des méprises continuelles.

M. Borel a donc cru faire œuvre utile en initiant ses lecteurs à ce qu'on pourrait appeler « l'âme chinoise », et il a pensé que la meilleure méthode à suivre était d'exposer en langage clair, avec les explications nécessaires, moyennant un choix judicieux des documents les plus authentiques, la philosophie dominante parmi les enfants du Céleste Empire. C'est là qu'on peut saisir sur le vif le tour d'esprit du Chinois et ce qu'il importe de savoir pour entrer en communion d'idées avec lui. Comme premier essai en vue de cette fin désirable, il a consacré un volume à l'exposé de la philosophie de Confucius. Cet ouvrage contient une introduction succincte à la doctrine du célèbre penseur chinois dont les maximes, inspirées par le passé déjà si long de son peuple, ont pénétré jusqu'aux moelles l'ensemble de cette immense masse humaine et sont depuis 2.400 ans considérées par tous les Chinois, à peu près sans exception, comme le *nec plus ultra* de la sagesse pratique. C'est assez dire combien elles sont implantées, indéracinables, fondamentales dans l'esprit chinois, et quelle serait l'erreur de ceux qui pré-

tendraient connaître cet esprit sans s'être fait une notion exacte des idées de Confucius et de sa manière de les enseigner.

M. Borel se montre sobre dans l'exposé qu'il fait de cette philosophie. Il préfère laisser le plus souvent la parole aux textes originaux traduits avec une fidélité scrupuleuse. On trouve dans son livre, outre une biographie résumée de Confucius, une version du Tchoung-Young, du Ta-Hio et de nombreux fragments du Lun-Yü, ce recueil anecdotique de sentences et d'opinions du Maître, mieux fait que les livres eux-mêmes d'enseignement direct pour donner une notion claire de ses idées favorites et de sa méthode.

M. Borel s'est abstenu de prendre parti pour ou contre cette philosophie quelque peu terre à terre, systématiquement étrangère aux grandes questions qui ont toujours préoccupé l'esprit humain parvenu à une certaine hauteur. Il est seulement d'avis que la doctrine confucéenne a pour sous-sol un ensemble de principes qu'on peut résumer en ces trois points essentiels, lesquels la rattachent à une conception métaphysique et religieuse. Le ciel, créateur ou plutôt vivificateur de toute chose, a déposé dans tout homme le *Sing*, de même nature que lui, élément céleste de l'être humain. De nombreuses causes de perturbation, des convoitises, des impulsions contraires à l'ordre céleste ont fait dévier un grand nombre d'hommes, la grande majorité, de la ligne de conduite qu'ils auraient dû suivre conformément aux exigences du *Sing*. De là, les malheurs publics et privés. Il importe de revenir à cette voie du salut, le *Tao*, qui signifie dans l'école confucéenne la conformité pratique aux règles du *Sing*. Pour cela, il faut *recevoir* le *Kiao*, c'est-à-dire l'enseignement des sages qui ont su les dégager et les formuler. *Sing*, *Tao* et *Kiao* sont donc les trois piliers de la philosophie confucéenne dont le point de départ est, comme on le voit, la divinité du Ciel comme possesseur et auteur de toute perfection.

Il faut ajouter ce trait essentiellement chinois et qui fait qu'on se demande jusqu'à quel point l'enseignement de Confucius a droit au nom de philosophie, au sens du moins que nous attachons à ce mot en Occident. Pour trouver ces règles du *Sing*, Confucius ne procède pas par voie de déduction logique, abstraite et continue. Confucius n'est superstitieux que sur un point, je veux dire sa confiance naïve et quelque peu enfantine dans les incomparables mérites et les mirifiques vertus de l'antiquité, notamment des premiers empereurs dont le nom et l'histoire encore très légendaires commencent à surgir du fond ténébreux des origines nationales. C'est là sa grande autorité, sa révélation, sa norme constante. On

peut le soupçonner d'avoir quelque peu élagué les traditions remontant à cette haute antiquité qu'il se pique d'avoir soigneusement recueillies et d'avoir éliminé ce qui s'accordait mal avec ses propres opinions. Il ne faudrait pas pour cela l'accuser d'imposture. C'est une illusion fréquente ailleurs qu'en Chine de ceux qui vénèrent une tradition orale ou écrite comme la source de toute vérité que de n'y voir que ce qui est conforme à leurs opinions propres, de négliger tout le reste ou de le rejeter comme inauthentique.

M. Borel, sans soumettre l'enseignement confucéen à une critique en règle, ne dissimule pourtant pas ses sympathies pour cette sagesse pratique dont l'influence a été si persistante sur la plus nombreuse nation du monde. Le fait est que, toisé à cette mesure, Confucius est un des plus grands hommes qui aient existé. Qu'est-ce en étendue et en durée que l'influence de Platon ou d'Aristote à côté de la sienne? M. Borel a encore raison quand il fait observer qu'on n'a pas le droit de le rabaisser en se fondant sur l'état misérable (par comparaison) de cette nation considérée du point de vue de la civilisation européenne et qui semble démontrer par le fait l'insuffisance et l'impuissance des maximes enseignées par son grand docteur. Ne pourrait-on pas retourner la même objection contre l'Évangile et conclure de l'état moral des nations chrétiennes à l'inefficacité définitive de l'œuvre de Jésus ? Il y a partout une distance lamentable entre l'idéal conçu, admis, professé, et sa réalisation. Toutefois, l'état des choses serait bien pire encore si cet idéal ne planait pas sur les consciences comme avertissement, comme orientation des volontés et comme levain bienfaisant.

Reste à savoir si la grandeur de Confucius ne tient pas entièrement à ce qu'il a merveilleusement incarné l'esprit chinois, si bien que tout Chinois est au fond confucéen, le plus souvent autre chose encore, sans jamais beaucoup s'inquiéter du disparate. Alors on se demande si cet esprit lui-même n'est pas condamné à une incurable médiocrité dont le confucéisme, précisément parce qu'il est si parfaitement chinois, n'a jamais pu et ne pourra jamais le dégager. Ou bien ce ne serait plus le confucéisme. Dans son effroi de tout ce qui élève la pensée humaine au-dessus de l'expérience tangible, dans sa mise à l'écart systématique de toutes les questions relatives à la vérité transcendante, dans son positivisme limité seulement par l'admiration quasi fétichiste du passé, le confucéisme a barré la route à tous les grands progrès de la pensée et de la société. Son idéal de gouvernement est puéril. S'imaginer que le peuple vicieux sera certainement régénéré si ses gouvernants sont vertueux,

c'est prendre un seul des éléments de l'amélioration collective pour sa cause unique. Des gouvernants très vertueux sont mal supportés et encore plus mal obéis par un peuple corrompu. L'importance démesurée reconnue au rite, au decorum, cette faiblesse caractéristique de l'esprit chinois, trouve dans Confucius un théoricien consommé. Quand même quelques paroles de lui montrent qu'en honnête homme il entendait que le rite fût l'expression sincère du sentiment, il n'en est pas moins vrai qu'il poussait lui-même jusqu'à la puérilité l'observation de l'étiquette, au point de tomber inconsciemment dans le dernier ridicule. Sa morale, la question de rite mise à part, est judicieuse et sensée, mais qu'elle est plate! Et que de fois il parle pour ne rien dire, à rendre jaloux ce bon monsieur de la Palisse! Les Chinois admirent une quantité d'apophtegmes, de sentences, de réponses d'un tour énigmatique à des questions embarrassantes, et quand on cherche ce qu'elles ont de valeur pratique ou logique, on ne trouve pas. L'étonnant pour nous, c'est qu'il y ait des Européens qui partagent cette admiration. C'est peut-être de notre faute si nous nous en sentons incapable.

De même, on peut dire que le caractère de Confucius présente des côtés nobles et dignes de toute estime. Mais il y a bien des ombres. Ce qu'on sait de sa vie privée, c'est notamment qu'il fut un mari médiocre (par moments je serais tenté de penser que sa femme eut mille raisons de trouver la vie conjugale insupportable auprès d'un homme aussi difficile à contenter) et un père peu affectueux. Malgré quelques paroles assez humbles, la magnifique opinion qu'il avait de lui-même perce dans la plupart de ses discours. On ne peut s'empêcher de sourire quand on le voit, pendant presque toute sa vie, courir d'État en État à la recherche d'un ministère qu'il espère toujours obtenir et qui se dérobe toujours à sa poursuite infatigable. Nous avons des députés piqués d'une tarentule analogue, mais ce n'est pas précisément ce qui les constitue grands hommes dans notre estimation. Sa prétention de réformer radicalement en trois ans l'État dont un prince bien avisé lui confierait la direction dénote, je ne dirai pas une fatuité, je dirai une innocence et une confiance en soi qui n'ajoutent rien à l'idée qu'on pourrait se faire de lui comme politique et homme d'État. Il y a enfin chez lui quelque chose d'affecté, de pédant, une pose à la longue très fatigante. Mais puisqu'il eut des disciples très dévoués, puisque malgré tous ces défauts il est demeuré le type par excellence de l'homme supérieur chez ses compatriotes, c'est évidemment que ses défauts ne les frappent pas comme nous. En ce sens, M. Borel a eu raison de commencer par une

étude soigneuse sur Confucius et sa doctrine la série d'initiations à l'esprit chinois qu'il veut ouvrir aux Néerlandais en relations suivies avec les sujets de l'Empire du Milieu.

A. Réville.

Heinrich Zimmern. — **Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung**. *Ein Problem für die vergleichende Religionswissenschaft.* — Leipzig, J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1896, 15 pages, in-8.

C'est avec l'aide de l'éminent assyriologue nommé ci-dessus, que M. Gunkel, dans un livre très important, dont j'ai eu l'occasion de donner un compte-rendu ici-même il y a quelque temps, a projeté, au moyen de la cosmogonie babylonienne, de nouvelles lumières sur toute une série de croyances jusqu'ici inintelligibles ou passées inaperçues dans la littérature religieuse hébraïque. Si l'hypothèse, que M. Zimmern expose sommairement dans cette brochure, pouvait être développée et solidement étayée, il aurait contribué à l'intelligence du système chrétien d'une manière non moins intéressante.

Il signale un groupe de trois dieux — Ea, Marduk et le dieu du feu Gibil, Girru — qui dans certains textes cunéiformes constituent une série ascendante, et dont le dernier, Gibil, est invoqué par le croyant pour qu'il s'adresse comme « intercesseur » (Fürsprecher) au deuxième, « le fils » Marduk, afin que celui-ci qui est connu comme le miséricordieux (Zimmern, *supra*, page 9) s'adresse à son tour au père souverain Ea (*šar apsî*) « le roi de l'Océan, » pour obtenir la grâce ou la lumière désirée.

Ce n'est ni la seule, ni la première triade de dieux, qui ait été comparée à la Trinité chrétienne. — Envisagée au point de vue du développement religieux de l'humanité, la Trinité chrétienne peut être considérée comme caractéristique du christianisme, religion monothéiste et historique en même temps, possédant comme telle, d'une manière plus exclusive et plus développée que les autres, les trois termes essentiels d'une religion positive : 1° Dieu ; 2° le révélateur, c'est-à-dire le croyant par excellence, et 3° l'église, c'est-à-dire la communauté spirituelle des croyants *secundo et tertio ordine*, de ceux qui ont communion avec le Père par le Fils. — Or, cette Trinité cache quelques-unes de ses origines historiques dans une nuit en apparence impénétrable. La personne historique

de Jésus d'une part, de l'autre, le Messie des Juifs, surtout le Logos de l'hellénisme et, à certains égards, des analogies dans d'autres religions prophétiques, nous offrent les éléments nécessaires pour expliquer les fonctions des deux premières personnes, mais l'apparition du Saint Esprit dans les formules liturgiques *II Cor.*, xiii, 13, *Rom.*, i, 1-4, etc. l'apparition du Παράκλητος dans le quatrième évangile et enfin la troisième personne de la Trinité n'ont pas été historiquement expliquées.

Or, il se trouve précisément que dans la triade, signalée dans certains textes babyloniens par M. Zimmern, les deux premiers dieux, Ea-Marduk, sont très souvent unis. Rien de plus fréquent dans les incantations pour la guérison d'un malade, que le rôle médiateur de Marduk. On s'adresse à Marduk, celui-ci se rend auprès de son père Ea et l'interroge. Ea répond ce qu'il faut faire. Et Marduk apporte la réponse d'Ea ou la guérison aux hommes. La relation : père et fils, et d'autres formes de parenté sont du reste très fréquentes dans la religion babylonienne.

Mais lorsqu'il s'agit de la troisième personne, la chose n'est plus si simple. L'auteur donne en tout quatre exemples : 1° Dans une incantation (IV R. 15) Gibil, dieu du feu, s'adresse à Marduk, et celui-ci s'adresse à Ea pour savoir comment chasser les sept démons qui tourmentent un pauvre malade. — 2° Voici une citation tirée de la collection d'incantations dite Maqlu, publiée par le distingué sémitisant finnois K. Tallqvist : « Sur le commandement d'Ea et de Marduk *je m'adresse* au dieu du feu pour être délivré de l'enchantement et de l'ensorcellement ». — 3° La même collection contient une prière à Marduk et Ea, immédiatement suivie de la menace de livrer les sorcières au dieu du feu. — 4° M. Zimmern nous renvoie à la collection Šurpu, publiée par lui-même. Là nous trouvons un passage, qui raconte la visite de Marduk chez son père Ea. Selon les formules récitées ensuite par le malade, les objets symboliques, l'oignon, la datte, etc., sont jetés sur le feu, Išatu, et Girru, la flamme, le dieu du feu, les consume.

En outre, M. Zimmern fait remarquer que le génie du feu apparaît souvent comme médiateur dans la religion babylonienne. Il met cela en rapport avec le caractère de juge qui est attribué au dieu du feu. Selon une idée qui nous est familière par l'Ancien Testament, la justice du juge et du juste en général se confondait avec la miséricorde envers les faibles et les malheureux.

Que devons-nous penser de l'hypothèse de M. Zimmern? Il y a d'autres triades dans les textes cunéiformes qui sont beaucoup plus marquées et plus fréquentes que celle de Ea-Marduk et Gibil.

La triade avestique : Ahura-Mazda, Mitra et Atar, que l'auteur nomme page 12, n'est décidément pas propre à corroborer sa thèse. Je dois avouer, tout d'abord, que je ne connais pas une telle « Trinité » au sein du mazdéisme. Mitra et Ahura sont mis ensemble (p. ex. *Ys.* I, 11 et *Yt.* X, 113) comme « les deux grands dieux » naturistes d'une époque antérieure au mazdéisme authentique ; la lune, les étoiles et le soleil sont nommés avec eux ; mais jamais ils ne sont présentés comme père et fils (= Ea-Marduk). Et Atar, le feu, dont le caractère dans l'Avesta diffère de celui de Gibil-Girru, aussi bien que de celui d'Agni, est désigné comme le fils d'Ahura-Mazda ou le feu d'Ahura, ce qui ne semble pas être analogue aux rapports entre Ea et Gibil. Une relation réelle entre Mitra et Atar n'est établie, à ma connaissance, qu'une fois dans l'Avesta, dans la théophanie du Mihiryasht, où Atar semble appartenir au cortège de Mitra. Si on veut une ressemblance plus ou moins lointaine avec l'Avesta, il me paraîtrait plus naturel de comparer une triade babylonienne, dans laquelle se trouve Istar, par exemple : Šamaš, Rammân, Istar d'Assurbanipal, avec Ahura-Mazda, Anahita et Mitra de l'inscription d'Artaxerxès II.

En somme il faut avouer que de telles comparaisons sont très problématiques. Une certaine ressemblance ne prouve aucunement une parenté historique. Dans le cas qui nous occupe nous avons simplement l'application dans deux religions d'une analogie psychologique générale, qui n'a pas besoin d'être empruntée par l'une à l'autre. L'homme, effrayé de se trouver devant la puissance et la majesté divines, place des intermédiaires entre son dieu et lui-même, qui, divinisés à leur tour, demandent encore des intermédiaires.

Parfois des ressemblances frappantes ne semblent au fond relever que du hasard. Il paraît en être ainsi pour le *šarrut šamê* des textes cunéiformes « le royaume des cieux », que M. Zimmern compare p. 9* avec ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν du Nouveau Testament. La différence entre ces deux idées est marquée aussi nettement que possible malgré l'identité des mots ; c'est celle existant entre un panthéon céleste (à comparer dans la littérature hébraïque plutôt *Job* I, 6 ss.) et une représentation eschatologique.

M. Zimmern lui-même dit qu'il faudrait avoir fait une étude approfondie des filiations de la religion babylonienne, du mandéisme, etc., et constaté un développement ésotérique de cette triade Ea-Marduk-Gibil, encore peu unifiée dans les textes que nous connaissons, pour avoir le droit de parler d'un rapport historique entre le dieu du feu babylo-

nien conçu comme médiateur et le Παράκλητος, l'intercesseur chrétien. Il ne donne qu'une ingénieuse hypothèse qui fournit le sujet d'un travail assez intéressant, mais, avouons-le, il ne peut guère compter avoir établi sa thèse.

Ajoutons cependant qu'il n'y a aucune raison pour combattre, ainsi qu'on l'a fait parfois, comme *pro aris et focis*, contre une idée qui n'a aucune prétention révolutionnaire et qui ne saurait, même si elle était prouvée, blesser la susceptibilité des chrétiens, pas plus que l'origine babylonienne historique de la cosmogonie de Genèse, I, ne saurait compromettre le caractère propre et la valeur religieuse et morale de ce récit.

Nathan Söderblom.

T. W. Rhys Davids. — **Buddhism, its history and literature.** — New York, 1896, in-8, 230 pages.

Le dernier livre de M. Rhys Davids sur le buddhisme a pris naissance dans des circonstances particulières, qu'il importe de connaître pour en faire une juste appréciation.

On sait l'intérêt très vif et très général que l'histoire des religions excite aujourd'hui en Amérique. Ce mouvement d'idées ne pouvait tarder à se manifester par des faits. Dans tel pays que nous connaissons bien, on eût invité le gouvernement à « faire quelque chose ». Les Américains ont d'autres méthodes, et voici celle qu'on employa. En 1892, un certain nombre de Sociétés d'instruction, telles que les Instituts Lowell et Peabody, celui de Brooklyn, les *Lecture associations* de plusieurs villes et universités ont formé une association dont le but est ainsi défini par les statuts : « Un cours de leçons sur une religion ou phase de religion, considérée historiquement, ou sur un sujet ayant rapport à l'étude des religions, sera fait chaque année, ou à tels intervalles qui seront jugés praticables, dans les différentes villes représentées dans cette association. » Les délégués de ces sociétés forment un conseil appelé *Committee for Lectures on the History of Religions*, qui a pour fonction d'organiser les conférences et de les publier ; c'est lui qui choisit le *lecturer* et le sujet. Il a débuté en demandant à M. Rhys Davids une série de conférences « sur l'histoire et la littérature du buddhisme ».

Le savant qui accepte une invitation de ce genre s'astreint par là

même à traiter son sujet suivant un certain plan, déterminé par le temps, généralement très court, dont il dispose, et par le degré d'instruction préalable de son auditoire. Le plan de M. R. Davids n'est pas à l'abri de toute critique ; mais il est sans doute celui qui convenait à ses auditeurs de New York, Boston, Providence, Baltimore et Philadelphie. Nous n'y ferons donc aucune objection.

La première leçon est consacrée aux théories religieuses dans l'Inde avant le bouddhisme. Elle débute par quelques considérations d'un rapport assez vague avec le sujet : étymologie du mot « religion » (*re-ligo, re-lego, lex ?*), essence de la religion (définitions de Cicéron, saint Thomas, F. Harrison, Matthew Arnold), origine des idées d'âme et de dieu. Le tout est semé d'assertions qu'on verrait disparaître sans regret, les unes parce qu'elles sont trop évidentes (« Of the paramount importance of religion there can be no doubt. — Primitive man has left no records. » etc.), les autres parce qu'elles ne le sont pas assez : telle la prétendue parenté des Akkadiens (?) avec les Dravidiens, qui explique, à ce qu'il paraît, les analogies des religions brahmanique et assyrienne. Plus instructive serait l'étude des théories philosophiques parmi lesquelles s'est développé le bouddhisme, si l'auteur s'était attaché à déterminer les éléments empruntés par la nouvelle doctrine au milieu ambiant ; mais c'est justement le point qu'il a laissé dans l'ombre, cédant, semble-t-il, à sa constante préoccupation de faire ressortir l'originalité du bouddhisme. Nous reviendrons plus bas sur cette question.

La seconde leçon traite des « autorités sur lesquelles est fondée notre connaissance du bouddhisme ». Ces autorités sont naturellement les livres qui composent le Tipiṭaka pâli : M. R. Davids n'en connaît pas d'autres ; il a voué au canon singhalais un culte exclusif, dont la ferveur lui dicte parfois des jugements bien imprévus : telle cette prophétie sur les Suttas : « Il est absolument inévitable que cette collection des Dialogues de Gotama, quand elle aura été convenablement traduite et comprise, arrive à être mise, dans nos écoles de philosophie et d'histoire, sur le même plan que les *Dialogues* de Platon. » On peut trouver un tel enthousiasme excessif : qu'importe, pourvu qu'il soit fécond ? Or, s'il l'a été, les quarante volumes de la Pâli Text Society sont là pour l'attester. L'ouvrier d'une telle œuvre peut se permettre quelques hyperboles ; il a droit, un droit incontestable et incontesté, à la gratitude et au respect du monde savant. Inutile donc d'épiloguer sur la légitimité d'une admiration qui a produit d'aussi beaux résultats, et qui d'ailleurs s'appuie sur la plus solide érudition. Car c'est trop peu de dire que M. R.

Davids aime le Tipitaka. Il l'habite, pour ainsi dire; c'est son domaine; il en sait les coins et les détours ; il en fait les honneurs au lecteur avec l'aisance et la bonne grâce d'un maître de maison. Dès le seuil, il vous arrête pour vous expliquer ce mot de *pitaka* que vous croyiez à tort connaître. *Pitaka*, on le sait, signifie « corbeille » : mais pourquoi les trois divisions du canon se nomment-elles les Trois Corbeilles ? En voici la raison. C'est l'usage en Orient, quand on creuse une tranchée, de transporter la terre à distance au moyen de paniers que les ouvriers se passent de main en main. Telle est l'origine du nom des Pitakas ; l'idée qui est au fond n'est pas celle de dépôt, mais de tradition.

Les Trois Corbeilles sont, comme on le sait, celles du Vinaya (discipline), des Suttas (discours) et de l'Abhidhamma (exposition détaillée de la doctrine). Le court inventaire qui en est donné ici commence par cette déclaration étrange en apparence que « le Sutta par excellence » est dans la corbeille du Vinaya. Pourquoi cet intrus dans une corbeille étrangère? M. R. Davids n'a pas jugé à propos de donner à l'Amérique le mot de cette énigme. Il n'est peut-être pas hors de propos de préciser les termes d'un problème encore imparfaitement éclairci.

Sutta dérive d'un terme brahmanique antérieur au bouddhisme : le skr. *sûtra*. Mais la ressemblance des objets ne répond guère à l'identité du nom. Les sûtras brahmaniques sont des aphorismes d'une extrême concision : un dictum assure que l'économie d'une voyelle brève donne à un auteur de sûtras plus de joie que la naissance d'un fils. Au contraire, les suttas bouddhiques sont des sermons diffus, encombrés de répétitions. Pour s'expliquer cette anomalie, il faut se reporter d'abord à la valeur primitive du mot. C'est un fait reconnu qu'à l'origine le nom de « suttas » désignait exclusivement les articles du *Pâtimokkha*, formulaire de la confession publique. Cf. par exemple, *Cullav.* IV, 14, 19 : « Il possède en entier les deux Pâtimokkhas, sutta par sutta et syllabe par syllabe. » Ces suttas sont des règles pratiques, rédigées en articles assez brefs et destinées à être apprises de mémoire ; cet emploi du mot correspond parfaitement à celui de « sûtra ». Il est donc tout naturel que les suttas du Pâtimokkha (et non le Pâtimokkha-Sutta) soient compris dans le Vinaya-Pitaka[1]. A l'époque où « sutta » avait cet unique sens, les discours du Buddha s'appelaient *suttantas*. L'origine de ce terme n'est pas claire. Ne serait-il pas, lui aussi, tiré par analogie d'un terme brahmanique?

1) A proprement parler, le Pâtimokkha reste dehors du canon ; et c'est seulement en tant que partie intégrante du Sutta-Vibhanga (Commentaire sur les Suttas) qu'il fait partie du Vinaya-Pitaka.

Remarquons que les suttas et les suttantas sont deux sections d'une nature toute différente : les suttas sont des règles disciplinaires, les suttantas des développements dogmatiques ; les uns ont un caractère pratique, les autres un caractère doctrinal. Or la tradition distingue dans le Veda deux parties : l'une (Mantras et Brâhmanas) comprenant le Veda proprement dit, la triple science des éléments du sacrifice, et l'autre (Upanisads) la théorie métaphysique du brahman ; l'une ayant pour but d'enjoindre, l'autre d'éclairer ; l'une pratique, l'autre spéculative : le Veda et les Vedântas. Le parallèle est assez étroit — sans être pourtant d'une rigueur absolue, les Vedântas faisant partie du Veda — pour autoriser l'hypothèse que les Suttantas ont été ainsi nommés d'après l'analogie des « Vedântas » (= Upanisads). Il resterait à expliquer comment les textes appelés d'abord Suttantas ont fini par prendre le nom de Suttas. Peut-être simplement par une analyse inexacte du composé : un titre final tel que « *Raṭṭhapâlasuttantaṁ* » pourrait en effet se traduire par « Fin du Ra*ṭṭh*apâlasutta », et devenir ainsi le point de départ d'une nouvelle acception du mot « sutta ».

La troisième leçon a pour sujet la vie du Buddha. C'est une question difficile que celle de savoir comment il convient de raconter la vie de Gautama. Les récits que nous en avons sont-ils purement mythiques et légendaires, ou contiennent-ils quelque élément historique ? Et, dans ce dernier cas, comment isoler la réalité de la fable ? Ces problèmes ont soulevé de vives discussions et reçu les solutions les plus opposées. M. Rhys Davids n'a aucune hésitation : il marche d'un pas ferme, son Tipitaka à la main : « La seule marche à suivre est de remonter par delà ces documents poétiques (le *Lalitavistara* et le *Buddhacarita*) au véritable texte des Trois Pitakas eux-mêmes, d'y recueillir tout ce qui est dit incidemment de la vie, de la famille et de l'entourage du Buddha, et de souder ensemble ces renseignements en un tout continu. » Par ce moyen nous aurons, paraît-il, une biographie authentique. M. R. Davids en a donné une esquisse qu'on ne peut s'empêcher de trouver un peu maigre ; mais nous sommes ajournés, pour plus de détails, au moment où le canon aura été intégralement publié par la Pâli Text Society. Puisse ce moment ne pas se faire trop attendre, et puisse être entendu, en Amérique et ailleurs, cet éloquent appel du sympathique orateur : « Will not America come forward to assist in the important work of disentombing this ancient literature now buried in MSS. ? I shall be happy to receive the subscriptions or donations of any one intelligent enough to see the importance of the work and generous enough to give. »

Avec la leçon IV, nous arrivons à l'exposé de la doctrine; cette leçon et la suivante portent un titre singulier : « The Secret of Buddhism ». Ce secret, qui d'ailleurs n'en est pas un, c'est la fameuse « Roue de la vie », c'est-à-dire l'enchaînement de causes et d'effets qui constitue la vie. L'éminent conférencier, avant d'en donner la formule, a cru devoir adresser à ses auditeurs cet exorde — faut-il dire insinuant? « Je vais vous lire, d'après le Mahâvagga, les termes dans lesquels cette *roue de la vie ou chaîne de causalité* a été primitivement formulée; et j'ose vous prédire que, bien que ce soit écrit en anglais, vous n'en comprendrez pas un mot. » Suit la *roue* : « De l'ignorance naissent les Samkhâras, des Samkhâras la conscience; de la conscience le nom et la forme; du nom et de la forme les six domaines des sens, des six domaines des sens le contact; du contact la sensation; de la sensation le désir; du désir l'attachement; de l'attachement l'existence; de l'existence la naissance, de la naissance la vieillesse, la mort, la douleur... » Sans doute cette succession présente des difficultés, néanmoins il n'est pas besoin d'une pénétration exceptionnelle pour en saisir quelque chose, et il faudrait douter de la supériorité des Anglo-Saxons si la prédiction citée plus haut s'était réalisée. Quoi qu'il en soit, M. R. Davids, après avoir proposé l'énigme, s'est mis en devoir de l'expliquer, et il l'a fait avec cette clarté dans les idées et cette justesse dans le langage que peuvent seules donner de longues études et de longues réflexions. Toute cette exposition est d'un art achevé.

L'ouvrage se termine par des « Notes sur l'histoire du buddhisme », où l'auteur insiste particulièrement sur la révolution funeste qui s'est opérée au sein de la religion buddhique par la substitution d'un nouvel idéal, le Bodhisattva, à l'idéal ancien, l'Arhat. C'est, selon lui, cette différence de but qui distinguerait essentiellement le Mahâyâna du Hînayâna, opinion que l'avenir confirmera peut-être, mais qui, dans l'état actuel de nos connaissances, n'est rien moins que certaine.

On a déjà pu entrevoir, au cours de cette analyse, le jugement que M. Rhys Davids porte du buddhisme : il est tel qu'on doit l'attendre d'une sympathie aussi déclarée que celle qui s'avoue dans les termes suivants : « Il est vrai que, dans mon humble opinion, nul historien ne peut être un historien adéquat sans sympathie; et je confesse que je n'aurais pas dévoué ma vie à l'étude du buddhisme, si je n'avais senti la valeur intrinsèque de beaucoup des principes posés par Gotama. Et il est au moins intéressant de rappeler que Gotama est le seul homme de notre

race, le seul Aryen qui puisse prendre rang comme fondateur d'une grande religion. Bien plus : tout le développement intellectuel et religieux dont le buddhisme est l'aboutissement final a été nettement aryen, et le buddhisme est la seule foi essentiellement aryenne. »

Il ne faudrait pas conclure de ces paroles que l'admiration de M. R. Davids procède uniquement d'une vague sympathie ou, si on peut ainsi parler, d'une sorte de patriotisme aryen : elle se fonde sur les motifs les plus précis et avant tout sur l'*originalité* de la religion buddhique. Cette religion a réussi parce qu'elle était une doctrine de progrès, parce qu'elle a fait faire à l'esprit humain un grand pas, voire plusieurs grands pas. Examinons-les un à un ; la chose en vaut la peine.

Le premier pas est le plus important et le moins discutable.

La vie organisée selon l'idéal brahmanique s'inspirait de deux préoccupations : le rituel et la métaphysique. Toutes deux ont disparu de l'enseignement du Buddha : il a donné à la conscience du fidèle une autre direction, à ses efforts un autre but : la recherche de la perfection rituelle a fait place à celle de la perfection morale, la curiosité philosophique à la préoccupation de la vie intérieure. Les buddhistes eux-mêmes ont eu pleinement conscience de cette transformation, comme le prouve le dialogue bien connu de Gotama avec Mâlunkyâputta. Ce moine s'étonnait que le Maître négligeât les questions les plus importantes, telles que celles-ci : L'univers est-il transitoire ou éternel, fini ou infini? l'âme survit-elle à la mort? etc. Le Buddha lui répond par la parabole de l'homme blessé d'une flèche empoisonnée : attendra-t-il, pour se faire panser, de savoir le nom de l'archer, sa famille, sa caste, sa figure? L'insensé mourrait au milieu de sa ridicule enquête. Qu'importent donc l'éternité du monde et l'immortalité de l'âme? Ces difficultés, il les faut laisser de côté, non comme insolubles, mais comme inutiles. Ce qu'il est utile de savoir, c'est ce qui mène à la sainteté et à la paix. — Ailleurs nous trouvons la même idée exprimée par une image frappante : « Comme la mer n'a qu'une saveur, celle du sel, ainsi cette doctrine n'a qu'une saveur, celle de la délivrance. » Voilà donc un progrès réel et considérable dont il faut faire honneur au buddhisme : sur ce point, M. Rhys Davids a cause gagnée. Les autres « pas » sont plus problématiques. Certes le buddhisme a développé, étendu, modifié des idées anciennes, et il s'est montré en cela relativement original : mais il s'agit ici des idées nouvelles qu'il est censé avoir introduites dans la vie religieuse de l'Inde. Nous venons d'en voir une ; quelles sont les autres?

Second pas. « Le mouvement buddhiste continuit l'évolution de la

croyance religieuse un pas plus loin qu'aucune autre des nombreuses religions que l'histoire offre à notre vue. Ce pas — et il est de première importance, — c'est que le buddhisme, dans son éthique et dans ses vues du passé et de l'avenir, ignore les deux théories de Dieu et de l'âme ». En ce qui concerne les dieux, il est bien vrai que le buddhisme, s'il ne les ignore pas tout à fait, ne s'en inquiète guère, ce qui en pratique revient au même : mais le *yati* hindou, qui a éteint ses feux sacrés et quitté la maison pour la forêt, ne s'en inquiète pas davantage. Il est même permis de supposer que deux Bhikshus, l'un brahmane, l'autre buddhiste, se rencontrant l'écuelle en main à la porte d'une cabane, devaient échanger sur la divinité des propos à peu près équivalents. Sans doute, si l'entretien fût tombé sur le Paramâtman, l'accord de nos deux mendiants eût cessé, l'un l'affirmant, l'autre le niant. La négation est-elle un progrès sur l'affirmation? Progrès médiocre en tout cas. Le grand pas, le pas décisif est celui que firent les idéalistes des Upanisads, qui, rompant d'un effort hardi le cercle étroit de l'empirisme, osèrent affirmer l'inexistence des phénomènes et l'unité de la substance. Or ce point était acquis avant l'apparition du buddhisme. L'illusion de l'existence individuelle une fois dissipée, que restait-il? Il restait une vague entité métaphysique, échappant à toute catégorie, un concept fuyant « que la pensée et la parole poursuivent sans pouvoir l'atteindre », un fantôme dont le plus vulgaire réalisme devait avoir facilement raison. Il est peu vraisemblable que le Buddha ait formulé le premier cette négation : il n'eut sans doute qu'à la ramasser; et dans l'une et l'autre hypothèse, il n'y a pas lieu de lui en faire gloire.

Troisième pas. Le buddhisme a ramené dans les limites de la vie présente le but suprême que les autres systèmes plaçaient après la mort : c'est en ce monde, et non dans l'au-delà mystérieux du tombeau que l'Arhat obtient la délivrance et savoure la béatitude du Nirvâna.

Cette assertion étonne. L'adepte du Vedânta qui a rejeté l'ignorance et reconnu son identité avec l'Âtman est par là même délivré, « délivré vivant » (*jîvanmukta*), et il n'a nullement besoin d'attendre la mort pour consommer son union avec l'absolu. Qu'importe que l'apparence corporelle persiste quelque temps, « comme la roue du potier continue à tourner après que le vase est achevé »? Ce n'est pas là un ajournement de la délivrance. Soutiendra-t-on que la théorie de la *jîvanmukti* est empruntée au buddhisme? Il faudrait le prouver. Si le mot n'est pas dans Çamkara, la doctrine y est. Peut-être même pourrait-on remonter plus haut et en trouver le germe dans les Brâhmanas. Le *dîrghatamas* est un

rite dont l'objet est de faire monter le sacrifiant au monde céleste et de l'en faire ensuite descendre ; si on se borne à la première partie du rite, il ne redescend pas : « On conquiert alors le monde céleste, mais on n'a plus longtemps à demeurer dans celui-ci » (Ait. Br. 18, 7). La restriction s'explique aisément par la difficulté de concevoir un état aussi anormal ; mais enfin ce sacrifiant, ainsi installé dans la félicité céleste, ne meurt pas du coup : il peut même, contre toute prévision, survivre longtemps à son ascension : cette situation intermédiaire ressemble fort à la *jîvanmukti*, et il ne serait pas surprenant que cette dernière eût pris racine dans quelque vieille conception liturgique de ce genre.

Dernier pas : la condition des femmes. « Ce fut un pas hardi, de la part des leaders de la réformation buddhiste, que de permettre tant de liberté et de concéder une si haute position aux femmes ». Assurément les femmes tiennent dans l'ordre buddhique une place honorable ; mais rien ne nous permet de croire qu'elles eussent dans la société brahmanique moins de liberté et de considération. Parmi les plus célèbres controversistes des Upanisads figure une femme : Gârgî Vâcaknavî. La différence qui s'établit par la suite entre les deux sociétés religieuses s'explique aisément : dans l'une, la liberté des femmes n'était qu'un usage qui céda peu à peu ; dans l'autre, elle était une institution qui résista. Le contre-coup de cette réaction se fit sentir aussi sur le buddhisme, comme le montre ce curieux document dont Minayev a montré l'antiquité et l'importance : le procès d'Ananda. Un des griefs qu'on oppose à l'accusé est précisément d'avoir demandé au Buddha l'admission des femmes dans la communauté. Regret tardif, mais nettement formulé. La même répugnance se manifeste dans un autre chef d'accusation : on reproche à Ananda d'avoir, alors qu'il veillait auprès du Maître mort, permis à des femmes de s'approcher et de souiller de leurs larmes le corps très pur du Seigneur.

On est porté à conclure de ces faits que le buddhisme a développé, avec un sens à la fois élevé et pratique de la vie, des doctrines et des habitudes qui préexistaient dans le brahmanisme, et que sa contribution d'idées neuves est en somme très restreinte. Mais son action sur le progrès moral d'une notable fraction de l'humanité est indéniable, et c'est là une belle part de gloire.

Ces observations — à peine est-il besoin de le dire — n'ont point pour but et ne sauraient avoir pour effet de déprécier dans la moindre mesure le remarquable livre de M. Rhys Davids, mais seulement de mettre en garde les lecteurs peu expérimentés contre des affirmations parfois trop

absolues. Ainsi avertis, ils ne prendront pas au pied de la lettre tous les faits qu'ils y trouveront énoncés. Ils y chercheront surtout l'*esprit* du bouddhisme, et ils l'y trouveront sous la forme la plus accessible et la plus séduisante. Ils se sentiront ainsi à la fois attirés et préparés à des recherches plus approfondies. On peut être sûr que M. Rhys Davids ne souhaite pas de plus beau succès que de recruter de nouveaux travailleurs pour la noble tâche à laquelle il a, selon son expression, dévoué sa vie.

L. Finot

G. Wildeboer. — **Die Sprüche**. — Freiburg i. B., Mohr, 1897, in-8, xxiv et 95 pages. — Prix de souscription, mc. 1,90; séparément, mc. 2,50; relié, mc. 3,50.

B. Duhm. — **Das Buch Hiob**. — Freiburg i. B., Mohr, 1897, in-8, xv et 212 pages. — Prix de souscription, mc. 3,60; séparément, mc. 4,80; relié, mc. 5,80.

Ces deux volumes sont les deux premières livraisons d'un nouveau commentaire sur l'Ancien Testament, publié sous la direction de M. Marti, professeur à Berne. Tandis que, pendant longtemps, l'école critique s'est laissé presque complètement absorber par les questions d'introduction aux livres sacrés des Juifs, et s'est montré relativement peu productive dans le domaine purement exégétique, elle va maintenant nous fournir deux commentaires à la fois sur la Bible hébraïque, celui qui paraît depuis 1892 sous les auspices de M. Nowack et qui est loin d'être achevé, et celui dont nous annonçons les deux premières livraisons. Cette concurrence a lieu de nous surprendre : l'esprit des deux publications est en effet à peu près le même. Cela est si vrai que certains savants collaborent à l'une et à l'autre. Ainsi M. Duhm, qui a fourni à M. Nowack un excellent commentaire sur Ésaïe, en fournit maintenant un à M. Marti sur Job, et M. Budde, l'auteur du commentaire de Job dans la première de ces collections, va élaborer celui du livre des Juges et celui des livres de Samuel pour la seconde. Quand nous comparons les deux listes des autres collaborateurs, nous sommes bien embarrassé pour donner la préférence à l'une ou à l'autre ; car des deux côtés on trouve un groupe de savants également compétents. Ce fait prouve, d'une manière évidente, la grande

richesse en exégètes, si l'on peut ainsi s'exprimer, que les Universités de langue allemande possèdent de nos jours. La théologie biblique ne pourra évidemment qu'y gagner.

Si, pour le fond, la double série de commentaires dont nous venons de parler ne diffère guère, sous d'autres rapports des différences sensibles peuvent y être signalées. Tandis que le commentaire de M. Nowack fournit une nouvelle traduction de tous les livres de l'Ancien Testament, l'autre est un simple commentaire, M. Marti partant de la conviction qu'après l'excellente traduction de M. Kautzsch, il est inutile d'en produire une autre pour le moment. Pour cette raison déjà, ce dernier commentaire est plus court que l'autre. Dans l'explication des textes, on s'en tient ici également au strict nécessaire, afin que l'ouvrage ne devienne pas trop volumineux. Aussi porte-t-il le titre général : *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*.

Tant de livres modernes sont imprimés sur du papier déplorablement mauvais qu'il n'est peut-être pas hors de propos de dire que ces commentaires s'en distinguent, sous ce rapport, fort avantageusement. Les caractères d'impression ne sont pas non plus trop petits, comme c'est le cas pour d'autres commentaires bibliques. Nous félicitons en outre les auteurs d'ajouter les points-voyelles aux mots hébreux cités. Dans ces derniers temps, on a cessé de le faire dans certains ouvrages allemands, afin d'habituer le lecteur à lire l'hébreu sans l'aide de ces signes. Nous craignons fort qu'on n'aille à l'encontre du but.

L'auteur du premier volume mentionné en tête de ces pages, M. Wildeboer, professeur de théologie à Groningue, s'est déjà fait connaître par deux publications antérieures, traduites toutes deux du hollandais en allemand, comme c'est le cas de ce commentaire lui-même. L'une a pour titre *Ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds* et l'autre *De letterkunde des Ouden Verbonds*. Dans ces deux ouvrages, dont l'un raconte la formation du canon de l'Ancien Testament et l'autre l'histoire de la littérature hébraïque, l'auteur a fait preuve d'une connaissance approfondie de toutes les questions importantes qui se rapportent à ces sujets, et il a montré qu'il possède un sens littéraire et historique très développé. Dans son nouveau travail, bien qu'il soit purement exégétique, les qualités connues de l'auteur se retrouvent à un haut degré.

Il est naturellement impossible de suivre ici l'auteur dans les détails. Nous nous contenterons de dire que l'interprétation des textes est généralement à la fois sobre et saine. Ce commentaire, à l'instar de la plupart des ouvrages du même genre, traite, dans les pages d'introduction,

des questions préliminaires touchant le caractère général et la date de composition du livre des Proverbes, ainsi que de ses différentes parties. Mais, outre cela, chaque section de ce recueil de sentences fort diverses est précédée d'une introduction spéciale qui fait ressortir le caractère littéraire particulier de son contenu. Dans certains cas, l'auteur se livre à des considérations théologiques, comme par exemple au sujet de la Sagesse, telle qu'elle est présentée dans le chapitre VIII. Le volume se termine par un index alphabétique de tous les sujets importants qui y figurent. C'est un grand avantage pour celui qui veut être renseigné sur un sujet donné, sans pouvoir étudier tout le contenu de l'ouvrage.

M. Wildboer admet, avec les savants les plus compétents de nos jours, que les principales parties du livre des Proverbes datent de la fin de la domination perse en Palestine et que sa rédaction finale n'a eu lieu que sous la domination grecque. Il dit avec raison qu'on ne peut bien comprendre notre livre qu'en le plaçant à cette période de l'histoire d'Israël. D'un autre côté, il reconnaît que plus d'un proverbe isolé qui figure dans notre recueil peut remonter au-delà de l'exil. Mais le livre dans sa totalité et l'esprit dominant qu'on y rencontre dénotent une basse époque. La langue, qui renferme beaucoup de termes modernes, confirme pleinement cette manière de voir.

Le second volume dont nous nous occupons, le commentaire du livre de Job par M. Duhm, est digne de celui du même auteur sur le livre d'Ésaïe. Ce critique, comme d'autres, part de l'idée, évidemment fort juste, que le prologue et l'épilogue de la Jobéide ont formé d'abord un conte populaire, qui existait déjà avant la période deutéronomique et diffère grandement, pour la forme et le fond, du corps de l'ouvrage. Il met clairement en évidence ces différences, ainsi que les raisons qui plaident en faveur de l'origine post-exilienne de la partie poétique de notre livre. Il conteste avec raison l'authenticité des discours d'Elihu ainsi que d'autres morceaux, comme chapitre XXVIII, XL, 15-XLI, 26, sans parler des textes de moindre importance. Il est évident qu'en éliminant les discours d'Elihu et en attribuant le corps de l'ouvrage à un autre auteur que le cadre en prose, les principales questions relatives à notre livre s'expliquent beaucoup mieux que lorsqu'on attribue tout son contenu à une seule et même main. Les exégètes qui se sont placés à ce dernier point de vue n'ont jamais pu s'entendre sur le vrai but de la Jobéide, pour la raison bien simple que les différentes parties qui la composent ne concordent pas entre elles. Dans le prologue et l'épilogue, Job nous appa-

raît comme un juste parfait, qui se soumet à ses rudes épreuves avec une résignation exemplaire et dont Dieu approuve les paroles et récompense la belle conduite. Dans le reste de l'ouvrage, Job n'est nullement résigné, mais il se révolte contre le sort que Dieu lui a fait et accuse celui-ci d'injustice. Aussi Dieu fait-il finalement la leçon à cet esprit récalcitrant, afin de le dompter. Job est même obligé de se condamner lui-même et de se repentir de ses paroles imprudentes. Dans les discours d'Elihu, nous rencontrons encore un point de vue différent, le *côté* salutaire des épreuves humaines. Suivant qu'on part de l'une ou de l'autre de ces différentes parties, on se fait de notre livre une conception tout autre. Mais au lieu de vouloir concilier des points de vue aussi divergents, il faut reconnaître qu'ils proviennent d'auteurs différents et les distinguer soigneusement ; se livrer à leur sujet à un effort d'harmonistique ne fait qu'embrouiller les choses.

M. Duhm a-t-il parfaitement mis en lumière le but de notre livre? Celui du prologue et de l'épilogue, oui. Mais relativement au poème, à la partie essentielle, il nous semble qu'il a, comme beaucoup de ses devanciers, attribué à l'auteur des vues trop modernes. Il prétend que ce poème veut surtout combattre deux erreurs capitales de la théologie traditionnelle, consistant à expliquer tous les maux de la vie comme une conséquence du péché et à faire de l'homme le centre de l'univers. Eh bien, nous ne sommes nullement convaincu de la justesse de cette manière de voir. Nous ne croyons pas que des questions transcendantes de ce genre aient préoccupé notre auteur, mais un problème beaucoup plus simple et pratique : d'où vient que tant de justes sont malheureux et que beaucoup de méchants prospèrent? Ce problème s'imposait aux Juifs, à partir de l'exil, où nombre d'entre eux s'appliquaient avec le plus grand zèle à la pratique d'une justice parfaite, sans que la gloire et la prospérité correspondissent à ces louables efforts. Cet état de choses demandait d'autant plus impérieusement une explication que les législateurs et les prophètes hébreux avaient toujours présenté comme sanction de la morale le bonheur terrestre des hommes vertueux et le malheur des infidèles. L'auteur veut réfuter cette théorie traditionnelle au nom de l'expérience, qui la démentait à chaque instant. C'est là le côté négatif et juste de notre poème. Mais il a bien moins réussi à résoudre le problème d'une manière positive, parce qu'il ne connaissait pas l'amour paternel de Dieu ni l'espérance de la vie éternelle, révélés par l'Évangile. Du point de vue de l'Ancien Testament, il ne restait guère d'autre solution à proposer que celle de la fin du poème, où Dieu apparaît et parle à Job

des œuvres merveilleuses de la création, pour l'obliger à s'incliner devant la sagesse souveraine et incompréhensible de Dieu. Chercher autre chose dans notre poème, c'est assurément dépasser la pensée de l'auteur.

L'exégèse de notre commentaire est généralement très saine : on ne pouvait pas l'attendre différente d'un tel maître, qui joint à un sens critique très fin une connaissance approfondie de la littérature hébraïque. Il va de soi que celui qui veut entrer dans les détails ne sera pas toujours d'accord avec M. D. sur les solutions proposées. Cela est d'autant moins surprenant que le texte du livre de Job, fort altéré par les copistes, offre des difficultés particulières et qu'on y rencontre maint passage d'une obscurité désespérante. Notre commentaire contribue de toute façon à rendre bien des textes plus intelligibles que ne le faisaient les commentaires plus anciens.

Cet ouvrage n'est pas seulement précédé d'une introduction générale, dans laquelle sont traitées les principales questions se rapportant au livre à interpréter, mais les différentes parties du livre sont, en outre, précédées ou suivies d'observations qui en facilitent l'intelligence et qui complètent les remarques critiques de détail rattachées immédiatement aux textes. A l'instar du commentaire de M. Wildeboer, celui-ci renferme également un index alphabétique fort détaillé, où sont indiqués tous les sujets de quelque importance qui y sont abordés. Dans un tableau synoptique, l'auteur a groupé les textes qui lui paraissent empruntés au vieux conte populaire de Job, ceux qu'il attribue au principal poète du livre, les discours d'Elihu et les fragments similaires, enfin les additions postérieures. De tels commentaires répondent donc à la fois à l'intérêt scientifique et à l'intérêt pratique.

C. PIEPENBRING.

FREDRIK SANDER. — **Das Nibelungenlied. Siegfried der Schlangentoter und Hagen von Tronje.** *Eine mythologische und historische Untersuchung.* — In-12 de 124 pages. Stockholm. P. A. Norstedt og Söner, 1895, 3 kronor.

Fredrik Sander n'est plus un inconnu pour nous, grâce à ses travaux antérieurs : *Wer war Sigurd Fafnisbani ?* (1883) ; *La Mythologie du Nord éclairée par des inscriptions latines, etc.* (1892) ; *Rigveda und Edda* (1893). La thèse essentielle du livre auquel est consacré ce compte-

rendu c'est que Sigurd-Sifrit est la même personne qu'Alaric, roi des Visigoths, et que Hagen est le général romain Aëtius qui vainquit les Huns dans la grande bataille de Châlons en 451 et qui, plus tard, fut assassiné par Valentinien III. Dans la grande polémique sur le caractère du *Nibelungenlied*, M. Sander est donc de ceux pour qui la légende repose sur un fond de données historiques. De nos jours, il n'y a personne qui ne soit au moins en partie de cet avis. Gunther, Gêrnôt et Giselher, fils de Gibich-Dancrât (norrois : Gunnar, Guthormr, Högni) sont en partie historiques. Gunther, roi des Burgondes, est ce Gundahari (le Gundaharius de la *Lex Burgundionum*) qui en 437 fut taillé en pièces avec tout son peuple par les Huns. Giselher est le Gislaharius sur la liste des rois dans la susdite *Lex Burgundionum*. Etzel, c'est naturellement Attila-Atli. Bloedelin, son frère Bleda, tandis que Helche est sa première épouse historique, enfin Dietrich de Berne est Théodoric le Grand. Quand nous lisons dans la légende norroise (Atlakvidha, Atlamâl) que Gudrun tue Atli et qu'elle met ensuite le feu à la demeure, nous avons devant nous la réminiscence du fait historique suivant. En 453, Attila épousa une femme germanique, nommée Hildico ; le lendemain de son mariage on le trouva mort dans son lit. Bientôt le bruit se répandit qu'Hildico l'avait tué pour se venger. Plus tard, on fit d'elle Kriemhilt, la sœur des rois des Burgondes. Le nom de Kriemhilt (la Gudrun de la légende norroise) correspond au nom de Hildico ; car Hildico est une expression familière (« koseform ») pour Hilda.

Mais personne n'osait aller plus loin dans ces rapprochements historiques. On peut dire que tous les efforts pour faire de Siegfried un personnage historique ont échoué. On a essayé de le rattacher à Sigebert, le quatrième fils de Clotaire, roi des Francs, ou à Claudius Civilis, ou à Arminius, comme le voulait Mone autrefois et comme tout récemment G. Vigfusson l'a soutenu de nouveau ; mais leurs raisons ne suffisent pas. Les points de contact vraiment historiques ne se trouvent que dans la légende des Burgondes, qui, mêlée aux vieilles chansons de Sifrit, est devenu notre *Nibelungenlied*.

M. Sander se montre donc bien audacieux lorsqu'il pose en principe que toute la légende des Nibelungen repose sur des faits historiques dont la lutte entre le christianisme et le paganisme, et la chute de l'empire romain forment le fond. Selon lui, nous avons affaire ici à une grande légende héroïco-historique, sous la forme de vieux mythes païens, dans lesquels Alaric-Sifrit et Aëtius-Hagen paraissent à côté de Gundahari, d'Attila et de Théodoric. Mais, quoiqu'il dise : « J'ose soutenir ma sup-

position en dépit de tous les anathèmes » (p. 21), nous voudrions avoir des preuves convaincantes. Au lieu de cela, il nous donne plusieurs parallèles très ingénieux qui sans doute font honneur à l'esprit de l'auteur ; mais qui ne nous forcent pas à reconnaître, en effet, Alaric en Sifrit et Aëtius en Hagen.

En premier lieu, son origine. Alaric apparaît soudain auprès de l'empereur Théodose sans que personne sache quoi que ce soit de son passé. Son histoire commence en janvier 395, à l'époque de la mort de Théodose. D'où vient-il, cet Alaric? Voici ce que dit M. Sander. Selon la *Vilkinasaga* la jeunesse de Sigurd, fils de Sigmund et de Hjördis, se passe dans la vallée du Mälar, province de Sudermannland. C'est dans ces mêmes lieux que l'histoire d'Alaric nous transporte. Sur les listes fictives des rois de la *Ynglinga saga* que Thiodolf de Hvine a suivie dans ses tables d'*Ynglinga*, se trouvent, sous le n° 13, Alrik et Erik, des guerriers effroyables, des dompteurs de chevaux. Un jour, ils allèrent dans un bois, montés sur leurs plus beaux coursiers, et se tuèrent avec des mors de chevaux. Erik représente ici le paganisme, Alrik (c'est-à-dire le roi Alaric) le christianisme. Une lutte de chevaux est une image commune pour indiquer la lutte entre les deux religions. Dans la table d'*Ynglinga* de Thiodolf il est dit que les amis de Dagr le Sage, les susdits Alrik et Erik, sont tués avec le harnais (la conviction religieuse) de leurs chevaux. L'auteur s'interrompt ici. « Maint Thomas incrédule, dit-il, demandera peut-être : Ce serait donc la véritable signification de la légende? » Et il répond : « Oui ». Un passage de Saxo Grammaticus vient encore fortifier sa supposition : ici on nous décrit un duel entre Gestiblindus (Gestr l'Aveugle, qui est remplacé par Erik), c'est-à-dire Odhinn et Alrik, roi des Svear. Alrik meurt et Erik tue aussi Gunthin, le fils d'Alrik ; on ne doit pas manquer de rapprocher ce nom de celui de Gunther, le fils de Siegfried du *Nibelungenlied*, 716, 2. Mais Alrik n'était pas mort, et c'est là que M. Sander va accrocher son hypothèse. Il avait seulement quitté sa patrie pour des contrées plus méridionales, où il reparaît sous la forme d'Alaric. La chronologie est d'accord avec cette interprétation. D'après la table chronologique de la *Ynglinga saga*, Alrik et Erik ont régné de 380 jusqu'à 400 ensemble ; puis Erik encore vingt-cinq ans seul. Eh bien, c'est justement à la fin du IVe siècle qu'Alaric paraît auprès de l'empereur byzantin. Enfin notre auteur renvoie (p. 91 sq.) à trois monuments de runes, également dans la vallée du Mälar (décrits entre autres par le professeur C. Säve, en 1872). Sur les deux premiers on voit distinctement des représentations

de la légende de Sigurdr, par exemple, comment le dragon Fafnir est percé. En outre, on lit sur la première pierre : « Sigrid, la mère d'Alrik, fit un pont pour l'âme de Holmgeir » ; sur la troisième : « Alrik, le fils de Sigrid, érigea cette pierre pour son père Spjut, qui est parti bien loin pour l'ouest ».

De tous ces faits l'auteur prétend nous faire tirer la conclusion que Sigurdr et Alaric sont un seul et même personnage. On comprend tout de suite combien cette identification est téméraire. Nous savons seulement qu'Alaric naquit vers 375 sur l'île du Danube (« barbara Peuke », comme l'appelle Claudien). M. Sander dit que cette île pourrait être (möglicherweise) Thule. La concordance des dates de la table d'*Ynglinga* ne nous frappe pas. Car la chronologie qui donne à chaque roi 25 ans de gouvernement n'est que de la fantaisie. Si cela était exact, nous serions aussi forcés de supposer que les trois grandes inscriptions dans la vallée du Mälar ont été rédigées par Alaric lui-même et cela après que son histoire se serait déjà métamorphosée dans la légende de Sigurdr et de Fafnir ! Car sur la troisième pierre il est écrit très distinctement qu'elle est érigée par Alrik en personne. Nous devrions accepter alors en outre que l'histoire d'Alaric serait parvenue tout de suite dans le Nord et s'y serait changée dès l'abord en légende de Sigurdr. Cependant celle-ci n'est pas du tout norroise d'origine : au huitième siècle elle vint du pays des Francs du Rhin chez les Saxons ; de là elle passa dans la Scandinavie.

Ensuite M. Sander donne un certain nombre de parallélismes à l'appui. Alaric devient *magister militum* de l'Illyrie orientale et fait forger des armes aux arsenaux de Thessalonique pour son armée. C'est ainsi que le Fafnir romain, dit M. Sander, p. 80, devait avoir l'occasion de faire la connaissance de l'épée Gramr ! Alaric est vaincu deux fois en Italie près de Pollentia et de Vérone. C'est ainsi que d'après la *Vilkina saga*, c. 145, l'épée que Mimir forge pour Sigurdr se brise. Notons, en passant, que cette particularité n'est pas reproduite dans *Sigurdhar-kv. Fafnisb.* II.

Et ainsi de suite. Après la bataille de Pollentia, Alaric se retire sur l'Illyrie. Peut-être y fut-il le bienvenu auprès d'une valkyrja quelconque, ajoute la fantaisie de M. Sander, page 83. Et puis plus loin : « Y a-t-il personne qui doute encore que cet Alaric ne soit devenu le héros d'une légende » ? Il est certainement le même personnage que Sigurdr, acclamé comme le plus puissant, le plus illustre de tous dans *Grípisspá*, *Sinfjötlalok*, *Sigrdrífumál* ! » En vérité tout ceci ne suffit pas pour

qu'il ne nous reste plus aucun doute. Alaric lève des impôts à Athènes. Après cela, dit Synesius de Cyrénaïque, la ville fut pareille à la peau vide d'une victime. Eh bien, cet impôt athénien, c'est l'or que Loki vola à Andvari et Synesius dans son langage figuré vise la peau de loutre d'Otr, fils de Hreidhmarr, qui devait être remplie d'or par les Ases. C'est ce que nous raconte la prose de Reginsmál, dans la strophe 5. Même sans faire la part de ce qu'il y a de téméraire dans cette combinaison, il n'est pas question de Sigurdr ici.

Quant à Hreidhmarr, il ne serait autre que Théodose, et ses deux fils, entre lesquels il partage son empire, sont Reginn et Fafnir. Les filles de Hreidhmarr, Lyngheidhr et Lofnheidhr (*Reginsmál*, 10) sont Placida et Serena. Placida, la sœur de l'empereur Honorius, épouse Constantius ; elle a de lui une fille, nommée Honoria, à ce qu'il paraît, impétueuse et amoureuse, qui après quelques autres aventures galantes, se présente à Attila pour devenir sa femme. Eh bien, selon M. Sander, elle serait cette « vierge au cœur de loup », tel que Hreidhmarr appelle la jeune Lyngheidhr (« dis ulfhugudhr », *Regn.* 11.) Fafnir dit à Sigurdr : « Tu as un père mordant », (« fodhur bitran ». *Bita* c'est mordre. Mais Simrock et Hugo Gering traduisent « bitr » par « audacieux »). M. Sander dit que ceci ne peut se rapporter qu'à Sigmundr qui mordait la langue à la louve (lupa romana). Et, lorsque plus tard le dragon mourant prédit : « Tu auras beau ramer au vent, tu te noyeras tout de même dans l'eau » (*Fafnism.* 11), nous devrions voir là une allusion aux efforts d'Alaric pour aborder en Afrique ; mais ses vaisseaux périrent.

Celui qui ose faire de pareilles comparaisons ne sait pas où il en finira. Dans l'introduction en prose du *Fafnismál*, il est dit que Sigurdr fit un chemin souterrain sous la route, par laquelle venait généralement Fafnir de Gnitaheidhr. En effet, dit M. Sander, page 90, la Rome païenne était sapée par les catacombes des chrétiens, sapée par le christianisme. Car, pour lui, Fafnir représente Rome et tout l'or qu'Alaric emporte de la ville éternelle, c'est le trésor des Nibelungen. C'est, en effet, une image bien norroise de se représenter un défunt sous la forme d'un dragon (*draugr*), gardant son or sous son tertre funéraire. Or Rome n'était-elle pas une morte, ne veillant plus que sur ses trésors ? Mais il ne s'agit pas seulement de l'or. Le trésor des Nibelungen a pris un caractère spirituel : l'amour, la fidélité, la vie religieuse, toutes les vertus « et leurs contraires » formant les richesses de Rome !

La « tarnkappe » de Sifrit est pour Alaric une tarnkappe politique, le manteau du souverain byzantin dans lequel il s'enveloppait. Puis l'on

sait que Brynhildr est piquée de l'épine d'Odhinn, parce qu'elle avait favorisé Helgi, fils de Hiörvardhr dans la bataille, tandis qu'Odhinn avait pris le parti du vieux Hialmgunnar. Brynhildr elle-même parle dans *Sigrdrifumál*, 2, de « Agnarr, Audhu bródhir ». Or, M. Sander — et je ne saurais dire pourquoi, — prétend que ce Helgi est le premier chrétien tandis que Hialmgunnar est un païen, et il ajoute : « Ces deux descriptions visent aussi sûrement *Fridigern*, le chrétien, et Athanaric, le païen, que Sigurd se rapporte à Alaric » (p. 100) ! Fridigern est un chef visigoth, adversaire d'Athanaric, le champion païen bien connu, vainqueur de Valens près d'Andrinople (378). Ensuite on fait de Brynhildr — sans s'expliquer pourquoi — le génie (*Schutzgeist*) de la Thrace ; son frère Atli règne sur la Mœsie ultérieure, et quand dans *Sigrdrifum.*, 5 et suiv. Brynhildr enseigne à Sigurdr les signes des runes, cela vient tout simplement de ce qu'Alaric se préparait en Thrace à la guerre. Les fils de Giúki, Gunnarr, Högni et Guthormr (*Hyndluljódh*, 27), ce sont Valamir, Théodemir et Vidimir, fils du roi ostrogoth Vandalar, et quand, après la mort de Sigurdr, les Giúkingar viennent ravir ses trésors, ce pillage est une allusion au fait historique que les Ostrogoths prirent possession du territoire d'Alaric. L'expédition de Sifrit contre les ennemis de Gunther, le roi saxon Liudeger et le roi danois Liudegast (*Aventiure*, IV) se rapporte au combat du christianisme contre le paganisme, car les Saxons sont restés pendant longtemps païens.

Sans se refuser à reconnaître ce qu'il y a d'ingénieux dans de pareils rapprochements, on avouera qu'ils ne sont guère probants. Sans aucun sens critique, les données puisées dans les anciennes chansons allemandes de Sifrit et dans des légendes norroises d'une époque plus tardive sont rattachées aux événements historiques de la vie d'Alaric. Comment ces événements ont-ils été connus d'abord des Francs du Rhin, puis des Scandinaves ? De quelle façon sont-ils devenus partie intégrante de mythes et de légendes ? L'auteur n'essaye même pas de nous renseigner sur ce point. Quant à la question comment le nom d'Alaric a été changé en celui de Sigurd, il ne songe même pas à se la poser !

La tentative d'assimiler Hagen à Aëtius ne nous satisfait pas davantage. M. Sander a eu un précurseur en la personne de R. Henzel qui énonçait déjà la même thèse en 1885 ; tout en reconnaissant que, d'autre part, Hagen présente bien des ressemblances avec Högni, le frère de Gunnarr. Tous deux ont été otages chez les Huns, Aëtius est tué par Valentinien III, Hagen à la cour d'Attila. Hagen de Tronege, Tronje (M. Sander dérive ce nom de θρόνος et non de Tournay — Doornick, —

ou de Saint-Trudon ou de Troie suivant la légende qui fait venir les Francs de cette ville), Hagen, dit-il de même qu'Aëtius, est un chef habile, un diplomate ingénieux, vigoureux dans ses entreprises, très dangereux par ses ruses. Hagen, dit-il, de même qu'Aëtius, le fier Romain, se sachant perdu, veut tuer avant de mourir autant d'ennemis que possible. Il avait bien raison de haïr Siegfried-Alaric, qui avait pillé Rome.

A l'appui l'auteur cite divers témoignages tirés des plus anciennes chansons de Sifrit ou empruntés à la légende un peu plus tardive des Burgondes, mais tout cela sans la moindre critique ; il ne cherche pas un instant à nous montrer comment Aëtius a pu subir une si étrange métamorphose. Quelle raison y a-t-il pour nous d'accepter cette nouvelle explication peu vraisemblable, sans aucune preuve, en abandonnant l'explication mythique qui nous rend beaucoup mieux compte du caractère de Sifrit ?

Que Sifrit soit un dieu solaire germanique découronné ou qu'il soit un héros lumineux, né de cette même disposition à forger des mythes, toujours est-il que son histoire dans sa plus ancienne forme a été un mythe du jour ou de l'année. Le matin, le héros lumineux tue le dragon des nuages et réveille le soleil qui dort sur la montagne céleste. Le soir, il est vaincu par les puissances nébuleuses, qui entraînent le soleil dans leur empire souterrain ; telle est l'opinion de M. Symons dans *Grundriss*, II, 25. Quant à moi, je préfère l'explication qui en fait un mythe de l'année. Le héros lumineux triomphe de l'hiver, réveille la terre en l'embrassant, mais disparaît à la fin de nouveau dans les nuages. La même pensée mythique est exprimée dans la chanson de l'Edda *Skírnismál* (*Skírnisfǫr*) où Skírnir le serviteur de Freyr pénètre jusqu'à Gerdr. Le mythe de Svipdagr.-Menglǫdh en est une forme parallèle et notre conte « La Belle au Bois dormant » y ressemble beaucoup. Dieu ou héros lumineux, qu'importe ? De cette façon du moins tous les traits caractéristiques de Sifrit-Sigurdr s'expliquent le plus aisément. La tarnkappe n'est plus le « manteau politique » dont Alaric se couvre, mais le nuage, dans lequel le héros ou le dieu lumineux s'enveloppe quand il va combattre l'hiver ; il en triomphe dans les orages du printemps et la pluie fécondante inonde le pays. Les Niflungar, les puissances de Niflheimr, Niflhel, qui tuent le héros lumineux ou solaire, deviennent plus tard, dans la légende historique, les rois des Burgondes.

Hagen est un personnage tout à fait mythique, un démon, peut-être a personnification de l'hiver, appartenant aux plus anciens éléments du

poème des Nibelungen. Dans la *Thidhrekssaga* il est encore un fils d'elfes, (cf. W. Müller, *Myth. der D. Heldens.*, p. 38 sqq.), beau-frère des rois du Rhin, ce qui indique, selon Müller, qu'il est un héros franc, car d'après un vieux mythe des Francs, leurs rois descendent des dieux par la naissance miraculeuse de Merowig. De la sorte, pour M. Müller lui aussi, Hagen n'est pas un personnage vraiment historique, mais une personnification idéale du peuple des Francs. Je ne me prononcerai pas sur ce point. Il est impossible de donner une explication de la figure sinistre et imposante, de Hagen, le meurtrier rusé et en même temps le vassal fidèle. Est-il possible qu'il ait emprunté à Loki quelques-uns de ses traits caractéristiques? Je suis d'avis que c'est fort possible; mais alors, c'est seulement parce que déjà dans les plus anciennes pièces, Haguno, le fils d'un elfe, avait le caractère méchant, au moins morne, taciturne. C'est à lui que Gothormr, beau-frère des Giukingen, le meurtrier de Sigurdr, le Godomar historique, doit son caractère sinistre.

Peut-être avons-nous trop longuement parlé de cet ouvrage, qui dénote plus d'imagination et de témérité que de méthode ou de critique. L'ingéniosité de l'auteur nous y a encouragé. Son livre suppose de nombreuses recherches. A ce titre du moins il mérite de ne pas être jugé en quelques lignes.

L. Knappert.

The Zand i Javit Shêda Dâd or *The Pahlavi version of the Avesta Vendidad*; the text prescribed for the B. A. and M. A. examinations of the University of Bombay edited... by Darab Dastur Peshotan Sanjana. — Bombay, 1895, g. in-8, xlix et 220 pages.

Comme l'indique son titre, l'ouvrage publié par le Destour Peshotan Sanjana comprend les textes inscrits aux programmes de l'Université de Bombay et que les étudiants doivent expliquer pour obtenir leurs grades; à savoir les Fargards I à IX du Vendidad, et, en appendice le Fargard XIX ainsi que plusieurs extraits assez courts du Dinkart. Ce choix n'est peut-être pas des plus heureux, car, dans toute la littérature pehlvie, rien n'est plus difficilement intelligible que le commentaire du Yasna et du Vendidad, ou les traductions de passages zends perdus, semés dans le Bundahesh ou dans le Dinkart. Les traductions pehlvies des textes zends sont un minutieux décalque où chaque mot de l'Avesta est rendu par un mot pehlvi, sans que le traducteur s'inquiète de la construction et de la syn-

taxe de sa propre langue. Or le zend et le pehlvi sont deux idiomes de constructions et de syntaxes divergentes, de telle sorte que la traduction littérale d'un passage de l'Avesta n'est guère compréhensible qu'à la condition d'avoir le texte original sous les yeux, ou de pouvoir, grâce à une connaissance très complète de l'Avesta et des traductions pehlvies, rétablir la phrase zende primitive. En réalité, la traduction du Yasna et du Vendidad n'est point du pehlvi ; le moindre texte du Shikan-Gumanik ou de l'Arda Viraf représente bien mieux le persan du moyen âge[1].

La seule édition complète du commentaire pehlvi de l'Avesta est celle que M. Spiegel publia en 1853 d'après deux manuscrits, l'un de la Bibliothèque royale de Copenhague, connu sous la notation de K4, écrit en l'an 1324, l'autre de la Bibliothèque de l'India Office. Ces deux manuscrits sont malheureusement la copie d'un même original, et l'on conçoit que dans ces conditions l'édition de M. Spiegel présente dans plus d'un cas des leçons incertaines[2]. Il ne semble pas cependant qu'on doive attendre des manuscrits découverts depuis l'édition de Spiegel des variantes capables d'amender sérieusement le texte[3]. Le Destour Sanjana signale deux nouveaux manuscrits, mais l'un est une copie relativement moderne de K4 écrite en l'an 963 de Yezdegerd, et l'autre est encore plus moderne. Dans des conditions aussi défavorables, il est bien difficile de donner une édition, je ne dirai pas définitive, mais satisfaisante du texte de la traduction pehlvie de l'Avesta. Ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de prendre comme base le manuscrit le plus ancien, et de donner scrupuleusement toutes les variantes de tous les manuscrits connus, même modernes, car il paraît bien difficile d'établir un classement des manuscrits par familles qui permette d'élaguer telle ou telle variante au profit de telle autre. Quand ce travail sera fait, il faudra attendre que la philologie des langues du moyen âge de l'Irân ait assez progressé pour qu'il soit possible de choisir définitivement entre les différentes leçons. Ce ne sera que lorsqu'on aura publié avec des index tous

1) Par moyen Persan nous entendons à la fois le Pehlvi qui fut une langue réellement parlée, le Pazend et le Parsi qui n'en sont que des transcriptions.

2) De plus les deux manuscrits de Copenhague et de l'India Office étant acéphales, M. Spiegel a dû les compléter par deux manuscrits beaucoup plus récents et copiés en 1750.

3) Il est toutefois regrettable que M. Karl Geldner, qui a pu utiliser pour son édition du texte seul de l'Avesta des manuscrits venus de toutes les parties du monde mazdéen et qui ne se trouveront sans doute plus jamais réunis entre les mains d'un Européen, n'ait pas publié en même temps la traduction pehlvie avec ses variantes.

les livres pehlvis et tous les rivaïets persans qu'on pourra atteindre ce résultat.

L'édition publiée par le Destour Sanjana répond en partie à ce desideratum et avec plus de bonheur qu'on n'aurait pu s'y attendre; on ne peut que regretter qu'il n'ait pas étendu à tout le Vendidad et au Yasna la méthode qu'il a employée pour les 6 fargards du Vendidad publiés dans ce livre. Le texte est supérieur à celui de Spiegel, non seulement parce qu'il comprend les citations zendes du commentaire pehlvi, dont la plupart avaient été supprimées par l'éditeur allemand, mais par beaucoup de leçons. Il serait trop long, surtout en l'absence du caractère original d'insister sur ce point, cependant il semble que le savant Destour aurait pu en nombre d'endroits corriger davantage le texte établi par la collation de ses manuscrits, de façon à obtenir un sens plus satisfaisant. Nous n'en donnerons qu'un exemple : on lit, page 4 de son édition, la phrase suivante qui n'offre pas de variante avec celle de Spiegel : *apash pûn zak-i olâ patyârakîh frâj karînît Zanâk Mînôî-i pûrmarg avâr u dûshak [avâr aîgh avâr-î ayyarân-î zak jînâk olehûnand u dûshak aîgh dûshak marj-i zak jînâk*. Comme l'a fait remarquer J. Darmesteter dans sa traduction de l'Avesta[1], cette phrase pehlvie est à peu près inintelligible sous cette forme. Il suffit cependant d'un très léger changement, à peine perceptible dans l'écriture pour lui rendre tout son sens; au lieu du mot *ayyarân* « les amis » écrit en pehlvi *a-a-b-a-r-a-n*, il faut lire *asvârân* « les cavaliers », *a-s-u-b-a-r-a-n*, avec l'équivalence du groupe *ub* = *v*, les deux mots ne différant dans l'écriture que par un trait vertical en plus ou en moins. La phrase ainsi restituée doit se traduire : Et Zanâk-Minoi, plein de mort, créa, par opposition à cela, le pillage et la mauvaise vie [le pillage, c'est-à-dire le pillage que les cavaliers font dans cet endroit ; la mauvaise vie, à savoir la pédérastie que l'on commet dans cet endroit].

Cette correction s'impose quand l'on songe que ce passage de l'Avesta nous reporte dans le pays de Merv, qui, de tout temps fut dévasté par des troupes de bandits montés sur des chevaux d'une incomparable vélocité, qui se livrèrent, jusqu'au moment où le Tsar envoya contre eux une expédition, au brigandage le plus éhonté. Quant à leurs mœurs, elles ne rappelaient que trop celles auxquelles le commentaire pehlvi fait allusion.

On pourrait citer bien d'autres cas où de semblables corrections qui ne portant que sur des différences graphiques à peine sensibles, amélio-

1) Tome II, p. 8, note 13.

reraient beaucoup le texte. Cependant je crois qu'il ne serait pas juste de reprocher au Destour Sanjana de ne pas s'être engagé dans cette voie de conjectures qui ne peuvent se tenter aujourd'hui avec sûreté.

Dans son Introduction, le Destour Sanjana s'est tenu sur une réserve prudente en ce qui concerne l'âge des textes zends et l'on ne peut que l'en féliciter. Si les Parsis, comme quelques-uns l'ont fait, viennent à mêler leurs convictions religieuses à la discussion scientifique, il sera impossible de résoudre une question où les savants européens eux-mêmes s'enflamment comme s'il s'agissait de leur propre religion. Néanmoins le Destour Sanjana cite en note de la page XXXI de son Introduction un fragment de la préface de la traduction des Gathas de M. Lawrence Mills[1]. Dans ce passage M. Mills affirme que la date la plus récente que l'on puisse assigner à la composition des Gathas doit se placer au Xe siècle avant notre ère et qu'on pourrait facilement la faire remonter à 1500 avant J.-C. Cette chronologie est absolument fantaisiste[2], et personne ne peut donner une preuve rigoureuse pour la soutenir, tandis qu'il est facile de lui opposer un grand nombre d'arguments établissant la date récente de la composition de l'Avesta, les idées restant en dehors de la discussion. Tout d'abord le récit du Dinkart est formel à cet égard, et il faut bien admettre que les Mazdéens du moyen âge connaissaient au moins aussi bien que nous l'histoire de leurs livres sacrés. La légende de Zoroastre[3] elle-même est la meilleure preuve qu'il ne faut pas rejeter si loin, non seulement la composition de l'Avesta, mais même la naissance de la secte zoroastrienne. Le prince auquel Zoroastre apporte la Loi est nommé Vishtaspa et son nom paraît dans les Gathas, ce qui prouve que la composition d'une partie au moins des Gathas, la portion la plus ancienne de l'Avesta, lui est postérieure. Il est difficile de dire à quelle époque vécut le Vishtaspa de la légende ; mais il n'est nullement impossible que ce soit le même que le Vishtaspa des inscriptions de Bisoutoun, le père de Darius, et c'est ce qu'avaient pensé les premiers interprètes des documents cunéiformes. Vishtaspa était l'un des satrapes ou gouverneurs de provinces *dahyupati*; le lien qui reliait au gouvernement central les différentes provinces était infiniment plus lâche avant Darius qu'il ne le fut dans la

1) Erlangen, 1894, p. XIX et XX.
2) J. Darmesteter l'a combattue dans son troisième volume de la traduction française de l'Avesta.
3) Nous ne parlons ici que de la légende de Zoroastre telle qu'on peut la reconstituer par l'Avesta et non de celle que l'on trouve dans les ouvrages pehlvis et parsis.

suite, et chacun des gouverneurs avait dans sa sphère une liberté assez grande qui n'allait d'ailleurs pas jusqu'à l'autonomie. Si Zoroastre a réellement existé, et s'il n'est pas une invention pure et simple, il fut sans doute l'un de ces innombrables chefs de petites sectes iraniennes qui s'échelonnent historiquement depuis les temps les plus reculés jusqu'au Bâb. L'étude de ces sectes, celles du Mokanna, le prophète à la figure voilée, ou de Mahmoud Tarabi, par exemple, en apprend plus sur ce qui a dû se passer dans l'antiquité, que toutes les comparaisons que l'on peut faire entre le Yasna et le Rig-véda. Ces petites sectes parvenaient, grâce à la crédulité naturelle du peuple, à recruter dans les campagnes un certain nombre d'adhérents, jusqu'au jour où le gouverneur de la province où éclatait ce commencement de rébellion, envoyait un détachement de cavalerie qui dispersait en quelques jours la petite émeute ainsi formée. Quelquefois, quand l'on tardait trop, ce n'était plus un escadron de cavalerie qu'il fallait faire marcher, et plus d'une fois le sort de la Perse a dépendu d'une bataille entre les insurgés et les troupes régulières. C'est à peu près l'histoire de Zoroastre et de sa secte ; Zoroastre apportait une Loi qui, primitivement, ne devait pas s'éloigner beaucoup des croyances du reste de l'Iran, mais dans laquelle le nouveau prophète se posait comme réformateur. Ce n'est que plus tard, à l'époque des Arsacides et des Sassanides, qu'on a ajouté les traits spéciaux, et qu'on a inventé l'arrangement minutieux qui ne peut être primitif. On ne sait à quelles préoccupations politiques obéissait Vishtaspa : quoique dans une gêne relative, comme nous l'apprend Hérodote, son fils Darius n'arriva évidemment pas au trône sans s'appuyer sur un parti puissant en Perse ; d'ailleurs, sa famille, celle des Achéménides, avait déjà régné, elle était l'une des plus considérées dans l'empire, et aussi celle dont on craignait le plus l'ambition. On sait par Hérodote (livre I, § CCIX) que le grand Cyrus pendant sa malheureuse campagne contre les Massagètes craignait par dessus tout que Darius, fils d'Hystaspe, ne cherchât à s'emparer de la couronne. Que, dans ces conditions, Vishtaspa ait toléré Zoroastre, qu'il l'ait même protégé en secret pour s'appuyer plus tard, au besoin, sur la nouvelle secte et renverser la dynastie de Cyrus, c'est ce qui n'aurait rien d'invraisemblable. Cyrus, lui-même, secondé par Harpage, n'était pas arrivé d'une façon beaucoup plus légitime au trône. Tolérés et sans doute encouragés par Vishtaspa, les affiliés à la nouvelle secte, proches parents des derviches du moyen âge, dont tous les biens terrestres ne consistaient guère qu'en un froc dépenaillé et un bissac toujours vide, profitèrent de l'occasion qui leur

était offerte et se précipitèrent à l'assaut de l'ordre de choses établi. Quand l'un d'eux, le mage Smerdis, se fut emparé de la couronne, les Perses trouvèrent que la mesure était pleine, et le terrible massacre de la Magophonie mit fin à cette invasion. C'est identiquement ce qui se passa quand Mazdek qui avait été soutenu si énergiquement par Kobad fut mis à mort par Khosrav Anoushirvân, son fils. On comprend que plus tard, lors de la rédaction de l'Avesta, les Zoroastriens dont la religion était devenue la loi officielle de la Perse, aient manifesté leur reconnaissance au prince qui dans un but politique, ou simplement par indifférence, avait favorisé les débuts de leur secte et qu'ils aient créé autour de son nom une légende et tout un cycle épique.

E. Blochet.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

CLIFFORD HOWARD. — **Sex worship : an exposition of the phallic origin of religion.** — Un vol. in-18 (166 pages), Washington, published by the author, 1897.

Ce petit volume, dont le titre indique très clairement le contenu, est fort intéressant à lire, car l'auteur y a réuni et classé un grand nombre de faits illustrant la thèse qu'il soutient. Mais il est regrettable que l'érudition que déploie M. Clifford Howard ait pour unique but d'établir un paradoxe. D'après lui, en effet, la religion a pour origine l'adoration des organes de la génération et de leurs fonctions, en tant que symboles du pouvoir procréateur de la nature. Ce culte sexuel et phallique n'a point été confiné à telle ou telle race, à telle et telle époque de l'histoire, mais il constitue la religion de toutes les nations dans tous les temps. L'auteur proclame donc un dogme nouveau : l'identité originelle et fondamentale de toutes les religions, sans exception aucune. Cette affirmation préconçue l'entraîne à dénaturer souvent les faits, à exagérer jusqu'à l'étrange et presqu'à l'absurde les interprétations qu'on en peut donner, et à substituer à la réalité de pures imaginations. En voici quelques exemples.

La trinité assyrienne, que l'auteur compose des divinités Assur, Anu et Ea, est une trinité sexuelle représentant « the phallus, the right testicle and the feminine element » (p. 39). Les Teraphim hébreux étaient des idoles phalliques « small images of man with the phallus constituting the prominent feature » (p. 59). Les pyramides présentent un caractère sexuel analogue (p. 106 ss.) : « the pyramid was the elaborated or conventionalized form of the mound, the primitive symbol of the mons Veneris. » Dans l'Église chrétienne les symboles sexuels abondent : ce sont les clochers, dont l'aspect phallique paraît évident à l'auteur (p. 71 ss.), la croix qui, dans sa forme primitive, « was merely a simplification of the various designs used to represent the congress of the sexes » (p. 131), etc. L'usage de suspendre, le jour de Noël, du gui, sous lequel l'imprudente qui s'aventure s'expose à recevoir un baiser, est un reste des anciennes prostitutions sacrées : la femme qui voulait remplir ce devoir religieux se plaçait elle-même sous la branche de gui, etc. (p. 83).

Les religions sémitiques, égyptienne, hindoue, etc., sont, nous semble-t-il, assez riches en symbolisme sexuel, pour qu'il soit tout à fait inutile de donner une signification phallique à des faits, des coutumes ou des idées d'ordre religieux absolument étrangers aux préoccupations de cette sorte ou d'y chercher des allusions aux fonctions génératrices.

Édouard Montet

P. Hartwig. — **Bendis. Eine archæologische Untersuchung.** — Leipzig, Giesecke u. Devrient, 1897, brochure in-8.

Il s'agit de la déesse thrace, souvent identifiée avec Artémis, et de l'extension de son culte dans la Grèce propre. C'est un fait bien connu (Platon, *Républ.*, p. 327 et suiv.) que l'organisation officielle du culte de Bendis au Pirée dans la seconde moitié du ve siècle, avec la fête des Bendideia, célébrée au mois de Thargélion (cf. les articles relatifs à Bendis, dans les Dictionnaires de Daremberg et de Roscher, et tout récemment dans la *Real-Encyclopaedie* de Pauly-Wissowa). Mais, jusqu'ici, on ne connaissait pas de représentation figurée, grecque, de cette divinité. M. Hartwig a rassemblé un petit nombre de monuments (de la fin du ve siècle au iiie siècle) où il est impossible de ne pas reconnaître Bendis, avec son costume asiatique, sa mitre phrygienne, et les deux lances qui lui avaient valu le surnom de δίλογχος. Ce sont deux bas-reliefs, dont l'un trouvé au Pirée, quelques statuettes et quelques vases peints. Désormais le type sous lequel les Grecs se figuraient Bendis est fixé. L'opuscule de M. Hartwig montre, par un bon exemple, l'appui que l'archéologie figurée peut prêter aux études religieuses. Mais les archéologues sont gens hardis : de ce qu'on a trouvé au Laurion une statuette de Bendis, une autre analogue à Chypre, et deux autres à Corinthe, M. Hartwig conclut que le culte de Bendis s'était répandu au Laurion, à Corinthe et à Chypre. Pour être aussi affirmatif que lui, nous attendrons d'autres preuves.

Louis Couve.

A. Espinas. — **Les origines de la Technologie.** — Paris, F. Alcan, 1897, in-8, 290 pages.

Par technologie générale, M. Espinas entend la théorie des arts utiles, c'est la systématisation, le groupement rationnel des diverses *techniques*, leur rattachement à des principes généraux d'explication. La technologie se présente ainsi comme l'une des deux grandes divisions de la Praxéologie, c'est la théorie des pratiques collectives réfléchies et conscientes, nées des coutumes et des habitudes qui s'établissent dans les sociétés antérieurement à toute délibération et à toute analyse. Elle correspond dans le domaine de l'action, à la logique dans le domaine de la pensée et elle embrasse à la fois la théorie des arts mécaniques, de l'agriculture, de l'élevage et de la médecine et celle de l'éducation, de la politique et de la morale. Son triple rôle consiste : 1° à fournir pour chaque moment dans une société donnée une description analytique des arts, à déterminer leurs espèces variées et à ramener ces espèces par une classification systématique à un petit nombre de types essentiels ; 2° à rechercher « sous quelles conditions, en vertu de quelles lois chaque groupe de règles entre en

jeu, à quelles causes elles doivent leur efficacité pratique ; 3° à faire l'étude du développement et de l'évolution régressive des techniques, organes essentiels de la vie sociale. »

Dans l'ouvrage que nous analysons, M. Espinas ne s'est point proposé de nous présenter un tableau d'ensemble de cette théorie générale de l'action qu'il serait mieux que personne en état de constituer sur des fondements vraiment scientifiques ; ce n'est pas à la technologie qu'est consacré son livre, mais à son histoire, à l'histoire du moins de quelques-unes des premières phases de son développement.

Son objet propre, c'est d'exposer les théories successives qu'ont données de l'art humain les poètes, les théologiens et les philosophes grecs, et comme un certain nombre de ces théories ont un caractère religieux et revêtent même une forme mythique, comme les récits relatifs à l'invention des arts les plus essentiels à la vie humaine se mêlent intimement à quelques-unes des grandes légendes divines, il était nécessaire que nous signalions à nos lecteurs un ouvrage que son titre n'aurait point suffi à désigner à l'attention des historiens de la religion et qui jette cependant une claire et précieuse lumière sur certains aspects de la théologie et de la cosmogonie helléniques.

Dans la période qu'étudie M. Espinas en ce livre et qui s'étend des origines de la civilisation grecque jusqu'à la fin du ve siècle, la théorie des arts utiles a revêtu, d'après ses recherches, deux formes successives : physico-théologique au début et incorporée à des dogmes religieux ou tout au moins à des conceptions religieuses traditionnelles, où se révèle un animisme naturaliste, la technologie devient *artificialiste*, lorsque le développement des techniques de « l'organon » fait se préciser la notion d'instrument et lui confère une importance prépondérante à la fois au point de vue pratique et au point de vue spéculatif.

C'est sous forme légendaire et mythique qu'apparaît dans Homère et dans Hésiode une première philosophie de l'action humaine, une première tentative d'explication générale et méthodique des diverses techniques, que constituaient des règles empiriques, dont la formation avait été à demi spontanée et soustraite en partie au contrôle de la réflexion et de l'analyse.

L'homme, dans les poèmes homériques, est représenté comme par lui-même impuissant ; il ne saurait s'aider lui-même, il a tout à attendre des dieux, qui souvent lui marchandent leurs bienfaits et l'accablent parfois de malheurs inattendus et qui semblent immérités. Leur volonté est arbitraire et il n'existe pas de moyens assurés de se concilier leur bienveillance ; ils n'acceptent que les sacrifices qui leur plaisent. Affranchis de toute considération d'équité, ils sont plus semblables à des forces naturelles qu'à des puissances intelligentes et bonnes, qui veilleraient sur les hommes. Hésiode semble s'accorder avec Homère en cette conception pessimiste de la vie et de la destinée humaines, quelques biens sont mêlés aux maux qui accablent les hommes, mais les biens, comme les maux, sont envoyés par les dieux, qui, pour préserver l'intégrité

d'un pouvoir dont ils sont jaloux, ont pris soin de cacher aux mortels les moyens qui leur pourraient servir à améliorer eux-mêmes la vie qu'il leur faut vivre sur cette terre : aussi nul homme n'est-il, à vrai dire, l'artisan de sa destinée, ni de celle d'autrui. La race humaine est en la main des dieux et elle obéit à des volontés qu'elle ne connaît le plus souvent que par leurs effets ; les arts que pratiquent les hommes ne sont pas des manifestations de l'activité humaine, mais de l'activité des dieux dont les hommes sont les instruments passifs et cette activité est sans règles et sans lois.

Une nouvelle conception cependant ne tarde pas à se faire jour; dans les poèmes homériques, elle apparaît faible et naissante encore, déjà mieux formée et plus complète dans Hésiode, elle trouve dans les tragédies d'Eschyle sa pleine expression. Les dieux sont alors représentés comme les révélateurs des arts et des lois, les instituteurs « techniques » et moraux de l'humanité.

« Jusqu'alors, à vrai dire, « il n'y avait pas d'art, puisqu'il n'y avait pas de « règles conditionnelles proposées à l'obéissance de l'homme et que le dieu faisait « tout ; ici la notion de l'art commence réellement à apparaître avec celle d'un « ensemble de règles transmissibles. Les rapports de l'homme et de la divinité « changent : au lieu de subir passivement les décrets de Zeus ou d'en bénéficier « sans effort, l'homme dispose de certaines ressources pour améliorer sa condition « et coopère en quelque chose aux bienfaits divins. Mais là s'arrête son pouvoir ; « il ne fait pas l'art, il ne pose pas la règle, il n'invente rien de lui-même. » Il dépend de lui en quelque mesure d'être heureux ou malheureux, suivant qu'il observe ou non les règles pratiques posées par les dieux et que par sa fidélité à la justice, ou son dédain des lois divines, il se concilie ou s'aliène la bienveillance de ses tout-puissants protecteurs. Mais ces règles traditionnelles ont une valeur surnaturelle, elles sont sacrées et il y a une sorte d'impiété, qui entraîne à sa suite un juste châtiment, à les vouloir changer ; tel est le sens profond du mythe de Prométhée. Le plus sûr moyen pour l'homme d'être heureux n'est pas pour l'homme de se confier à son habileté inventive et à son active sagesse, c'est de suivre en tout les volontés des dieux, qui constituent les lois saintes auxquelles la nature obéit.

Dans les croyances populaires se reflète partout d'ailleurs cette conception consolante que les règles de l'action sont des volontés divines et que ce sont les dieux eux-mêmes qui sont venus apporter aux hommes la connaissance des arts utiles ; ces règles sont divines et par là même naturelles, elles font partie des lois auxquelles est assujetti l'univers sacré au même titre que la succession régulière des jours et des nuits ou l'ordre des saisons. Elles s'imposent ainsi à tous les membres d'une même société et la volonté de chacun a sa norme dans des coutumes et des pratiques qu'elle n'a pas choisies et qu'elle ne juge pas. Ces règles « techniques » ont toutes une valeur morale, celles qui régissent la culture des champs ou la construction des vaisseaux comme celles qui s'appliquent à l'éducation des enfants ou au gouvernement des cités. « Tout ce qui est commandé est juste, et par cela même qu'il est commandé, tout ce qu

est interdit aux pervers. » Peu à peu, cependant, les règles proprement sociales se distinguent des autres et se revêtent d'une dignité particulière : toutes, elles se subordonnent à la justice, don direct de Zeus, créatrice des cités. Mais dans leur ensemble les techniques apparaissent à cette phase comme aussi naturelles que les phénomènes cosmiques, elles sont au même titre qu'eux-mêmes l'œuvre des dieux et comme eux invariables. Par opposition, à la période suivante, pourra naître « chez les philosophes, indépendants de toute croyance religieuse, l'idée contraire de l'art, c'est-à-dire de l'initiative humaine, agissant diversement suivant la diversité des circonstances, en même temps que d'autres penseurs, religieux comme les théologiens primitifs, mais concevant autrement la divinité, posaient pour la première fois dans une antithèse inverse la réalité du surnaturel ».

Le second chapitre du livre I est consacré à la description analytique des techniques, telles que nous les révèlent les documents écrits et les monuments figurés pendant la période physico-théologique. Il y faut relever des indications sur la fonction primitivement religieuse de l'écriture, sur le rôle joué par les conceptions religieuses dans la détermination des diverses régions de l'espace et la division du temps ; le caractère essentiellement religieux de l'art médical du droit, de la politique, de la tactique militaire elle-même est clairement mis en lumière.

A la période suivante, au contraire, le type de l'action collective est fourni par l'action de l'instrument (organon), « qui façonne ou combine des éléments matériels passifs sous l'impulsion consciente de l'ouvrier, du démiurge et résulte lui-même d'un semblable façonnement, d'une semblable combinaison; c'est la fabrication volontaire artificielle ». Il se fait dans tous les domaines une sorte de laïcisation, de sécularisation des techniques qui perdent leur caractère sacré et aussi leur immutabilité ; elles n'apparaissent plus comme des lois de la nature, qui participent à ce qu'il y en a de divin, mais comme des moyens adaptés à des fins, comme des instruments, des outils. Et il en est de la technique politique, pédagogique et morale comme des techniques industrielles. Sur ce fondement commun s'édifient deux philosophies de l'action, en apparence opposées, l'une qui trouve sa pleine expression dans le positivisme naturaliste des sophistes et le mécanisme de Démocrite, l'autre, toute pénétrée de conceptions religieuses et de sentiments pieux, qui a sa forme parfaite dans l'idée socratique et platonicienne du gouvernement providentiel de l'Univers. Toutes deux, elles sont marquées du même trait essentiel, « qui est de concevoir l'action sur le modèle de l'opération industrielle élémentaire, de la fabrication par l'outil. Partie de la nature ou dieu, l'être agissant ne pouvait être pour les Grecs du ve siècle qu'un ouvrier, un démiurge, une cause mécanique ».

Dans le dernier chapitre de son livre qu'il intitule « La Fabrication divine » M. Espinas expose comment s'est formée cette religion spiritualiste, qui est à la base de la technologie surnaturelle, qui considère comme seules essentielles les techniques morales et politiques et les réduit toutes, en dernière analyse, à la

pense obéissante à la volonté divine que révèlent à la fois l'étude logique et dialectique des concepts et l'inspiration directe, la voix du daimôn intérieur et des oracles sacrés. La politique est religieuse en son principe, elle est la forme sociale de la religion et la vraie justice se laisse ramener à la sagesse, c'est-à-dire à la connaissance et à l'amour du dieu, dont notre âme est le reflet et comme l'irradiation. M. Espinas indique les apports qui vinrent à cette doctrine commune des croyances élaborées au sein des sociétés religieuses, qui se constituaient à côté des cultes publics et nationaux de la cité, au sein de ces confréries qui avaient pour objet la célébration de rites dont l'accomplissement assurait aux initiés une plus étroite union avec les dieux. La puissance de ces protecteurs divins ne se manifeste plus seulement par des institutions et des règles générales qu'ils ont données à l'homme et qui font partie de sa nature, mais par des interventions spéciales, qui réussissent en dépit des lois physiques et sociales connues. L'art dès lors qui prime tous les autres, c'est celui de se concilier en toute occurrence la bienveillance des dieux. « La religion enseigne une sorte de technique universelle, qui s'oppose à toutes les autres et les rend absolument négligeables ». Des systèmes des réformateurs et des prophètes (Phérécyde, Pythagore, Empédocle) du mouvement religieux et philosophique que l'on désigne sous le nom d'« orphisme », se dégagent des idées morales du même ordre et des conceptions pareilles sur le rôle et la valeur des divers techniques, mais à côté de la théorie mécaniste de la fabrication et du gouvernement de l'univers par les dieux reparaît la doctrine de la vie et du développement organique du monde qui ne trouvera qu'au siècle suivant une forme définie ; le passage se fait insensiblement dans la philosophie de Platon comme dans celle de Démocrite de la démiurgie mécanique à la démiurgie organique, de la fabrication au concours, et déjà dans cette idée socratique et platonicienne, que le type de l'action, c'est le commandement, que commander, c'est aimer et se faire aimer apparaît naissante la théorie nouvelle.

Telles sont très sommairement, trop sommairement, résumées les idées directrices de ce livre original et fort, qui fait penser. Ce n'est point ici le lieu de les critiquer en détail[1] : l'ouvrage de M. E. appartient plutôt, en effet, au domaine de la sociologie et de l'histoire de la philosophie qu'à celui de l'histoire des religions et par son ton et sa méthode plus encore que par son objet. Sa lecture cependant s'impose à tous ceux qui ont souci, non pas seulement de cons-

1) Si l'on se plaçait au point de vue spécial de l'historien des religions, on pourrait faire remarquer que M. E. semble n'avoir pas tenu compte de l'efficacité directe, de la puissance contraignante des rites ; que l'idée de l'impuissance de l'homme devant les dieux correspond à un état déjà très avancé du développement religieux ; que la conception de la « fabrication » du monde ou de certaines parties du monde par les dieux se trouve chez un grand nombre de peuples civilisés et dont la technique instrumentale est encore très rudimentaire ; que l'origine de la notion de Providence se retrouve vraisemblablement dans la conception de l'alliance d'un dieu avec un groupe humain dont il prend dès lors la charge et comme la responsabilité, etc., mais ce sont là des objections qui n'atteignent point l'idée maîtresse du livre.

taires, mais de comprendre la religion grecque : elle les contraindra à regarder sous de nouveaux aspects les problèmes que l'interprétation des coutumes, des pratiques rituelles et des mythes qui leur sont connexes les oblige à se poser.

L. Marillier.

A. Basset. — **Nouveaux contes berbères**, recueillis, traduits et annotés par René Basset, directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger. — Paris, E. Leroux, 1897, in-16, xxvi-373 pages.

M. Basset a fait paraître dans la *Collection de Contes et Chants populaires* que publie M. E. Leroux une seconde série de contes berbères (la première série avait paru en 1887). C'est toujours une précieuse aubaine pour les folk-loristes que l'apparition d'un nouveau recueil de M. Basset ; l'abondance et la sûreté de son érudition, en matière de contes et de légendes, l'exactitude et la précision des références qu'il multiplie avec une généreuse prodigalité, la clarté et l'ordre qu'il sait mettre dans les notes comparatives où il classe et condense un si grand nombre de récits parallèles à ceux qu'il a lui-même recueillis, et sa merveilleuse connaissance surtout des versions orientales de la littérature populaire font des livres qu'il publie en ce domaine d'admirables instruments de travail : de ce labeur très rude et assez ingrat, auquel il se plie avec une modestie et un désintéressement, auxquels il ne faut pas marchander les éloges, profitent largement tous ceux que leurs recherches conduisent à établir des comparaisons étendues entre les types divers de telle ou telle famille de légendes pieuses ou des contes merveilleux. Cette fois, les historiens des croyances et des usages populaires lui devront une particulière reconnaissance en raison de la richesse de ce petit volume en renseignements et en indications bibliographiques de tous ordres et cette reconnaissance s'accroîtra encore à la pensée qu'à ce volume viendra bientôt s'en ajouter un autre, (M. Basset nous le promet formellement), aussi soigneusement et aussi copieusement annoté.

La plupart des soixante-dix contes, légendes ou chansons qui composent ce second recueil, ont été recueillis de la bouche des indigènes par M. Basset lui-même : il a emprunté cependant deux contes (nos 98 et 101, la numérotation continue celle du précédent volume), aux publications de M. Masqueray et trois (nos 69, 105 et 110) aux manuscrits berbères de la Bibliothèque nationale. La majeure partie de ces chants et de ces récits merveilleux et plaisants proviennent de l'Algérie, particulièrement de sa région méridionale (Mzab, Ouargla, etc.) et du Maroc ; quelques-uns ont été dictés à M. Basset lors de sa mission au Sénégal par un Maure Trarza.

Les divers morceaux que renferme ce volume sont classés sous six chefs distincts : 1° *Fables et contes d'animaux* (64-88) ; 2° *Légendes religieuses* (89-97) ; 3° *Légendes et traditions historiques* (98-101) ; 4° *Contes merveilleux. Les djinns*,

les fées (102-111) ; 5° *Contes divers* (112-124) ; 6° *Poésies, chansons, énigmes* (125-137).

I. Dans les Contes d'animaux, le chacal, dont le caractère traditionnel est très analogue à celui de notre renard, et le hérisson jouent le rôle de protagonistes. La plupart de ces récits ont une signification morale d'ailleurs (c'est une morale assez basse, une morale d'intérêt égoïste et d'habileté, qui est illustrée par ces apologues), mais il en est quelques-uns qui visiblement n'ont d'autre visée que d'être amusants ou plaisants (nos 64, 66, 70, 71, 80, 86, 88 par exemple). Ils ont de très nombreux et de très exacts parallèles dans toute la littérature populaire orientale et européenne et en particulier dans le vaste cycle des fables ésopiques. Certains d'entre eux donnent l'impression d'être des versions tronquées et altérées de récits plus développés et plus complets (67 par exemple, 71, 86, 88). Mais il faut se défier des impressions de cet ordre, rien ne ressemble davantage aux formes dégénérées et usées d'un conte que sa première ébauche encore mal dégrossie. Le n° 65 est une légende étiologique, destinée à expliquer l'hostilité de la grenouille et du serpent.

II. 1° *L'Oiseau et le Poisson* (n° 89) (Chelh'a du Sous), légende un peu confuse relative à la création de l'homme, des oiseaux et des poissons. On y retrouve cette conception que le corps de l'homme a été fait des divers éléments qui forment le monde : « il trouva les anges qui le fabriquaient de sept terres, ses os étaient de pierre, sa chair de terre, son sang, d'eau, son souffle, de vent, ses yeux de soleil ; ses nerfs du brouillard qui descend sur terre ; ses cheveux, du nuage qui voile le ciel. » 2° *L'enfant sauvé des flammes*, n° 90 (Oued-Righ). La ferveur d'une femme que rien ne peut détourner de la prière est récompensée par le Seigneur Aïssa (Jésus) qui change en coquillages rouges les charbons ardents entassés dans le four où *Iblis* avait jeté son enfant. 3° *Le compagnon de Gabriel*, n° 91 (Chelh'a du Sous), légende du brigand qui, par respect pour les devoirs de l'hospitalité, sert à son hôte, qui déclare qu'il ne mettra pas à table, si on ne lui donne à manger quatre cœurs, avec ceux de ses deux chèvres les cœurs de ses propres enfants. L'hôte, c'est l'ange Gabriel, qui est venu pour voir celui que le Seigneur lui destine comme compagnon dans l'autre vie : il ressuscite les enfants. 3° *Jésus et la ville*, n° 92 (Oued-Righ), légende morale sur la nécessité de la prière. Une source où un homme qui ne priait pas a lavé son visage s'est desséchée et la ville qu'elle arrosait a été abandonnée. 4° *Les deux femmes*, n° 93 (Mzab). Châtiment surnaturel de l'adultère, récompense accordée à l'obéissance filiale et à l'aumône. Les agents de ces rétributions célestes ou infernales se manifestent aux deux femmes sur les tombes d'un cimetière où elles sont allées passer la nuit sur le conseil d'un t'aleb. 5° *Jésus et l'oiseau*, n° 94 (Oued-Righ), parabole sur les vertus purificatrices des cinq prières de la religion de Moh'ammed. 6° *Sidi 'Abd er-Rah'man el-Mejdoub*, n° 95 (Chelh'a du Sous), légende qui raconte comment il acquit la science des choses mystérieuses en mangeant la chair d'une vipère surnaturelle. 7° *Sidi Moh'ammed el-Aïyâchi et le juif Haroun*, n° 96 (Chelh'a du Sous). Le juif Haroun réussit par sa

puissance magique à s'élever dans les airs au-dessus de la tête du sultan Mou-lay Soliman de façon à pouvoir insulter les musulmans. Sidi Moh'ammed el-Adjeli, imploré par les t'olba, que le sultan menace de mort pour leur impuissance à le délivrer, le broie comme entre deux meules de moulin, entre deux feuilles de papier sur lesquelles il a écrit des sentences et qu'il lance vers lui. 8° *Sidi Sa'id Akhemmou*, n° 97 (Chelh'a). Légende d'un marabout qui avait le don de multiplier les aliments.

III. 1° *Le Païen, le Musulman et l'Homme vert*, n° 98 (Chaouia de l'Aourès). Assistance prêtée par le « vert » au musulman dans sa lutte contre le chrétien (païen)[1]; 2° *Pourquoi Alger est penchée vers la mer*, n° 99 (Beni Menacer). C'est le résultat de la colère de Sidi Brahim el-Ghobrini, qui, insulté par les gens d'Alger, saisit sa chechia pour la jeter à terre; si Sidi 'Abd er-Rah'man eth-Tha'alebi ne lui avait pas pris la main pour l'arrêter, la ville d'Alger eût été renversée, mais sa chechia était déjà penchée et Alger se pencha également; 3° *'Omar, Moh'ammed et Ali*, n° 101 (Chaouia de l'Aourès). Légendes relatives à la fondation du mahométisme et son adoption par les « Romains ».

IV. 1° *Les deux Frères, la Marmite et le Bâton*, n° 102 (Mzab). Conte où le rôle essentiel appartient à la marmite merveilleuse qui donne à son possesseur tout ce qu'il souhaite et au bâton magique qui bat tous ceux qui ont fait tort à son maître : c'est une divinité végétale, l'esprit d'un jujubier sauvage, qui donne les objets magiques au pauvre bûcheron. 2° *Les huit Frères, leur Sœur et l'Ogre*, n° 103 (Ouargla); *L'Ogresse et les deux Frères*, n° 104 (Beni Menacer). Ce sont deux contes qui appartiennent au cycle de la légende de Persée, étudié par Sidney Hartland; l'ogre et l'ogresse tiennent la place de la Gorgone; l'épisode de la délivrance de la Princesse fait défaut. Les deux légendes divergent d'ailleurs extrêmement du type le plus habituel. Dans la seconde apparaît l'épisode du *Life-token* : au moment de se séparer les deux frères plantent deux baguettes auprès d'une fontaine; si l'une d'elles se dessèche, c'est que celui qui l'a plantée sera mort; 3° *Le Cheval magique*, n° 105 (Chelh'a du Sous). Abrégé du conte des *Mille et une Nuits* qui porte ce titre. 4° *Le langage des bêtes*, n° 108 (Ouargla). Histoire d'un homme qui est entraîné sous terre par une vieille femme, dont il avait mangé le fils, transformé en gerboise; il est sauvé par l'intervention du fils du roi du monde souterrain, auquel il avait par bonté donné de la viande, un jour qu'il l'avait aperçu, sous forme de lévrier, implorant quelques os d'un boucher qui le repoussait brutalement. Sur sa demande le roi lui crache dans la bouche et il comprend dès lors le langage des bêtes : il fait sa fortune, grâce à cette science; mais il doit périr, s'il révèle aux autres qu'il la possède. Sa femme tente de lui arracher son secret. Sur le conseil de ses poules, il la réduit au silence, à coups de bâton. 5° *La pomme de jeunesse*, n° 109 (Mzab). Aventures des cinq futurs gendres du roi qu'il envoie à la recherche de la pomme

1) Nous ne relevons que les contes qui ont un intérêt pour l'histoire religieuse ou pour l'étude des croyances populaires, ou de la propagation des légendes.

qui rend jeunes ceux qui la respirent. Le fiancé de la plus jeune réussit à conquérir le fruit magique ; seul, il obtient celle qu'il aime et succède au roi. 6° *Haroun er-Rachid et la fille du roi des génies*, n° 110 (Goulimin de Taroudant). Légende du mariage d'un mortel avec une fille céleste ; 7° *L'anneau magique*, n° 111 (Mzab). Version berbère et bien déformée du conte d'*Aladin*. L'anneau est reconquis sur le juif qui l'a soustrait frauduleusement à la femme du héros, et l'a caché dans son nez par des rats qui lui introduisent dans les narines leurs queues, trempées dans de l'huile bouillante où on avait pilé du poivre. C'est là un trait qui se retrouve dans plusieurs contes et provenant de régions éloignées ; l'étrangeté du moyen employé, son caractère très particulier constitue un des bons arguments à l'appui de la théorie de l'emprunt ; cet épisode n'est pas, semble-t-il, du nombre de ceux qui peuvent être inventés plusieurs fois indépendamment. Les animaux secourables, lévrier, chat, oiseau, poissons, rats, jouent dans le conte le rôle de protagonistes.

V. 1° *L'adroit Voleur*, n° 113 (Bougie). Version très altérée de la légende de Rhampsinit. 2° *Les sept filles du marchand*, n° 116 (Taroudant). Conte du cycle de « L'Adroite princesse » ; 3° *Le Rat et la Vieille*, n° 120 (A. Ferah), randonnée.

Le volume contient 61 pages (191-251) de notes additionnelles aux notes comparatives des contes de la première série et 111 pages (252-362) de notes comparatives pour les contes insérés dans le présent recueil. M. Basset met une sorte de coquetterie à faire prévoir que ses listes de rapprochements contiennent sans doute des lacunes qu'il se réserve d'ailleurs de combler plus tard ; il est parmi les rares folk-loristes qui les puissent découvrir. Si cependant, comme il le dit lui-même, il travaille loin de Paris et réduit à ses ressources personnelles, c'est d'un grand exemple et infiniment profitable pour ses confrères en folk-lore.

M. Basset a ajouté une nouvelle liste bibliographique des ouvrages cités dans les notes (p. v-xxvi) à celle qu'il avait donnée dans son premier volume : elle est précieuse, surtout en ce qui concerne les recueils de contes orientaux. En appendice figure une bibliographie des contes et chansons berbères publiés de 1887 à 1896.

L. Marillier.

E. Brenjac. — **De Mendacio quid censuerit Augustinus.** — Paris, E. Leroux 1897, 79 pages.

M. Brenjac a consacré sa thèse latine à un exposé très complet des enseignements de saint Augustin sur le mensonge.

L'auteur se sert d'un grand nombre d'écrits de l'évêque d'Hippone, mais surtout de ses traités *De mendacio* et *Contra mendacium*, dont il expose l'origine dans son introduction, ainsi que de la correspondance entre saint Augustin et saint

Jérôme, relative à la difficulté que présente le récit de la circoncision de Timothée, *Actes*, XVI, 1-3, comparé aux théories développées par l'Apôtre dans l'Épître aux Galates.

M. Rééjac aperçoit fort bien certaines contradictions et certaines variations dans les vues de saint Augustin sur le problème du mensonge. Il ne s'en efforce pas moins de réduire ces vues en système. Il le fait en six chapitres intitulés : *Quale peccatum sit mendacium*; *De octo mendacii generibus*; *An mendacium sit aliquando committendum*; *De simulatione*, *De fictione allegorica*.

Peut-être eût-il mieux valu exposer à part les idées contenues dans chacune des trois sources principales que nous avons mentionnées plus haut, d'autant plus que la première est un traité purement théorique, tandis que le *Contra mendacium* et la correspondance avec saint Jérôme sont des écrits de circonstance. En d'autres termes, le travail de M. Rééjac aurait gagné, nous semble-t-il, à ce que l'auteur eût adopté une méthode franchement historique et psychologique. Quelle influence la conversion de saint Augustin d'une part, son rôle de défenseur de l'Église et de l'orthodoxie, d'autre part, ont-ils exercée sur sa notion du vrai ? Ce sont là des questions auxquelles M. Rééjac a touché, mais qu'il n'a pas abordées directement. N'est-il pas frappant de voir qu'un psychologue comme saint Augustin ne s'est dégagé que très imparfaitement de la théorie platonicienne sur le mensonge, théorie qui identifie le mensonge et l'erreur ? Comment se fait-il qu'il n'ait guère vu dans le mensonge qu'une offense à Dieu, une atteinte portée à la « Vérité » objective, et qu'il ait accordé si peu d'attention au trouble que le mensonge apporte dans les rapports de l'âme avec Dieu et dans nos rapports avec notre prochain ?

Mais je n'insiste pas sur ces critiques. L'étude que M. Rééjac nous a donnée est solide, claire et instructive. Elle nous renseigne bien surtout sur les subtilités peu édifiantes dans lesquelles s'est engagée l'exégèse de saint Augustin lorsqu'il s'agissait de justifier les mensonges de certains personnages bibliques, notamment la ruse de Jacob à l'égard de son père. M. Rééjac reconnaît dans sa conclusion que c'est à bon droit que certains casuistes ont pu invoquer l'autorité de l'auteur du *De mendacio* en faveur de la restriction mentale, et d'autres inventions du même genre. Mais si saint Augustin, aveuglé par ses préjugés, s'est parfois laissé aller à émettre des théories dangereuses, ses écrits n'en produisent pas moins l'impression qu'il était pénétré d'un saint respect de la vérité.

Le chapitre VI qui expose comment saint Augustin se rattache à Platon dans sa théorie de l'allégorie mystique, et comment il se distingue de ce philosophe, est un des plus intéressants.

Eug. Ehrhardt.

A. Lang. — **The miracles of madame saint Katherine of Fierbois**, translated from the edition of the abbé J.-J. Bourassé, Tours, 1858 : by Andrew Lang. — Chicago : Way et Williams, Londres, D. Nutt, 1897, in-16, 152 pages.

Il n'est pas très certain que sainte Catherine d'Alexandrie, dont la tradition place le martyre sous le règne de l'empereur Maximin, mais dont il est fait mention pour la première fois au IXe siècle, dans le *Menologium Basilianum*, ait jamais existé. Mais sa biographie toutefois s'est enrichie, au Xe siècle, sous la plume de Siméon Métaphraste, de détails poétiques et édifiants, qui ont fait de la légende de cette martyre chrétienne, où certains critiques, le Dr E. Einenkel par exemple, ne voient qu'une version altérée du récit de la vie et de la mort de la belle et savante Hypatie, l'une des pieuses histoires où s'est le plus volontiers complu l'imagination du moyen âge. Un sanctuaire lui avait été élevé auprès de Chinon à Fierbois et il est probable, au jugement du P. Ayroles, que les reliques de la sainte y avaient été apportées, par un croisé français, du mont Sinaï, où son corps de vierge avait été, d'après la tradition, transporté par les anges. En 1375, cependant la chapelle était presque abandonnée, elle tombait en ruines et les broussailles la cachaient aux yeux : mais la guérison miraculeuse de Jean Godefroy, qui était paralysé depuis sept ans et aveugle et qu'une neuvaine faite en ce sanctuaire délivra de sa double infirmité, attira de nouveau vers le culte de sainte Catherine la pieuse ferveur des fidèles ; la chapelle fut rebâtie la même année par Hilaire Habert et dès lors les miracles dus à l'intercession de la sainte auprès de Dieu se succédèrent rapidement, attestés par les ex-voto suspendus aux murs du lieu saint. Elle guérissait les malades et les infirmes et, ce qui était plus précieux peut-être encore, en ce siècle de guerres incessantes, elle préservait ceux qui l'invoquaient des flèches lancées par les bons archers et des boulets des couleuvrines, elle faisait tomber les chaînes des membres des prisonniers et sauvait de la corde les paysans et les bourgeois que les soudards anglais allaient se donner le plaisir de pendre. Le récit de ces inestimables bienfaits, procurés à tous ceux qui tournaient les yeux avec une confiante dévotion vers la jeune martyre, fille de roi, se trouve consigné dans la Chronique de la chapelle de Fierbois, qui a été éditée en 1858 par l'abbé Bourassé, d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale. C'est ce petit livre que M. A. Lang a eu l'idée de traduire en anglais, afin de donner un pendant à la fine et élégante traduction qu'il a publiée naguère « d'Aucassin et de Nicolette ». Il a retranché de l'édition anglaise les quelques passages de l'original qui lui semblaient vraiment trop pauvres en détails intéressants : peut-être aurait-il mieux valu éviter ces coupures et donner complète cette liste de naïfs et savoureux procès-verbaux de miracles ; ce n'est au reste qu'un assez court chapitre des annales de la chapelle de Fierbois, le premier miracle qui y est rapporté est de 1375, le dernier porte la date de 1446.

M. Lang a mis en tête de ce recueil pieux un essai, écrit en cette langue spirituelle et délicatement ironique qu'il excelle à manier, sur le culte et la légende de sainte Catherine, et son sanctuaire de Fierbois.

On sait que c'est en cette chapelle qu'avant de se rendre à Chinon, Jeanne d'Arc entendit trois messes et que l'épée miraculeuse qu'elle portait fut trouvée derrière l'autel de sainte Catherine, enterrée dans le sol au lieu même qui lui avait été révélé dans une vision, par « ses voix ». M. Lang s'est donné pour tâche de propager en Angleterre l'admiration et la sympathie pour la simple et noble fille en qui s'incarna l'âme de la France et peut-être est-ce là la raison qui lui a fait choisir, parmi plusieurs autres, ce recueil de guérisons et de délivrances miraculeuses pour le présenter au public anglais en ce petit volume d'une sobre et charmante élégance, qui a été imprimé à New-York (De Vinne Press) avec un goût et une perfection bien faits pour réjouir les bibliophiles.

Les documents fort intéressants qu'elle contient sur la psychologie des « miraculés » et sur les mœurs religieuses du XVe et du XVIe siècles faisaient d'ailleurs la chronique de la chapelle de Fierbois très digne de cette réédition.

L. Marillier.

A. Orain. — **De la Vie à la Mort. — Folk-lore de l'Ille-et-Vilaine.** — Paris, J. Maisonneuve, 1897, in-16, II-298 pages (*Les littératures populaires de toutes les nations*, t. XXXII).

M. Paul Sébillot semblait s'être fait du folk-lore de la Haute-Bretagne un domaine réservé; pendant de longues années, il avait exploré en tous sens l'Ille-et-Vilaine et la partie française des Côtes-du-Nord, et sa moisson de contes, de coutumes populaires, de traditions et de légendes avait été si abondante que huit volumes n'ont point suffi pour l'engranger tout entière[1], et je ne compte point ici ce qui a paru dans les Revues de folk-lore et n'a point été réuni en recueils distincts[2]. Il avait laissé cependant à glaner après lui et M. Orain a pu trouver dans le champ même où il avait moissonné toute une gerbe de brèves légendes, et de rites et usages traditionnels; il avait publié quelques-uns déjà des faits qu'il avait recueillis, dans *Mélusine* et aujourd'hui, c'est un volume

1) *Littérature orale de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve, 1881. *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, Charpentier, 1re série, 1880; 2e série, 1881; 3e série, 1882; *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve, 1882; *Coutumes populaires de la Haute-Bretagne*, 1886; *Petite Légende Dorée de la Haute-Bretagne*. Nantes, Société des bibliophiles bretons, 1897.

2) Il convient d'ajouter toutefois que pour que chacun de ses ouvrages se suffise à lui-même et présente au lecteur un ensemble complet, M. S. a cru en plusieurs circonstances devoir reproduire dans un nouveau volume des récits ou des descriptions d'usages et de coutumes qui figuraient déjà dans des recueils antérieurement publiés par lui.

entier qu'il donne aux folk-loristes, un volume qui sans doute sera suivi de plusieurs autres : à la dernière ligne du livre de M. Orain on lit du moins cette indication d'heureux augure : « fin du tome premier. »

Ce tome premier est divisé en quatre chapitres où sont un peu arbitrairement répartis les usages et les coutumes que M. Orain a recueillis en pays gallots. En voici les titres : I. La naissance, le baptême, les relevailles, les nourrices. II. L'enfance (les maladies ; les prières ; les berceuses ; les formulettes ; les jeux ; rondes et chansons ; causeries et amusettes ; la communion). III. La jeunesse (les amours ; les conscrits). IV. Les fiançailles ; le mariage ; coutumes et usages ; croyances et superstitions ; les sorts, les prières et les cantiques, l'assistance publique, les propos villageois, les grivoiseries du *foyer*, pronostics, dictons, proverbes, devinettes.

Beaucoup des coutumes décrites par M. Orain et des usages relevés par lui étaient déjà connus et son livre, très honnêtement et sincèrement composé, apporte peu de matériaux nouveaux à la psychologie populaire et au folk-lore, mais les faits les mieux établis ne seront jamais confirmés trop souvent et par trop d'observations indépendantes.

Voici les traits de mœurs, les usages locaux et les traditions qui nous semblent avoir pour l'histoire religieuse l'intérêt le plus marqué.

P. 9-12. M. Orain donne des détails sur les sanctuaires de trois saintes auprès desquels les nourrices se rendent en pèlerinage pour avoir du lait : ce sont Sainte-Agathe de Langon, Sainte Agathe de Sixt et Sainte-Emérance de Bain. Sainte Agathe eut, lors de son martyre, les mamelles coupées : elles furent miraculeusement régénérées, et c'est en raison de ce miracle qu'un pouvoir lui est attribué de guérir les maux de seins et de donner du lait aux femmes qui nourrissent. A Sixt, sainte Agathe est représentée avec l'une de ses mamelles dans sa main. A Saint-Gondran, il existait une fontaine miraculeuse qui donnait du lait à ceux qui buvaient de son eau.

P. 15-26. Liste des saints qui guérissent les diverses maladies des enfants ou dont l'intervention fait marcher plus tôt les enfants ou les délivre de la peur : chaque saint est préposé à la guérison d'une maladie particulière. Des pratiques de médecine populaire, parfois teintées de magie, s'associent du reste aux rites pieux dans le traitement des maladies de l'enfance.

P. 77. « Quand on s'empare d'une coccinelle, il faut la mettre à s'envoler ou la déposer sur l'écorce d'un arbre. Alors elle monte au ciel, devient un ange et garde votre place dans le Paradis ».

Même page et page 78. Formulettes enfantines et gestes par lesquels on coupe l'arc-en-ciel, (ce sont des pratiques rituelles qui semblent se rattacher à la croyance que l'arc-en-ciel est un immense et redoutable serpent céleste).

P. 97-101. Pratiques employées par les jeunes filles pour savoir le nom de l'homme qu'elles épouseront et pour se procurer un mari.

P. 151. Objets qui portent chance : araignée vivante, anneau de mariage de la mère, trèfle à cinq feuilles.

P. 225-227. Pèlerinages qui procurent des enfants aux femmes stériles (chapelle de Saint-Eustache, commune de Saint-Étienne en Coglès; Notre-Dame-de-Joie, commune de Marnel).

P. 260 et 265. Le cierge béni à la Chandeleur protège contre la foudre. La même propriété appartient aux tisons du feu de la Saint-Jean et aux charbons de la bûche de Noël.

P. 262. Guérison de la fièvre par la terre prise au tombeau des saints, (Mlle de Coetlogon, le curé Leroux).

P. 264. Quand on charrue le vendredi saint, on fait saigner la terre toute l'année. Interdictions diverses pendant la semaine sainte (p. 264-266).

Même page. Prières des animaux le jour de Noël.

P. 271. Saint Laurent, invoqué pour guérir les brûlures.

P. 271-272. Puissance magique des prières dites à rebours et du signe de croix fait à rebours.

P. 272-289. Fontaines miraculeuses, dont les eaux guérissent les maladies, (fontaines de Saint-Fiacre, de Saint-Péran), et où le clergé se rendait processionnellement, pendant les grandes sécheresses de l'été, pour obtenir une pluie bienfaisante pour les biens de la terre. A Rennes, dans le même but, on promène par les rues de la ville les reliques de saint Amand. La fontaine de Saint-Melaine coule dans la muraille du chevet de la chapelle au-dessous même de l'ancien autel ; pour avoir de la pluie, on fait offrande au saint de pieds de cochon et l'on arrose avec l'eau de la source les débris de son image.

P. 290. Traditions relatives à saint Lénard (Lunaire), bandit légendaire qui, frappé d'étonnement par un miracle, voulut revenir à une meilleure vie et périt en sa première tentative d'être honnête homme. L'imagination populaire, en dépit des autorités ecclésiastiques, l'a transformé en saint.

Ce sont les détails donnés par M. Orain sur le culte persistant des fontaines qui nous paraissent avoir pour les historiens de la religion la plus grande utilité.

L. Marillier.

I Religiösa och kyrkliga frågor (Études religieuses et ecclésiastiques), ed. S. A. Fries. — Stockholm, 1897, Bohlin et Cie in-8, 276 pages.

Ce recueil suédois a pour objet de propager dans le domaine ecclésiastique et religieux des principes de liberté et de répandre des conceptions théologiques larges et généreuses. Il semble devoir paraître régulièrement tous les ans. Le volume de cette année renferme quelques mémoires intéressants.

Dans les pays scandinaves il n'existe pas de revue scientifique consacrée aux études religieuses; c'est un fait extrêmement étrange, si l'on songe au large

public qu'aurait trouvé un recueil de cette espèce. Les trois langues des peuples scandinaves, le norvégien, le suédois et le danois, sont assez apparentées pour que l'on se comprenne d'un pays à l'autre. Si l'on tient compte des Finlandais et des Américains d'origine scandinave, le nombre des protestants à qui manque tout organe à la fois scientifique et religieux rédigé dans leur langue à eux, se monte à quelque 12 millions. L'absence d'un tel organe scientifique est d'autant plus regrettable que les peuples du Nord traversent en ce moment, au point de vue religieux, une crise très grave. Les résultats de la critique historique se répandent rapidement. C'est là une fort bonne chose. Mais ils ne pénètrent pas par les voies larges et droites de la science, et rien n'est plus fâcheux. En matière religieuse l'incertitude et la mauvaise méthode ne manquent jamais de causer un pénible découragement.

Le recueil dirigé par M. Fries semble au premier abord destiné à combler cette lacune de la littérature scandinave. Mais c'est là une illusion. Son but est de « servir la cause de l'évangile » ; c'est là, à coup sûr, une intention légitime. Mais il semble que l'objet que se propose M. Fr. soit trop restreint pour qu'il puisse satisfaire aux besoins modernes ! Et d'ailleurs ne lit-on pas dans cet ouvrage : « On ne veut pas ici d'étude scientifique proprement dite. »

A vrai dire, nous n'aurions donc pas à parler de ce recueil. S'il convient cependant d'en faire mention dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, c'est en raison d'un article composé par son directeur S. A. Fries, licencié en théologie, sur la situation politique et religieuse des Églises orientales. S'appuyant sur des études très sérieuses, l'auteur fait un examen approfondi de l'état actuel de ces vastes et multiples communautés chrétiennes. Ses recherches aboutissent à une idée très originale qu'il émet avec une conviction très suggestive, à savoir que l'évolution des institutions ecclésiastiques, spécialement en Russie et dans la péninsule des Balkans, tend vers le *protestantisme*. Cette tendance vers le protestantisme l'auteur en voit la cause dans la puissance de production scientifique de la théologie protestante, dont l'influence va toujours grandissant en Orient. On peut garder quelque réserve devant les affirmations de M. Fries : ni l'ensemble de la politique européenne, ni la tiède ardeur du propagandisme protestant ne portent à croire que ses espérances soient à la veille de se réaliser. Mais il faut s'avouer qu'il donne des raisons à l'appui de son opinion. La question invite aux réflexions. L'avenir seul nous en fournira la solution.

Il faut relever encore dans ce recueil un article très instructif sur le mouvement théologique et ecclésiastique en Allemagne et dans la France protestante au cours de l'année passée. Il est dû à M. Söderblom, pasteur de l'église suédoise à Paris.

A. Aall.

Ch.-V. Langlois et Ch. Seignobos. — **Introduction aux études historiques.** — Paris, 1898, Hachette et Cie, in-12, xviii-308 pages.

Nous ne pouvons ici analyser en détail ce livre qui ne rentre point dans le cadre de la Revue, mais nous nous reprocherions de ne pas le signaler à l'attention des historiens des religions. Sa lecture s'impose à tous ceux qui s'adonnent à des recherches qui utilisent comme matériaux essentiels des documents qu'il faut critiquer, analyser et interpréter.

L'objet que se sont proposé MM. L. et S., c'est d'examiner les conditions et les procédés et d'indiquer le caractère et les limites de la connaissance en histoire, « Comment on arrive à savoir du passé ce qu'il est possible et ce qu'il importe d'en savoir » ; ce que c'est qu'un document ; comment il faut traiter les documents en vue de l'œuvre historique ; ce que c'est que les « faits historiques » et comment il faut les grouper pour construire l'œuvre historique, telles sont les questions essentielles qu'ils se sont posées et dont ils ont offert les solutions les plus satisfaisantes et les plus claires qui, à l'heure actuelle, aient encore été données.

L'ouvrage se divise en trois livres : le premier est consacré aux disciplines dont l'assimilation est préalablement indispensable à l'historien : la méthode à suivre pour la recherche des documents (heuristique) et les « sciences auxiliaires » (paléographie, épigraphie, philologie, diplomatique, histoire littéraire, archéologie, etc.) ; elles sont étudiées non pas à un point de vue technique, mais pour déterminer leur rôle dans l'acquisition de la connaissance historique.

Dans le second livre, MM. L. et S. passent en revue la série d'opérations analytiques que doit subir tout document pour qu'en soient dégagés les faits qui pourront entrer comme matériaux de bon aloi dans une construction historique. Voici les grandes divisions de cette partie de l'ouvrage. Sect. I : Critique externe (ou critique d'érudition) : critique de restitution et de provenance, classement critique des sources). Sect. II : Critique interne : critique d'interprétation, critique de sincérité et d'exactitude, détermination des faits particuliers.

Le livre III est consacré aux opérations synthétiques : groupement des faits, raisonnement constructif, construction des formules générales, exposition.

L'ouvrage se termine par deux appendices, consacrés l'un à l'Enseignement secondaire, l'autre à l'Enseignement supérieur de l'histoire en France.

Peu de livres, écrits en ces dernières années, sont aussi riches que celui-ci en idées neuves et fécondes, d'une frappante originalité sous leur apparente évidence. Nous avons maintenant en français un traité véritable de logique historique. La langue alerte et nerveuse en laquelle il est écrit ajoute encore à la netteté de la pensée et à la vigueur, parfois un peu acerbe, de l'argumentation.

L. Marillier.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGION GRECQUE (1896-1897)

Bulletin de Correspondance Hellénique, XX-XXI.

1896, p. 55-106, et pl. XIV-XVI. M. Perdrizet publie une étude d'ensemble sur le dieu Mên. Cette étude se divise en cinq chapitres : 1° Mên en Asie-Mineure ; 2° diffusion de son culte hors de l'Anatolie ; 3° les surnoms de Mên ; 4° son origine ; 5° nature, attributs et fonctions. L'illustration de ce mémoire, très riche, consiste surtout en bas-reliefs représentant le dieu Mên. Cette étude complète heureusement celle qu'en même temps publiait Drexler dans le *Lexikon der Mythologie*, de Roscher (*art.* Mên).

1896, p. 107. Parmi les inscriptions de Phrygie que publient MM. Radet et Ouvré, j'en note une où est signalé le culte peu connu de Zeus Bronton ou Brontaios. Ce même culte existe d'ailleurs aussi en Paphlagonie, comme nous l'apprend M. Ph. Legrand (*Bull. de Corr. hell.*, 1897, p. 96), dans un article où il signale pour la première fois un culte paphlagonien de Zeus Carzénos, dieu nouveau (*ibid.*, p. 98).

1896, p. 119-166. Dans les inscriptions inédites de Mantinée, publiées par M. Fougères, quelques détails intéressent l'histoire religieuse : sur le culte de Zeus Eubouleus (p. 133) ; d'Antinoüs, avec célébration d'Antinoeia (p. 154, 157), de Sarapis (p. 158). Il est intéressant aussi de constater (p. 159) la présence d'une communauté juive à Mantinée, malheureusement à une date qu'il est impossible de préciser.

1896, p. 340 et suiv. M. Perdrizet donne, incidemment, quelques détails sur certains cultes de divinités grecques à Chypre : Artemis Paralia à Citium et Salamine (p. 340) ; Héra à Amathonte (p. 352) ; un dieu guérisseur, appelé θεὸς Ὕψιστος, à Athiéno (p. 361).

1896, p. 377, et 1897, p. 119-140. Un très intéressant mémoire de M. Dobrusky sur les monuments figurés et les inscriptions provenant d'un sanctuaire, jusqu'ici inconnu, des Nymphes Naïades en Thrace (à Burdapa). Ce sanctuaire et le culte des nymphes paraissent avoir eu toute leur vogue aux second et troisième siècles de notre ère.

1896, p. 639 et 675. Nous avons lu le résumé de deux études de M. Co-

lin sur le culte d'Apollon Pythien à Athènes, d'après des inscriptions inédites de Delphes : 1° la pythaïde athénienne au IVe siècle ; 2° le culte d'Apollon Pythien à Athènes, vers la fin du IIe siècle avant J.-C. Nous nous contentons de signaler ces études, qui ne sont que l'amorce d'un travail d'ensemble que prépare M. Colin sur ce sujet important.

1896, p. 197-241. M. Bourguet publie deux textes importants, provenant des fouilles de Delphes. Ce sont deux comptes du conseil amphictyonique et des naopes de Delphes (commission chargée de payer les dépenses du sanctuaire delphique), relatifs au temple d'Apollon, et à une reconstruction partielle de ce temple vers le milieu du IVe siècle avant J.-C. Discussion très serrée sur la composition du conseil amphictyonique et la chronologie des archontes delphiens à cette époque.

1896, p. 641-654, 677-701, 702-732. Fragments d'une étude considérable de M. Homolle sur l'histoire du temple d'Apollon à Delphes, à travers toute l'antiquité. Les éléments de la restauration historique entreprise par M. Homolle sont : 1° la topographie du sanctuaire, telle que les fouilles récentes l'ont révélée. — 2° les fragments architectoniques découverts dans les fouilles. — 3° les textes épigraphiques. — 4° les textes littéraires. Nous ne pouvons songer à analyser ce travail, d'une portée considérable, en quelques lignes : il nous suffira d'en indiquer les grandes divisions : *a*) Les temples antérieurs au VIe siècle, signalés par Pausanias. — *b*) Le temple du VIe siècle, celui des Alcméonides, dont parle Hérodote. — *c*) La destruction du temple, sans doute par un tremblement de terre, dans la première moitié du IVe siècle. — *d*) La reconstruction du temple (entre 350 et 330). — *e*) Une reconstruction partielle à l'époque impériale, à la suite d'une lente décadence du sanctuaire. Rôle de Néron et de Domitien dans cette restauration. — *f*) Renaissance du culte delphique sous Nerva et ses successeurs. — *g*) Ruine du temple au moyen âge. Le christianisme à Delphes au VIe siècle. Les chapitres les plus considérables et les plus neufs sont ceux qui concernent le temple du IVe siècle, celui que les fouilles ont mis au jour.

En même temps que M. Homolle nous révélait ainsi quelques-uns des résultats les plus importants acquis à la science par les fouilles entreprises à Delphes sous sa direction et maintenant menées à bonne fin, M. Pomtow écrivait de son côté l'histoire du temple de Delphes, en partant d'une étude très minutieuse des textes littéraires (*Rheinisches Museum*, LI, 1896, p. 329-380). Ces deux mémoires se complètent heureusement ; aucun des deux ne fait tort à l'autre. Il va sans dire que, sur beaucoup de points de détail, les hypothèses de M. Pomtow se trouvent infirmées par les découvertes nouvelles ; mais ses conclusions générales s'accordent avec celles de M. Homolle, et les historiens futurs du sanctuaire delphique ne pourront pas se passer de recourir aux pénétrantes études de M. Pomtow, l'homme d'Allemagne qui connaît le mieux les choses de Delphes.

Revue archéologique.

XXIX, 1896, p. 75-80. Inscriptions d'Amorgos publiées par M. Delamarre. L'une d'elles est relative aux fêtes d'Athéna Itonia et au collège des ἱεροεργοί d'Athéna Itonia; il est intéressant d'apprendre que le sanctuaire de cette déesse se trouvait à Minoa. Une autre inscription est relative au culte de la Mère des Dieux que la colonie samienne de Minoa célébrait dans cette ville.

XXX, 1897, p. 298. M. Clermont-Ganneau publie une inscription grecque de Syrie, datant du règne de Trajan (entre 103 et 114), où il est question du culte d'Ino-Leucothea, dans une ville d'ailleurs inconnue. C'est la première fois qu'il est fait mention de ce culte en Syrie; mais M. Clermont-Ganneau s'attache à montrer les liens qui rattachent d'une manière intime la personnalité de Leucothée = Leucothea au monde sémitique. Il semble qu'il y ait là quelque divinité sémitique ayant subi une assimilation hellénique. Un passage, très obscur, de cette inscription paraît se rapporter à un sacrifice humain. L'auteur rappelle à ce sujet que Ino-Leucothea apparaît dans le mythe grec comme friande de sacrifices d'enfants; de même son fils Mélicerte-Palémon (à Ténédos).

Revue de Philologie.

XX, 1896, p. 95, et XXI, 1897, p. 45, M. Haussoullier signale une inscription récemment trouvée par lui à Didymes (Milet), où il est question d'Apollon [illegible] (cf. *Corpus inscr. graec.*, 2862) : c'est un ethnique carien nouveau. Il signale un autre texte où il est question du culte d'Artémis Astias, culte propre à la ville d'Iasos (1896, p. 96; 1897, p. 45); ce même culte est étudié en même temps par M. Paton (*Journal of Hellenic Studies*, 1896, p. 225).

Revue des Études grecques.

IX, 1896, p. 367. Dans un article sur le Κοινόν des villes de Troade, M. Holleaux réunit les quelques documents que nous possédons sur les Panathénées de la Nouvelle Ilion, fêtes célébrées par le Κοινόν des villes de Troade en l'honneur d'Athéna Ilias. Sur ces fêtes on peut consulter aussi l'article *Ilieia* que j'ai rédigé dans le dernier fascicule du *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg-Saglio.

X, 1897, p. 1 et suiv. M. Weil publie un fragment inédit du vieux prosateur grec Phérécyde de Syros, découvert sur un papyrus d'Égypte. Dans ce fragment, l'auteur décrit le ἱερὸς γάμος de Zeus et d'Héra; il montre le voile brodé que Zeus offrit alors à Héra, sur lequel l'Océan et la Terre étaient figurés. Mais surtout, nous dit M. Weil, « ce passage est très intéressant parce qu'il marque bien le caractère typique de ce mariage divin, une des rares fables de la mythologie grecque qui aient une haute portée morale. On peut dire, en effet, que le mariage sacré sanctifiait les unions légitimes, pour lesquelles on

observait les rites dont le roi et la reine du ciel avaient donné l'exemple. » En même temps que M. Weil, M. Diels publiait un mémoire sur le même sujet, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1897, p. 144; M. Diels croit qu'il s'agit du mariage de Zeus et de Χθονίη.

Ἐφημερὶς Ἀρχαιολογική.

1896, p. 101-120, 217-242. M. Léonardos publie un lot d'inscriptions trouvées par lui dans ses fouilles au sanctuaire des Grandes Déesses, à Lycosoura. Elles sont surtout importantes pour l'identification des différents temples de Lycosoura. Je note (p. 107) la mention rare d'Artémis Δέσποινα (Soph. *Électre*, 626); et (p. 238) la mention des Δέσποιναι, [illegible].

1897, p. 1. M. Cavvadias rend compte de ses fouilles sur les flancs de l'Acropole d'Athènes, où il a définitivement identifié les fameuses grottes sacrées de Pan et d'Apollon; il publie les inscriptions trouvées sur ce point, en particulier les dédicaces en l'honneur d'Apollon ὑπὸ Μακραῖς. Les résultats de ces fouilles ne sont pas sans importance pour l'interprétation de l'Ion d'Euripide.

1897, p. 173. M. Cavvadias publie un texte de premier ordre. C'est une inscription de l'Acropole, relative au temple de la Victoire Aptère; elle éclaire un point très controversé de l'histoire de l'Acropole d'Athènes, en fixant la date de la construction de ce temple. Le temple a été bâti par Kallicratès en même temps que le Parthénon (vers 450); il était achevé quand Mnésiclès établit et acheva le plan des Propylées. Dans les *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1897, p. 548, S. Reinach insiste sur l'importance de cette découverte. Le texte que nous a révélé M. Cavvadias est aussi intéressant par les détails qu'il donne sur les fonctions et le salaire de la prêtresse d'Athéna Niké (50 drachmes par an), et sur les sacrifices en l'honneur de cette divinité. C'étaient des sacrifices modestes, car nous voyons que les restes des victimes étaient laissés à la prêtresse, fait très exceptionnel à Athènes.

1897, p. 196. M. Cavvadias publie une inscription agonistique relative aux Hérakléia de Chalcis.

American Journal of Archæology.

XI, 1896, p. 42. Inscriptions de l'Héraion d'Argos, publiées par M. Richardson : listes de hiéromnémons de la déesse.

1896, p. 173. Inscriptions du gymnase d'Érétrie, publiées par M. Richardson. Plusieurs sont intéressantes pour l'histoire de l'organisation de la gymnasiarchie d'Érétrie. Une autre traite de la panégyrie des Artémisia, en l'honneur d'Artémis Amarysia, la principale divinité d'Érétrie. Nous apprenons aussi qu'il y avait à Érétrie un temple d'Héraklès : fait nouveau.

Journal of Hellenic Studies.

XVI, 1896, p. 309. M. Yorke publie des inscriptions de Hyampolis en Phocide, avec quelques détails sur les fêtes d'Artémis dans cette ville : les Elaphebolia, déjà connues par Plutarque, et les Laphria, qu'on ne connaissait pas encore.

XVII, 1897, p. 1. M. Cecil Smith fait connaître des inscriptions de l'île de Milo. Je note les nos 21 et 22 : une dédicace à Zeus Kataibatès (cf. *Revue de Philologie*, 1895, p. 120); le no 31 : une dédicace à Dionysos Τριετηρικῷ. Cette épithète, que les hymnes orphiques appliquent à Dionysos Bassareus, doit contenir une allusion à quelque fête triennale d'un collège de Dionysiastes.

Athenische Mittheilungen (Mittheilungen des archaeol. Instituts : Athenische Abtheilung).

XXI, 1896, p. 55. Notes de M. Hiller von Gaertringen sur les sacerdoces rhodiens et leur organisation, d'après un texte de la fin du premier siècle avant J.-C.

1896, p. 237. M. Wilhelm publie un décret du collège des Samothrakiastes de Lesbos, comme complément aux études de MM. Kern et Hiller von Gaertringen sur les dieux de Samothrace (*Ath. Mitth.*, XVIII, 1893, p. 337 et 385).

1896, p. 67-92. M. Zingerle publie une étude sur le sanctuaire crétois d'Asklépios, à Lébéna, qui était le port de Gortyne. Comme on connaît déjà un Asklepieion à Gortyne, l'auteur pense que le sanctuaire de Lébéna était une succursale de celui de la métropole. Il montre comment le culte d'Asklépios a pu pénétrer en Crète par l'intermédiaire de Gortyne d'Arcadie; il essaie de préciser les témoignages que nous avons des influences épidauriennes sur le culte crétois d'Asklépios. Enfin il nous fait connaître une inscription médicale de l'Asklépieion de Lébéna, où on voit un personnage qui s'est fait une blessure au doigt, à qui le dieu apparaît en songe pour lui indiquer le remède qui le guérira : application d'un onguent et fomentations d'huile de mauve. Ce texte révèle une thérapeutique bien différente de celle de l'Asklépios d'Épidaure. A Lébéna, la part du surnaturel est réduite au minimum : un songe.

1896, p. 265-292. L'Institut allemand d'Athènes poursuit ses fouilles sur le flanc ouest de l'Acropole, où on a achevé de dégager le téménos de Dionysos (*Ath. Mitth.*, 1894, p. 248; 1895, p. 175). M. Schrader est chargé d'étudier les objets trouvés dans ce téménos. Il signale les traces nombreuses d'un culte d'Artémis, dans l'enceinte même de Dionysos; mais il ne s'en étonne pas : en Attique et dans le Péloponnèse, en particulier à Sparte et à Sicyone, Artémis est souvent associée à Dionysos. Parmi les objets dont M. Schrader dresse le catalogue, je note une inscription, avec l'épithète d'Artémis Ἑκάτη.

1896, p. 287-332. M. A. Koerte étudie le sanctuaire d'Amynos, qui a été découvert au cours des mêmes fouilles, sur le flanc ouest de l'Acropole d'Athènes. Il date, dans ses parties les plus anciennes, du VIe siècle avant J.-C. Le héros Amynos y était associé à Asklépios et à Hygie, et aussi au héros Dexion. Cette

découverte est fort intéressante. On ne connaissait jusqu'ici Amynos que par un texte littéraire, qui le présentait comme une divinité phénicienne qui avait appris aux hommes à se grouper en villages et à paître les troupeaux. Nous savons maintenant qu'il avait un sanctuaire à Athènes, où il était adoré en même temps qu'Asklépios et que Dexion. Or Dexion n'est autre que Sophocle héroïsé. Dès lors un passage, jusqu'ici mal compris, de la *Vie de Sophocle* devient très clair. Le grand poète tragique était prêtre du vieux héros médecin Amynos; et c'est à ce titre qu'il fut le premier et le principal patron du culte d'Asklépios, lorsque celui-ci fut introduit à Athènes vers 420. Et ainsi s'explique le lien qui unit dans un même culte Asklépios, Dexion et Amynos. A ce propos, M. Koerte étudie les origines du culte d'Asklépios à Athènes, apporté vers 420 d'Épidaure, par un particulier, nommé Télémachos d'Acharnes. Enfin il nous donne des détails intéressants sur les orgeons d'Amynos, Asklépios et Dexion (cf. *Bull. de Corr. hell.*, 1884, p. 491), d'après des inscriptions nouvelles.

XXII, 1897, p. 32 et suiv. M. A. Koerte publie des inscriptions de Phrygie. Outre la mention du dieu Papas = Attis, je note des détails intéressants sur le culte de Cybèle dans ces régions (p. 40). Pour la première fois on trouve une mention de mystes de Cybèle, appelés Ἀτταδοκοί (c'est sans doute la racine du mot Ἄττις).

1897, p. 334. Intéressante étude de M. Th. Preger sur les fêtes de la moisson, fêtes d'Artémis Orthia à Sparte (Musische Knabenwettkämpfe in Sparta), d'après des documents épigraphiques. Ce qu'il y a de plus caractéristique à signaler, c'est la consécration de faucilles votives, offertes à la déesse par des paysans, βουαγοί, vainqueurs aux jeux. De même les βουκόλοι de Théocrite prennent part aux concours musicaux, dans les fêtes champêtres.

1897, p. 374. Étude de M. Friedrich sur le culte d'Aphrodite, à Aphrodisias de Carie. D'après les quelques documents que nous possédons, textes, monnaies et statuettes, l'auteur essaie de faire ressortir le caractère très particulier, plus oriental que grec, de cette Aphrodite carienne, proche parente de l'Artémis d'Éphèse.

Neue Jahrbücher (*Fleckeisen's Jahrbücher*).

1896, p. 103. Étude de M. Döhring sur l'étymologie de quelques noms de dieux grecs. 1° Rhéa. C'est la déesse de la montagne. Même racine que ὄρος. 2° Kronos. C'est la voûte du ciel. Même racine que οὐρανός. 3° Priape. Idée d'aimer. Même racine que ἔρως. 4° Héphaistos. Même racine que αἴθω = brûler.

1896, p. 472 et 544. Notes de M. Otto Höfer. Une inscription (*Ath. Mitth.*, 1894, p. 373) mentionne un Zeus Βάλης en Bithynie. Or l'*Etymol. magnum* signale un Dionysos Balios en Thrace. Il est intéressant de se rappeler que, au témoignage de Strabon, les Bithyniens étaient Thraces; et d'autre part le Dionysos thrace, Sabazios, est souvent identifié avec Zeus. — La tradition attribue aux Curètes de Carie les noms de Λάμπαδος, Πάνδαιος et Πάλαξος, Σπάλαξος;

depuis longtemps on a reconnu deux de ces noms dans Zeus Labraundeus et Zeus Panamaros. Tout récemment Zeus [illegible] vient d'apparaître dans une inscription de Mastaura.

Philologus.

LV, 1896, p. 180. M. Hiller von Gaertringen commente une inscription trouvée au théâtre de Dionysos à Athènes : c'est une dédicace aux Ἄνακες et au Ζεὺς Ἑρκεῖος, gardien du toit domestique (*Corp. inscr. attic.*, III, 1, 290) ; elle date de l'époque romaine. Mais l'auteur en rapproche un texte jusqu'ici inexpliqué du cinquième siècle avant J.-C. (*Corp. inscr. attic.*, I, 206), et montre ainsi la persistance de ce culte à Athènes.

1896, p. 634. L'étude de M. von Premerstein sur l'Hélène d'Euripide est surtout une étude littéraire, destinée à prouver que la Palinodie de Stésichore est la source à laquelle Euripide a directement puisé. Mais elle n'est pas sans intérêt pour l'histoire religieuse : l'auteur y montre ce qu'a été à l'origine le mythe d'Hélène et ce qu'il est devenu dans la littérature.

1896, p. 491-540 et 577-633. C'est ici un mémoire considérable de M. Zielinski sur les Trachiniennes de Sophocle, c'est-à-dire en définitive sur le mythe d'Hérakles. L'Hérakles le plus connu, Ἡρακλῆς Καλλίνικος, celui des douze exploits, est celui dont l'histoire se résume en deux mots : « né homme, devenu dieu ; ayant souffert, il a gagné le ciel. » Mais cette formule n'explique pas tout Hérakles. C'est qu'il y a un autre Hérakles, l'Hérakles de la religion de Zeus, celui qui dit : « J'étais fils de Zeus, mais une souffrance sans fin a été mon lot. » C'est l'Hérakles des Trachiniennes, dont M. Zielinski nous raconte l'histoire, en cinq chapitres : 1° l'Hérakles de la religion de Zeus ; — 2° le rôle et la légende de Lichas ; — 3° la légende d'Iole ; l'amour d'Hérakles pour Iole ; — 4° Déjanire ; — 5° l'Hérakles des Trachiniennes.

LVI, 1897, p. 5-32. Le *Philologus* publie, en souvenir de F. Dümmler, les dernières pages qu'ait écrites le regretté archéologue. Sous ce titre : *Sittengeschichtliche Parallelen*, Dümmler cite quelques exemples destinés à montrer la persistance des mêmes rites religieux dans les cultes les plus différents.

1° Ainsi certains rites de la prophétie. Nous voyons les prophètes d'Israël prophétiser nus (I Samuel, xix, 24 ; Isaïe xx, 2). On retrouve en Grèce des traces de la nudité prophétique.

2° Une flotte part pour fonder une colonie, emportant un ξόανον sacré ; la statue, jetée à la mer ou tombée par hasard, surnage, et la colonie est fondée là où vient aborder l'image divine. C'est une légende bien connue dans l'Europe septentrionale. Or dans les légendes de la fondation de certaines villes grecques (Lyttos de Crète, Tarente, Marseille, etc.), on trouve la trace de pareilles croyances.

3° Saint Augustin raconte qu'à Rome il y avait une curieuse cérémonie de mariage (*C. D.*, vii, 24) : les vierges consacraient leur virginité à une image de divinité ithyphallique. On retrouve cette pratique chez certains peuples bar-

bares, mais aussi en Grèce. Dümmler rappelle la fête des Ἐκδύσια de Phaestos en Crète, où les jeunes filles passaient la nuit près de l'image du héros Leukippos; les fêtes d'Aphroditos, l'Aphrodite mâle, où les jeunes gens des deux sexes échangeaient leurs vêtements; les bains des mariées qui représentaient une véritable union avec le dieu fluvial du pays; d'autres coutumes encore.

Hermes.

XXXI, 1896, p. 221. Étude de M. Wellmann sur un passage du *De Iside et Osiride* de Plutarque (ch. 12-19), où l'auteur établit le parallélisme qui existe à ses yeux entre la mythologie égyptienne et la mythologie grecque : Isis et Démèter, Osiris et Dionysos, Anubis et Hermès χθόνιος, etc.

1896, p. 475, 637, 640. M. Stengel, l'auteur des *Sakralalterthümer* dans le Manuel d'Iwan Müller, cherche ici à élucider quelques questions relatives aux rites religieux.

1) Il rappelle le peu qu'on sait sur les prophéties d'après les σφάγια, c'est-à-dire d'après l'examen des victimes des sacrifices; et il essaie de jeter un peu de lumière sur cette variété très mal connue de la mantique.

2) Il cherche à préciser le sens des mots θύειν et σφάζειν. Par l'étude des commentateurs anciens, des textes littéraires et des textes épigraphiques, il arrive à la conclusion que ces deux mots ont une signification très nettement différente : θύειν = sacrifier, pour honorer la divinité, σφάζειν = sacrifier pour soi, c'est-à-dire pour demander une réponse ou une grâce à la divinité.

3) Il précise, à l'aide des textes épigraphiques, le sens du mot ἱερώσυνα. Ce mot a un sens plus large que le mot γέρα : il ne désigne pas seulement les restes des victimes abandonnés au prêtre, mais tous les avantages des prêtres (restes des victimes, gâteaux, vin, argent). Quant au mot θεομοιρία, il n'est pas synonyme de γέρα ou de ἱερώσυνα; il désigne la part du dieu (les morceaux brûlés sur l'autel), par opposition à la part des prêtres.

1896, p. 339-374. Mémoire considérable de M. H. Diels sur le *Parthénéion* d'Alcman, poème qui nous a été partiellement conservé par un papyrus du Louvre. C'est une étude littéraire, mais qui est intéressante pour l'histoire religieuse, à cause du sujet traité par Alcman : c'est un chant de fête chanté par un chœur de vierges pour une fête laconienne. M. Diels établit qu'il s'agit des fêtes d'Artémis Orthia, auxquelles était associée Hélène, qui était adorée à Sparte avec les Dioscures. Il rappelle les témoignages déjà connus sur ces fêtes, et fait un rapprochement intéressant entre le chœur des vierges laconiennes et le fameux chœur des seize femmes d'Élide aux fêtes d'Héra à Olympie. — Ce mémoire de M. Diels a été analysé, et les conclusions en ont été discutées ou complétées, par M. Weil, dans le *Journal des savants*, 1896, p. 509.

XXXII, 1897, p. 251. M. de Wilamowitz-Moellendorf revient, après M. Diels, sur le poème d'Alcman, dans un article intitulé : *Der Chor der Hagesichora*. Il entre dans une discussion minutieuse du texte, pour essayer de reconstituer la

composition de ce chœur de vierges, de 240 jeunes filles du même âge qui se réunissaient, sous la conduite de 12 vierges spartiates choisies, pour danser et chanter en l'honneur de la déesse, au gymnase de l'Eurotas.

En même temps que MM. Diels, Weil et de Wilamowitz, M. Jurenka consacrait au Parthenéion d'Alcman et aux chœurs de vierges laconiennes plusieurs articles : *Wiener Studien*, XVIII, 1896, p. 235 et XIX, 1897, p. 297 ; *Philologus*, LVI, 1897, p. 399.

XXXII, 1897, p. 497-508. Sous le titre de : *Kyzikenisches*, M. Bruno Keil reprend une question que M. Th. Reinach avait déjà étudiée autrefois dans le *Bull. de Corresp. hellénique*, 1890, p. 529, celle de l'histoire du temple de Perséphone à Cyzique. M. Keil entreprend une discussion très serrée des témoignages relatifs à la destruction et à la reconstruction de ce temple à l'époque impériale (témoignages d'Aristide, de Dion Cassius et de Cyriaque d'Ancône). Sa conclusion est que ce temple fut détruit sous Antonin le Pieux par un tremblement de terre, et rebâti aux frais de la Province d'Asie.

1897, p. 235-250. Étude d'ensemble de M. von Fritze sur le rôle des οὐλαί, c'est-à-dire des grains d'orge, dans le rituel des sacrifices en Grèce. L'étude attentive des textes montre qu'il ne s'agissait pas, comme on l'a cru longtemps, de grains d'orge qu'on faisait griller pour les répandre sur la tête de la victime. La cérémonie consistait en une sorte de libation d'orge sur l'autel (d'où les expressions οὐλοχύται, προχύται κριθῶν = οὐλαί) ; c'était une survivance de l'époque très ancienne où il n'était pas question de sacrifices d'animaux ; quand les sacrifices d'êtres vivants sont devenus l'essentiel, les libations d'orge ont gardé leur place dans le rituel, comme souvenir vénérable du passé.

1897, p. 290-310. K. Wernicke : *Bockchöre und Satyrdrama*. Il s'agit des origines de la tragédie, et des liens de la tragédie naissante avec le drame satyrique. L'auteur part de l'étude des démons-boucs aux VIIe et VIe siècles avant J.-C. et de leur rôle dans certains cultes du Péloponnèse à cette époque ; il montre que dès lors on voyait figurer dans des cérémonies religieuses des chœurs de *Bockdämonen*. De bonne heure ces démons ont été identifiés avec les Τίτυροι = Σάτυροι (en langue attique). Les nombreuses représentations de ces Σάτυροι dans la céramique attique à figures rouges prouvent qu'au Ve siècle on connaissait à Athènes les danses de satyres-boucs. Ce sont les τράγων χοροί du drame satyrique, d'où est sortie la tragédie. Au Ve siècle, le chœur du drame satyrique apparaissait sur la scène en costumes de boucs ; dans un drame satyrique d'Eschyle, qui faisait partie de la tétralogie des *Perses* (472 av. J.-C.), le Προμηθεὺς πυρκαεύς, le chœur était composé de τράγοι. Ces curieuses déductions s'appuient surtout sur le témoignage des vases peints.

Rheinisches Museum

LI, 1896, p. 329-380. Mémoire important de M. Pomtow : *Die drei Brände des Tempels zu Delphi*. C'est une histoire des temples successifs de Delphes, du

leur destruction et de leur reconstruction, d'après l'étude minutieuse des textes. Nous en avons déjà parlé plus haut, à propos des mémoires de M. Homolle sur le même sujet.

1896, p. 211-225, M. Ziehen étudie l'institution des hiéropes, ἱεροποιοί, dans l'héortologie athénienne, d'une part pour les Panathénées, d'autre part pour les Eleusinies. A propos des Panathénées, il discute les textes épigraphiques où il est question des hiéropes, et un passage de l'Ἀθηναίων πολιτεία d'Aristote (ch. 53, § 6-7), sur les hiéropes annuels, qui président aux sacrifices et dirigent toutes les fêtes pentétériques, à l'exception des Grandes Panathénées. M. Ziehen s'attache à établir que les inscriptions ne sont pas en désaccord avec le texte d'Aristote.

LII, 1897, p. 187-204, M. Von Prott, sous le titre de : *Buphonien*, nous donne une étude d'ensemble sur un sujet encore mal connu, et plein d'obscurité : l'origine et la célébration des Bouphonies, c'est-à-dire des sacrifices de bœufs à la fête des Dipolia, consacrée à Zeus Polieus (cf. l'article *Dipolia* dans le Dictionnaire de Daremberg-Saglio). Ce sujet a été tout récemment encore étudié par Toepffer (*Attische Genealogie*, p. 149) et Stengel (*Hermes*, 1889, p. 199) ; mais ces savants, de l'avis de M. von Prott, se sont mépris sur le sens et sur les rites de cette cérémonie, faute d'avoir fait une critique assez minutieuse des textes. Ce sont les textes de Porphyre et de Pausanias, d'autres encore, que von Prott analyse à son tour, avec une extrême minutie. Il montre que, pour comprendre les bizarreries de cette cérémonie, il faut distinguer, dans le monde d'où est sorti le cérémonial, les éléments attiques et les éléments ioniens ; et, dans la légende attique elle-même, deux courants différents. Cette distinction seule permet d'expliquer les détails de la cérémonie et de les concilier. Nous ne pouvons songer à suivre M. von Prott dans son analyse très délicate. Il a naturellement insisté surtout sur le caractère expiatoire de la cérémonie; pour l'expliquer, il admet que le sacrifice d'un bœuf a remplacé, à un moment donné, un sacrifice humain, vestige d'un très ancien rite ; et il cherche à justifier, par des rapprochements ingénieux, cette interprétation.

C'est cette interprétation que M. Stengel ne saurait accepter. Quelques pages plus loin (p. 399-411) il reprend à son tour l'examen du problème. Il montre les difficultés de l'explication de M. von Prott : il est impossible d'admettre qu'on ait jamais à Athènes offert un sacrifice humain sur un autel sacré, dans l'intérieur de la ville, sur l'Acropole. Il conteste la valeur démonstrative des témoignages invoqués par M. von Prott. Surtout il conteste le caractère primitivement expiatoire de la cérémonie ; il montre qu'il s'agit ici d'une fête et non d'autre chose : les Bouphonies ne sont qu'un épisode de la fête des Dipolia, fête champêtre, avec offrandes des prémices de la moisson ; à un moment donné, le sacrifice d'un bœuf a été introduit dans le cérémonial de la fête. C'est du besoin d'expliquer cette innovation que sont nées les légendes si étranges et si obscures sur le sens expiatoire de la cérémonie.

P. 12-68. Mémoire de M. Kaerst sur les origines et la fondation du culte d'A-

lexandre le Grand et des Ptolémées en Égypte. Il y rassemble les témoignages littéraires, épigraphiques et numismatiques que nous possédons sur ce sujet important. Il rend hommage à la récente étude de M. Radet sur la déification d'Alexandre (*Rev. des Universités du Midi*, 1895, p. 129) et exprime le regret de n'avoir pas connu la thèse de M. Beurlier : *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus.*

P. 99-104. M. E. Hoffmann étudie les origines de la poésie bucolique, d'après les légendes rapportées par les scholiastes dans leurs commentaires de Théocrite et de Virgile : dans toutes ces légendes, c'est du culte d'Artémis qu'est née l'églogue.

P. 140. Note de M. Wachsmuth, sur l'hérôon de Thémistocle à Magnésie du Méandre. C'est un complément à l'étude de Rhousopoulos sur le même sujet (*Ath. Mitth.*, XXI, 1896, p. 21).

P. 168-178. Notes de M. A. Koerte sur l'héortologie athénienne. 1) Il combat l'idée très répandue que les *Lénéennes* d'Athènes ne sont qu'une partie des Anthestéries ; il commente des inscriptions qui prouvent que les Lénéennes sont une fête distincte ; il démontre que le nom officiel de cette fête, aux ve et ive siècles, n'était pas Λήναια, mais Διονύσια τὰ ἐπὶ Ληναίῳ. — 2) Il développe les raisons qu'on a de penser qu'aux ve et ive siècles les Grandes Dionysies urbaines avaient le monopole des concours d'acteurs tragiques, tandis que les concours d'acteurs comiques étaient réservés aux Lénéennes ; il montre comment on peut accorder avec cette théorie les traditions relatives à la représentation de la *Paix* d'Aristophane. — 3) Il date des premières années du iiie siècle la fameuse inscription relative aux victoires du citharède Nikoklès (*Corp. inscr. attic.*, II, 1367).

Louis Couve.

CHRONIQUE

FRANCE

Mazdéens et Manichéens chinois. Sous ce titre M. G. *Devéria* a publié dans le *Journal asiatique* (cahier de novembre-décembre 1897) une étude fortement documentée dont nous reproduisons les principales conclusions (p. 480 et suiv.)[1] :

« Le culte mazdéen existait au premier siècle de notre ère sur le territoire formant aujourd'hui les provinces de Chen-si Kan-sou. Le célèbre voyageur Hiuen-tchoang nous montre le Mazdéisme florissant chez les Turcs Tou-kiou, dans les parages du lac Issikoul et de Taraz entre les années 629 et 645. A cette époque, les Ouigours faisaient partie de la confédération des Turcs. Avec le Mazdéisme avait dû s'introduire l'écriture dont il pouvait être le véhicule. En 677, le roi de Perse fugitif, Firouz III, obtint la construction à Tch'ang-ngan (Si-ngan fou) d'un temple mazdéen appelé Temple de la Perse, d'après l'origine du culte ou de ceux qui le pratiquaient.

« En 621, se trouve une première mention d'un temple manichéen de Tch'ang-ngan (Si-ngan fou), temple qui pouvait avoir été là depuis les années 590-616 ; ses desservants portaient le titre syriaque de Sâbâ qui signifie πρεσβύτερος, prêtre ; on les désigne également sous le nom de Mafires ; ce temple s'appelait *Ta-ts'in sse*, temple de la Chaldée d'après l'origine du culte ; on y adorait le ciel dualiste T'ien ; il y eut quatre sanctuaires de *T'ien* dans la ville de Tch'ang-ngan (Si-ngan fou). En 694, un Persan ou plutôt un Chaldéen, nommé Fou-to-ien, apporta les livres sacrés des *Deux Principes* ; les défenses qu'ils formulaient sont bien celles du Manichéisme : interdiction du mariage, de manger de la chair et de boire du vin. Les localités où fut autorisée la construction de temples manichéens sont : Tch'ang-ngan (Si-ngan fou), Ho-nan fou, et T'ai-yuan fou ; peut-être à la fin du VIIIe siècle, cette permission s'était-elle aussi étendue au midi de la Chine, dans des localités accessibles à la navigation, pour des Manichéens ou fils de Mâni venus de chez les Ouigours ou, bien plutôt, du golfe Persique par mer. Les prêtres manichéens de la Chine tendaient à se faire passer comme prédicateurs bouddhistes ; ils avaient cependant dans le Céleste Empire une existence officielle et indépendante ; c'est ainsi que nous les voyons invités par le gouvernement à prier pour la pluie en temps de sécheresse.

1) Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 151, l'analyse d'un article précédent de M. Devéria sur l'épigraphie mongolo-chinoise. — *Nous avons supprimé dans* la citation les caractères chinois.

« Le Manichéisme, avec l'écriture dont il peut être le véhicule, c'est-à-dire l'écriture syriaque, avait pénétré chez les Ouigours de l'Orkhon à une époque que nous ignorons, antérieure à l'année 768 ; à cette date, le gouvernement chinois les autorise à construire en Chine des temples manichéens du Paradis de Lumière. Parmi les Manichéens qui venaient de chez les Ouigours, il y avait des prêtres et des marchands ; plusieurs d'entre eux vinrent en 806 à Tch'ang-ngan avec une ambassade des Ouigours ; à cette époque, le khakan consultait ces Manichéens dans les affaires de son gouvernement et semble s'être fait le protecteur de leur religion en Chine ; c'est sur sa demande qu'en 807 des temples de Mâni avaient été établis à T'ai-yuan fou et Ho-nan fou ; cet état de choses dura jusqu'en 843, date à laquelle la puissance des Ouigours était anéantie et remplacée par celle des Qirghis ; le gouvernement chinois fit alors procéder à un inventaire de tous les biens que possédaient les temples de Mâni dans l'empire, et fit disperser violemment leurs fidèles.

« En 920 nous assistons à une tentative de révolte d'un groupe, sans doute considérable, de Manichéens dans la province de Ho-nan ; les annales mentionnent sous la dynastie des Song, en 961, l'arrivée par Khotan d'un Maître Manichéen qui offrit à la cour de Chine deux vases de verre et une pièce de soie des pays étrangers. Nous retrouvons en 981-984 dans le Kao-tch'ang (près de Tourfan) un temple de Mâni desservi par des religieux persans ; à cette époque le khakan des Ouigours du Kao-tchang s'appelait Arslan (lion, en turk) ; le bouddhisme florissait cependant dans ses États qui s'étendaient depuis la frontière de Chine jusqu'à Khotan. Enfin le bouddhiste Leang-tchou, qui vivait sous cette même dynastie des Song, nous parle encore des Manichéens de la Chine, postérieurement aux années 1131-1163. »

*
* *

Émile Guimet. Plutarque et l'Égypte (extrait de la *Nouvelle Revue*). Dans cette étude M. Guimet soumet à une critique précise les renseignements que Plutarque nous donne sur l'Égypte et les Égyptiens, soit dans ses *Propos de table*, soit dans son traité sur *Isis et Osiris*. Il ressort de cette analyse que Plutarque lui-même n'a pas été en Égypte, qu'en tous cas il ne décrit pas des choses vues, mais rapporte des renseignements puisés auprès d'autres, le plus souvent faux dans les *Propos de table*, fréquemment plus dignes d'attention dans son travail sur *Isis et Osiris*. Mais là même, ses informations, pour être généralement exactes au fond, sont défigurées soit par les intermédiaires qui les lui ont transmises, soit par lui-même. Au contraire, lorsqu'il nous parle du culte égyptien tel qu'on le pratiquait de son temps en Italie et en Grèce, il est beaucoup plus exact ; car alors il raconte ce qu'il a vu ou ce que lui racontent ses amis intimes. Partant ainsi des données que lui fournit Plutarque, M. Guimet a tracé un intéressant tableau de la transformation subie par les divinités égyptiennes, spécialement par Isis, à la suite de leur traversée de la Méditerranée et de leur acclimatation en Europe.

*
* *

M. *Raoul Allier*, agrégé de philosophie, a publié en un fort joli petit volume, chez l'éditeur Stock, l'article qu'il a fait paraître dans la *Revue de Paris* du 15 janvier, sous le titre : *Voltaire et Calas, une erreur judiciaire au XVIIIe siècle* (prix : 50 centimes). Cette lamentable histoire, vieille de plus de cent ans et d'une désolante actualité, est narrée par M. Allier d'une façon très vivante, sans appareil d'érudition, et se recommande comme une œuvre de bonne vulgarisation.

I. R.

Le premier volume d'un nouveau périodique annuel, où une part très large est faite aux études d'histoire et d'ethnographie religieuses, vient de paraître chez l'éditeur Alcan. Ce recueil a pour titre : *L'Année sociologique*; il est publié sous la direction de M. *E. Durkheim*, professeur de sociologie à l'Université de Bordeaux. Parmi les noms de ses collaborateurs il nous faut signaler ceux de MM. Marcel Mauss et Hubert, qui se sont chargés de l'analyse des travaux relatifs à la « Sociologie religieuse ».

L'objet essentiel de ce nouveau recueil est de tenir les sociologues régulièrement au courant des recherches qui se font dans les domaines spéciaux de l'histoire du droit, des mœurs, des religions, de la statistique morale, des sciences économiques, etc. Il renferme donc surtout des analyses de livres, de mémoires et d'articles. Mais il contient aussi en une première partie des travaux originaux, destinés à montrer par des exemples comment doivent être mis en œuvre les matériaux dont ces analyses fournissent l'indication. Ils sont en ce premier volume au nombre de deux : l'un de ces mémoires, qui traite de la prohibition de l'inceste et de ses origines, est dû à M. Durkheim; l'autre, signé de M. G. Simmel, est intitulé : « Comment les formes sociales se maintiennent ». Nous reviendrons sur le remarquable mémoire de M. Durkheim, où sont traitées plusieurs questions relatives au totémisme et au tabou, avec une vigueur et une clarté rares.

Les analyses des travaux qui se rapportent aux études religieuses ont une ampleur, une précision et une exactitude qui font le plus grand honneur à notre collaborateur, M. Mauss, qui a signé la plupart d'entre elles.

Les comptes rendus critiques contenus dans ce nouveau périodique, qui répond à un besoin évident, et qui sera d'une extrême utilité à tous ceux qui ont à étudier l'évolution des diverses institutions sociales, au nombre desquelles les institutions religieuses se placent au premier rang, sont d'ailleurs, dans leur ensemble, faits avec un grand soin. De brèves notices signalent les travaux qui ont paru de moindre importance, et les résultats des mémoires et des livres qui apportent plus de faits originaux et d'idées nouvelles sont exposés clairement et méthodiquement.

Il eût été utile de placer à la fin du volume des *indices nominum et rerum* qui en eussent rendu l'emploi singulièrement plus aisé.

L. M.

ALLEMAGNE

La librairie Mohr, de Fribourg en Brisgau, vient de publier la conférence prononcée au Congrès des Sciences religieuses de Stockholm par M. *Chantepie de la Saussaye*, professeur à l'Université d'Amsterdam, intitulée : *Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube*. Il commence par poser ces deux principes : la foi religieuse ne doit à aucun prix couper ses relations avec la vie scientifique de l'esprit humain ; la foi religieuse ne dérive pas de la science. Il montre ensuite que les recherches scientifiques sur l'histoire des religions ont exercé et exercent de plus en plus une influence inévitable sur la philosophie de la religion et sur la pensée et la vie religieuses elles-mêmes. La science des religions nous fait connaître des exemples de piété très intense dénués de tout esprit dogmatique ; elle nous révèle le caractère éphémère des dogmes, nous explique leur genèse et leur décadence et nous apprend par conséquent à ne pas voir dans une dogmatique déterminée l'expression nécessaire de la religion. Mais, d'autre part, elle nous enseigne que le *revêtement* dogmatique de la piété à une époque donnée n'est pas le résultat du hasard ; il a ses raisons d'être. M. Chantepie estime donc que la continuité et la clarté de la conscience chrétienne réclament une expression dogmatique.

L'histoire des religions a singulièrement élargi notre horizon religieux ; mais il y a eu déjà d'autres époques de l'histoire où une *révélation* analogue de la variété et de la valeur des religions du dehors a exercé son action sur l'état religieux d'une société civilisée (après les guerres médiques, syncrétisme gréco-romain, néoplatonisme, Akbar). Tantôt il en résulte un abandon de la religion traditionnelle, tantôt une combinaison syncrétiste des diverses religions mises en contact, tantôt enfin un effort de l'esprit humain pour s'élever à une synthèse supérieure. De nos jours on peut constater que, suivant les milieux, chacune de ces conséquences se manifeste.

Mais il importe non seulement d'enregistrer les faits ; il faut aussi les peser. Quel que soit l'intérêt de toutes les religions inférieures que la science des religions nous fait connaître, il ne doit pas nous faire perdre de vue la valeur religieuse plus grande des religions supérieures. Quelle que soit l'utilité des théories sur l'origine des religions (mythologie philosophique, naturisme, animisme, spiritisme, etc.), il faut bien se garder de considérer l'une quelconque d'entre elles comme la clef unique du sanctuaire religieux de l'humanité. Enfin, la doctrine de l'évolution elle-même, si intimement associée qu'elle soit à la conception scientifique de l'histoire, ne saurait sans grave erreur nous induire à la conviction que la connaissance du passé, en nous révélant les lois de la vie morale de l'humanité, nous permet de prédire son avenir, de même que la

connaissance des lois du monde physique nous permet de prédire les phénomènes physiques de l'avenir. L'une des grandes infirmités de notre temps, c'est d'ériger en norme de la vie morale la connaissance du monde et de ses lois, c'est de méconnaître que le progrès moral procède non de la réalité acquise, mais de l'idéal s'imposant à la conscience. Le véritable promoteur de la vie morale, ce n'est pas celui qui dit : « L'étude du monde m'a appris telle ou telle chose » ; c'est le prophète qui dit : « Dieu m'a parlé ».

Ce n'est donc pas la connaissance de multiples faits religieux qui nous révèle le sens vrai de la religion et nous permet d'en saisir l'âme. C'est l'expérience religieuse qu'il faut étudier en soi-même. Assurément l'étude des phénomènes religieux du passé est un complément fort utile de cette psychologie religieuse expérimentale, mais elle ne saurait la remplacer. Seul l'homme « pneumatique », comme dit l'apôtre Paul, juge toutes choses. Mais c'est l'histoire des religions qui a établi pour nous cette grande vérité, avec preuves à l'appui, que les religions ne sont pas indépendantes de la civilisation dans laquelle elles se développent, qu'elles y sont intimement associées, qu'elles sont en réalité « le génie des civilisations ». C'est elle qui nous apprend à mieux apprécier, en les dégageant plus nettement, les caractères spécifiques du christianisme et sa supériorité. C'est elle, enfin, qui nous offre des termes de comparaison pour juger, d'une façon impersonnelle, les tendances si variées qui s'agitent de nos jours dans l'humanité tourmentée par le besoin religieux.

Tel est le riche contenu de cette conférence. Assurément elle n'épuise pas le sujet, il s'en faut de beaucoup, l'auteur le déclare tout le premier. Sur plus d'un point elle appellerait la discussion. Mais dans son ensemble elle procède d'une connaissance très étendue de l'évolution religieuse de l'humanité et d'une expérience religieuse personnelle très vive. M. Chantepie de la Saussaye, par son Manuel de l'histoire religieuse, est un de ceux qui ont le plus contribué à répandre le sens et la connaissance de l'histoire des religions. Il nous a paru intéressant de montrer que cette activité scientifique s'associe chez lui à une foi religieuse très chaleureuse. Bien loin de considérer l'histoire des religions comme une puissance funeste à la religion dans le monde moderne, il y voit, au contraire, un élément de force et de vie pour l'esprit religieux. Le principe dont nous devons nous inspirer, tel est le beau mot de la fin, c'est : « un vaillant et actif amour de la vérité dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre de la foi ».

J. R.

ANGLETERRE

M. J. G. Frazer vient de faire paraître chez Macmillan une traduction de Pausanias accompagnée d'un très abondant commentaire géographique, historique, archéologique et mythologique et précédée d'une longue introduction. Nous consacrerons prochainement un compte rendu détaillé à cet admirable

livre[1] indispensable à tous ceux que leurs études amènent à s'occuper de la religion grecque.

*
* *

M. Grant Allen a récemment publié chez Grant Richards un important ouvrage sur le développement des conceptions, des rites et des institutions religieuses, intitulé : *The evolution of the Idea of God*, où il met largement à profit les beaux travaux de Mannhardt et de Frazer sur les cultes agraires et de E. B. Tylor sur l'animisme. Notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella examinera en détail, dans un article qui paraîtra prochainement, les principales thèses soutenues par M. Grant Allen.

*
* *

La traduction française de l'ouvrage classique de Frazer sur le Totémisme vient de paraître chez l'éditeur Schleicher. Elle est due à nos collaborateurs MM. A. Dirr et A. van Gennep[2]; elle a été revue en épreuves par l'auteur.

L. M.

1) *Pausanias's Description of Greece*. Londres. Macmillan et Cie, 1898. 6 vol. in-8o.

2) J. G. Frazer, *Le Totémisme, étude d'ethnographie comparée*. Paris, Schleicher frères, 1898, in-12, 139 pages.

Le Gérant : E. Leroux.

ANGERS, IMP. DE A. BURDIN, RUE GARNIER, 4.

LES VISIONS D'ÉZÉCHIEL

Transporté en Mésopotamie vers 596 avant notre ère, à la suite du roi Ioyakin, Ézéchiel y vécut de longues années. Son œuvre, de beaucoup la plus considérable parmi les écrits prophétiques, a tout entière été composée pendant l'exil. On peut dire qu'elle tire de cette circonstance sa principale originalité. Le thème est celui des prophètes antérieurs; mais la forme a des saillies toutes nouvelles dues au milieu dans lequel vivait l'auteur. Les monuments qui l'entouraient l'ont vivement frappé et lui ont fourni le fond de ses visions et de ses descriptions. Son imagination ajoutant ou retranchant aux figures initiales, les mêlant peut-être, les a rendues quelque peu confuses. Le symbolisme qui s'y rattache rend encore plus difficile la recherche du prototype.

L'art que l'exil révéla au prophète semble l'avoir ébloui : pour lui rien n'est beau « comme l'éclat d'un métal brillant » (*Éz.* I, 4, etc.), de « l'airain poli » (*Éz.* I, 7, etc.). Sa curiosité l'a conduit à connaître en détail les pratiques des architectes chaldéens, les instruments dont ils se servaient. Comme eux il trace le plan de Jérusalem sur une *brique* (*Éz.* IV, 1), et l'on sait avec quelle dextérité il manie la *qane*, cet *hexamètre* babylonien, dans la vision du Temple. A suivre les minuties de ses descriptions architecturales, on est étonné de rencontrer parfois un goût très vif du pittoresque. Ainsi dans la fameuse parabole des deux sœurs Ohola et Oholiba, il tire un puissant effet des représentations figurées familières aux exilés. Il reproche à Ohola, symbole de

Samarie, et à Oholiba, symbole de Jérusalem, d'avoir penché vers les alliances étrangères, vers l'Égypte puis vers la Chaldée. Cet amour de l'étranger causa la ruine d'Ohola (Samarie). A son tour Oholiba (Jérusalem) s'y livre :

XXIII, 12. « Elle aima les fils d'Assour, chefs d'armée et chefs de province s'avançant superbement vêtus, cavaliers à cheval, tous jeunes et beaux. »

13. « Je vis qu'elle se souillait et que les deux (sœurs) suivaient la même voie. »

Pour renforcer l'idée, déjà si hardie, le prophète enflammé de colère, évoque les bas-reliefs en briques émaillées où sont représentés les fiers Chaldéens[1]. Il en détache les hommes de pierre et nous montre Oholiba se prostituant avec eux :

14-16. « Oholiba augmenta les excès de ses débauches. Elle vit des hommes[2] gravés sur la muraille, des images peintes en rouge de Chaldéens portant le baudrier autour des reins et sur la tête des tiares de couleur, des portraits d'officiers semblables aux Chaldéens de Babylone, et la concupiscence de ses yeux les lui fit désirer... »

La description est d'une exactitude dont on peut juger par la fameuse frise des archers du Louvre, imitée de l'art assyro-babylonien. La parabole symbolise l'attrait que dut éprouver la masse des Israélites pour une civilisation aussi brillante que celle de Babylone.

Le prophète apporte la même netteté quand il nous décrit les keroubs, ces monstres ailés postés à l'entrée des palais de Mésopotamie.

Ils ont un corps de forme humaine (v. 5), quatre ailes, deux

1) Cf. le bas-relief en briques émaillées de Nimroud, G. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, II, pl. XIV, 1. Dans les peintures de personnages le jaune, du clair au brun, est uniquement employé pour les chairs. C'est ainsi qu'il faut comprendre, au verset 15, les « images peintes en rouge ».

2) Comme le remarque Smend, *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1880, p. 159, il n'est pas question ici d'images de dieux et par suite le terme « se prostituer » ne doit pas être pris dans le sens figuré de « se vouer au culte des faux dieux ».

élevées, deux abaissées[1] (i, 11, 23), des mains d'homme sortant de dessous les ailes (i, 8; cf. x, 7). Ce sont là les caractères les plus nets, ceux qu'Ézéchiel ou les copistes n'ont point déformés[2]. Quand le prophète donne à ces êtres quatre faces, une d'homme, une de lion, une de taureau, une d'aigle (i, 10; x, 14), il nous paraît difficile de ne pas faire intervenir sa prodigieuse imagination.

On a eu tort de prendre ce dernier trait au pied de la lettre et d'en essayer une restitution : Ézéchiel connaissait pour les voir chaque jour aux portes des palais ou sur les bas-reliefs des temples, ces animaux composites à tête d'homme, de lion, de taureau ou d'aigle[3], et son goût pour le fantastique lui fit imaginer de les assembler. Bien caractéristique et du même ordre, est la décoration qu'il donne aux murailles du Temple « couvertes de keroubs et de palmes, *une palme entre deux keroubs*. Chaque keroub avait deux faces, celle d'un homme vers une palme, celle d'un lion vers l'autre palme »[4] (*Éz.* xli, 18-19).

Fr. Lenormant, dans ses *Origines de l'histoire*, a démontré et tout le monde s'accorde sur ce point[5], que le keroub est d'ori-

1) Il est difficile de voir là avec Smend, *Der Prophet Ezechiel*, p. 14, une simple glose tirée d'Isaïe, vi, 2. La différence des descriptions ne se comprendrait pas, tandis que les rapports s'expliquent par le besoin de décrire le même fait. L'expression se retrouve dans Philon de Byblos, *fragm.* 2, § 26, dont le texte est illustré par une monnaie de Byblos. Cf. Babelon, *Les Perses achéménides*, pl. xxvii, fig. 4.

2) Un détail, « leurs pieds (ou leurs jambes) étaient droits » (i, 7), est obscur. Si l'on admet qu'Ézéchiel s'inspire de figures assyro-babyloniennes, ce trait doit exprimer la raideur des jambes si caractéristique sur les bas-reliefs.

3) Cf. le bas-relief de Nimroud, au Louvre, G. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, II, fig. 8. M. Hugo Winckler, *Altorientalische Forschungen*, p. 347-9, propose une série d'habiles corrections qui ne laissent plus qu'une tête à chacun de ces animaux. C'est la conception de l'art chrétien (les tétramorphes). La légitimité de ces corrections est douteuse, car dans un passage tout à fait indépendant (xli, 18-19) Ézéchiel nous parle des keroubs à deux têtes.

4) Même en admettant d'après la brève mention de I *Rois*, vi, 29, que la décoration de l'ancien Temple ait comporté des keroubs et des palmes, il faut reconnaître que la description d'Ézéchiel est toute personnelle.

5) Excepté M. Smend, *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1880, p. 221 et s., qui dit à propos d'*Ézéchiel*, xxviii, 13-14 : « Il ne peut subsister le moindre

gine assyro-babylonienne. Cependant Lenormant semble aller trop loin quand il identifie absolument le keroub avec le taureau ailé[1]. Le taureau ailé à face humaine est sans doute le keroub le plus commun dans les palais assyriens, mais le texte d'Ézéchiel suffit à prouver qu'il y en a d'autres. Il faut nécessairement donner au mot keroub un sens plus large. Le keroub est une émanation de la divinité, ayant des fonctions d'acolyte (*Ézéch.* x, 7 ; cf. plus bas p. 13), mais un être supérieur, puisque Ézéchiel (xxviii, 14, 16) s'en sert comme épithète flatteuse à l'adresse du roi de Tyr. On peut le définir une sorte de génie ailé à face d'homme, de lion, de taureau ou d'aigle. Il est à remarquer que les quatre faces citées par Ézéchiel sont les seules qui se retrouvent dans les monuments pour ces êtres bizarres[2]. Il y a là chez le prophète, une précision qui ne peut être l'effet du hasard : il nous laisse deviner les rapports qui liaient ces animaux à la divinité[3] et que les artistes mésopotamiens cherchaient à exprimer dans leurs œuvres.

La conception d'êtres aussi factices, moitié humains, moitié animaux, devaient dans la suite devenir de plus en plus confuse à mesure que se perdaient les souvenirs de la civilisation assyro-chaldéenne. Dès l'époque juive une transformation s'opère. Dans un passage du livre d'Hénoch (xiv, 18) visiblement imité d'Ézéchiel, les keroubs ne sont plus mentionnés que comme des êtres entourant la divinité, des sortes d'anges. Leur nature semble s'être dédoublée. Dans leurs rapports étroits avec la divinité, ils sont assimilés aux anges et cela d'autant plus facilement

doute que, comme la plupart des pierres précieuses énumérées ici avec leur nom indien, la représentation des keroubs ne soit venue aux Hébreux de l'Inde ». Ce raisonnement n'aurait quelque valeur que si le mot « keroub » était, comme les noms des pierres précieuses, originaire de l'Inde ; ce qui est fort douteux.

1) Fr. Lenormant, *Origines de l'hist.*, I, p. 112, le déduit de ce que le mot *shôr* = taureau remplace une fois le mot *keroub*. Mais le verset (x, 14) sur lequel il s'appuie est douteux. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, 1886, p. 232, à la suite de Hitzig, le biffe du texte. D'ailleurs dans I *Rois*, vii, 29, les keroubs sont cités à côté des bœufs et des lions.

2) On trouve parfois dans la même tête des combinaisons de ces divers animaux.

3) Cf. Victor Bérard, *Origine des cultes arcadiens*, p. 193, 120 et suiv.

qu'Ézéchiel leur donne une forme humaine (I, 5; I, 26), forme caractéristique du *maleak*, de l'ἄγγελος. De là dérivent les Chérubins, une des neuf classes d'Anges. Leur représentation figurée n'a rien conservé de l'original. Les ailes mêmes sont directement empruntées aux génies ailés de l'art gréco-romain.

D'autre part les caractères animaux si nettement exprimés par Ézéchiel amènent à concevoir le trône de Dieu entouré par l'aigle, le lion ailé, le taureau ailé et l'homme ailé. Ce sont ces êtres que nous décrit le chapitre IV de l'*Apocalypse* de Jean. Et quoique le passage soit imité d'Ézéchiel, le terme de Chérubins ne leur est plus appliqué : il signifiait déjà autre chose. Ces êtres deviennent les tétramorphes et l'imagination chrétienne, qui leur cherchait un sens, les adopta comme symboles des quatre évangélistes.

Le procédé iconologique, chez Ézéchiel, est si constant, si visible qu'il ne faut pas s'étonner de reconnaître un souvenir du globe ailé avec figure humaine[1] quand le prophète décrit la forme sous laquelle Dieu lui apparut. On retrouvera dans tous ses détails ce globe flamboyant dont les ailes atrophiées semblent des langues de flamme et au centre duquel jaillit avec l'éclat de la brique émaillée un torse humain :

I, 26. « Et au-dessus du firmament qui était sur leur tête (la tête des keroubs), il y avait une pierre de saphir simulant un trône et sur cette forme de trône, apparaissait comme une figure d'homme placée sur lui, au-dessus.

27. « Je vis que depuis les hanches jusqu'en haut, comme

1) Cf. Lajard, *Monuments*, série I, pl. 21, et G. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, II, fig. 19. Nous sommes arrivé à cette explication d'une façon tout à fait indépendante de M. Vigouroux à qui reste le mérite d'avoir le premier bien vu le rapprochement à faire entre la vision divine d'Ézéchiel et les figures assyro-chaldéennes (F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, 6e édit., 1896, p. 227 et s.). Le point de vue de M. Vigouroux est quelque peu différent du nôtre. Il met toute son ingéniosité à défendre la tradition catholique, et il tient à affirmer que les découvertes assyriologiques n'affaiblissent en aucune manière l'inspiration d'Ézéchiel, n'enlèvent rien au caractère surnaturel et divin de ses visions (*op. cit.*, p. 242). L'apparition de Dieu sous la forme d'une idole est pour le moins étrange.

l'éclat du métal, il avait l'aspect d'un feu qui rayonnait tout autour, et depuis les hanches jusqu'en bas, je vis qu'il était semblable à un feu dont l'éclat (se répandait) autour.

28. « Semblable à l'arc qui paraît dans la nuée au jour de pluie, ainsi était l'aspect de la lumière tout autour... »

Il faut surtout remarquer l'insistance du texte à délimiter la figure humaine à la hauteur des hanches. Ézéchiel y revient :

VIII, 2. « Je vis une forme semblable à un homme[1] : depuis ce qui paraissait ses reins jusqu'en bas, c'était du feu ; depuis ses reins jusqu'en haut c'était comme une éclatatante lumière, l'éclat du métal brillant. »

C'est ce qu'Ézéchiel appelle « Kebôd-Yahwé », la gloire de Yahwé. Le symbole divin qui a dû inspirer le prophète, le disque ailé avec figure humaine, très répandu en Assyrie et en Chaldée, fut utilisé aussi par les Perses après la conquête : donc à l'époque d'Ézéchiel, il devait être dans toute sa vogue.

Sur les monuments on le voit souvent, comme dans Ézéchiel, au-dessus des keroubs. L'anthropomorphisme du Kebôd-Yahwé est très net : la main du Kebôd-Yahwé saisit Ézéchiel par les cheveux et le transporte à Jérusalem (VIII, 3), « la Gloire du Dieu d'Israël s'éleva de dessus les keroubs sur lesquels elle était, vers le seuil du Temple et appela l'homme... » (IX, 3 ; cf. X, 4, 18).

Ce rapprochement en amène un autre. Ce texte a suscité la représentation de Dieu[2], telle que l'a immortalisée Michel-Ange :

1) Le texte porte « un feu ». La correction, très simple d'ailleurs, s'impose par comparaison avec la version des Septante et le texte de la première vision (I, 26).

2) De la même manière s'introduisit dans l'art chrétien un autre symbole divin « la main de Dieu ». Les artistes chrétiens ont été inspirés par le texte biblique : l'emploi exclusif qui en est fait pour représenter Dieu le Père, désigne comme source, l'Ancien Testament. Pour préciser le sens de la main de Dieu, il était tout naturel de lui adjoindre le nimbe avec ou sans croix, comme on faisait pour les personnes divines elles-mêmes. C'est du moins ainsi que nous comprenons la *main de Dieu* munie du nimbe crucifère, figurée sur une miniature du XII[e] siècle (Didron, *Histoire de Dieu*, fig. 20), que M. Gaidoz (*Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, p. 64) rapproche des rouelles gauloises au travers desquelles passe une main, tandis que M. Goblet d'Alviella (*La migration des symboles*, p. 34) la croit directement empruntée à un obélisque assyrien.

un corps d'homme perdu dans les nuages à partir de la ceinture. Ézéchiel a donc été, au point de vue de la figuration, l'intermédiaire entre les maîtres de la Renaissance et les vieux artistes de Mésopotamie.

L'opinion traditionnelle, qui voit dans la vision d'Ézéchiel le trône de Dieu traîné par les keroubs, n'est pas admissible[1].

Fr. Lenormant avait bien senti qu'il fallait rechercher l'explication dans les monuments assyriens. Quoique M. Fr. Delitzsch ait souscrit à ses conclusions, nous n'avons pas cru pouvoir les admettre[2].

L'apparition divine d'Ézéchiel tranche sur les vieux préjugés

1) Cf. R. Smend, *Der Prophet Ezechiel*. Cette opinion est basée sur I *Chroniques*, XXVIII, 18 et *Daniel*, VII, 9. Voici le verset des *Chroniques* : « Il donna du plus pur or pour faire l'autel des parfums et ces keroubs qui formaient la ressemblance d'un char et qui étendant leurs ailes couvraient l'arche de Yahwé. » Nous ne pensons pas qu'en présence de la description si complète d'Ézéchiel, le livre des *Chroniques*, d'une rédaction si douteuse, puisse faire autorité. Dans Ézéchiel il n'est question ni de char, ni de l'arche. Reuss, qui accepte le terme de char, reconnaît à deux reprises ce qu'il a d'arbitraire (Reuss, *Les Prophètes*, II, p. 14, n. 4 et p. 15, n. 6). Le passage des *Chroniques* est tout au plus le point de départ d'une fausse interprétation. Quant au rapprochement avec *Daniel*, VII, 9, il est très utile pour montrer qu'Ézéchiel a eu vue tout autre chose. L'hypothèse traditionnelle n'est, au fond, qu'une interprétation rationaliste désespérée. L'essai de reconstitution qu'a tenté M. Smend (*op. cit.*, fig. 1) suffirait à la juger. Celui de M. Dav. Heinrich Müller (*Ezechiel-Studien*, 1895, p. 13) pour être d'une solution plus élégante n'est qu'un jeu graphique dont il dit judicieusement lui-même (*op. cit.*, p. 15) : « Il ne s'agit pas ici de critiquer et de résoudre un problème technique, mais de comprendre une image fantaisiste ».

2) Fr. Lenormant, *Orig. de l'hist.*, I, p. 119-122 ; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, p. 150 f. Lenormant retrouve toute la vision d'Ézéchiel dans un cylindre assez confus, reproduit par H. G. Tomkins, *Studies on the times of Abraham*, pl. III, K. Sur ce cylindre quelques ondulations figurent de l'eau : il y reconnaît le Kebar qui ne fait d'ailleurs pas partie de la vision. Sur ces ondes « flotte un vaisseau merveilleux et vivant, qui se termine à la poupe et à la proue par un buste humain saillant jusqu'à mi-corps » (Lenormant, *op. cit.*, p. 120). Ce *vaisseau merveilleux et vivant* est en réalité un bateau comme un autre, dans lequel sont assis deux hommes, un à chaque extrémité. Cf. une disposition identique dans Layard, *Mon. of Nineveh*, 2e série, pl. 12, 2. « Sur ce vaisseau on voit deux keroubs ou taureaux ailés, adossés, vus de profil, qui retournent leur face humaine vers le spectateur. » La face humaine et les ailes sont douteuses sur la reproduction du cylindre. Lenormant est entraîné par

bibliques. Tandis qu'au souffle dans lequel passe Dieu, Élie se voile la face, que Moïse, sur le Horeb, se cache le visage car il redoutait de voir Dieu, qu'à chaque instant la Bible nous montre l'homme craignant de mourir s'il aperçoit Dieu — idée d'où procède le châtiment de la femme de Lot — Ézéchiel ne trahit pas un instant une semblable préoccupation. S'il se jette la face contre terre, c'est en signe d'adoration; non seulement il ne montre aucune frayeur, mais il décrit longuement et à plusieurs reprises la forme divine. Nous n'avons pas à insister sur ce très curieux phénomène, sur cette transformation de la conception divine qui, déjà sensible chez Isaïe (chap. vi), devait fatalement, dans la suite, prendre une prodigieuse importance. Il nous suffira de remarquer que la crainte de mourir à la vue de l'Être suprême semble sortir du plus vieux fonds des superstitions hébraïques; elle est comme la caractéristique de la légende élaborée par l'imagination populaire. Les *auteurs* bibliques, au contraire, y répugnent.

Ézéchiel a encore utilisé une variante de l'emblème du dieu Shamash : le disque radié tenu en laisse par des génies. Le relief bien connu publié par Rassam[1], représentant l'hommage au dieu Soleil, peut éclaircir les passages assez obscurs où il est question des fonctions des keroubs. Certains disques solaires sont munis de bandelettes[2] dont l'usage est précisé par un bas-relief assyrien où deux acolytes tiennent chacun une bandelette

son identification *kerub* = *taureau ailé*, qui ne répond pas à la vision d'Ézéchiel, cf. plus haut. « Ces deux keroubs, continue Lenormant, supposent nécessairement l'existence de deux autres, qu'ils cachent, pour porter l'autre côté du pavois qu'ils soutiennent sur leurs épaules. » Quoi qu'on pense de cette supposition, il paraîtra peu admissible qu'Ézéchiel ait poussé le sens archéologique jusqu'à voir quatre keroubs là où le dessin n'en montrait que deux. « Sur ce pavois est un trône où est assis un dieu barbu, vêtu d'une longue robe, coiffé de la tiare droite ou cidaris, tenant, à la main, un court sceptre et un large anneau, etc... ». Tout cela n'a aucun rapport avec la vision divine d'Ézéchiel.

1) Rassam, *Proceedings de la Société d'archéol. biblique*, t. VII, pl. 164-5 ; G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, t. II, fig. 71. Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 657.

2) Layard, *Mon. of Nineveh*, pl. VI.

et guident le disque solaire[1]. Les deux êtres vus à mi-corps dans le relief de Rassam jouent le même rôle et une telle image a pu inspirer à Ézéchiel les « roues » qu'il place près des keroubs. Ces roues indépendantes du Kebôd-Yahwé — ce qui suffirait à écarter toute idée de char — sont au contraire intimement liées aux keroubs, marchant avec eux, s'arrêtant quand ils s'arrêtent, s'élevant quand ils s'élèvent (*Éz.* I, 19-21 et X, 16-17)[2]. La valeur symbolique est certaine : « l'Esprit des keroubs était dans les roues » (*Éz.*, I, 20.21). Le rapprochement est plus complet encore. Dans le relief de Rassam, le disque radié repose sur un autel. Cet autel existe dans la vision d'Ézéchiel : Dieu

1) Lajard, *loc. cit.*, pl. 59 A.

2) Le passage très important I, 19-21, présente quelques difficultés. Smend dans son commentaire (*Der Prophet Ezechiel*, p. 13) change en tête du v. 20 על en אל et efface les mots שמה הרוח ללכת qui manquent au texte des LXX et ne sont qu'une répétition due à une erreur de copiste. En réalité le texte a été mis à mal par les glossateurs. Si l'on écrit l'un sous l'autre les trois versets en question, en faisant se recouvrir les parties communes, il apparaîtra très nettement que ces trois versets cachent un seul verset original. En regard des mots ינשאו האופנים du v. 19 qui devaient terminer la ligne, quelqu'un avait écrit dans la marge la glose : על אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו d'après I, 12 qui porte : אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו. L'emprunt est textuel, la glose est trahie par le changement de אל en על entraîné par מעל הארץ qu'on voulait commenter. Il y avait bien שמה הרוח en conformité avec I, 12, puisque le copiste a répété les mots sous cette forme. En faisant passer la glose dans le texte, il a continué à transcrire le texte en reprenant : והאופנים ינשאו לע. Dès lors le verset original se reconstitue facilement avec 19-20 :

ובלכת החיות ילכו האופנים אצלם
ובהנשא החיות מעל הארץ ינשאו האופנים לעמתם
כי רוח החיה באופנים

Le verset 21 est une déformation abrégée assez ancienne du verset primitif. La présence de ובעמדם יעמדו semble indiquer qu'il faut restituer dans le verset primitif, entre la première et la deuxième ligne, quelque chose comme :

ובעמד החיות על הארץ יעמדו האופנים אצלם

Toutes ces conjectures sont fortement appuyées par une variante de ce verset primitif qu'on retrouve dans X, 16-17, deux versets qui en réalité n'en forment qu'un.

ordonne de prendre le feu « entre les roues, sous les keroubs » (x, 2) et de le répandre sur Jérusalem pour la purifier[1].

Les éléments des visions du prophète de l'exil sont en résumé très simples : le Kebôd-Yahwé, les keroubs et les roues ou disques radiés entre lesquels est le feu de l'autel. La conception en est manifestement empruntée aux monuments assyro-chaldéens.

Par analogie il n'est pas difficile de saisir pourquoi la vision du Temple de Jérusalem atteint une si grande précision — telle, qu'elle a permis des restitutions complètes avec plan, coupes et élévations[2]. Quand le prophète décrit les salles nombreuses, les vastes dépendances symétriquement placées, il oublie l'espace restreint dont on dispose à Jérusalem. Les mesures énumérées sont un argument illusoire. On y a vu le relevé d'un plan coté ou de listes de mesures emportés par les prêtres, lors de la destruction du Temple et soigneusement conservés comme élément de la reconstruction future[3]. Or les mesures sont évaluées au moyen d'une unité, la *coudée* « d'une coudée et une palme » (*Éz.* XLIII, 13), et d'un instrument de mesure, la *qane* « de six coudées d'une coudée et une palme » (*Éz.* XL, 5), tous deux inconnus aux Hébreux avant l'exil et empruntés par eux aux Babyloniens. Quand, bien après Ézéchiel, les *Chroniques* prétendent indiquer les dimensions du Temple de Salomon, elles ont bien soin de spécifier que les longueurs données sont *suivant l'ancienne mesure*[4] (II *Chr.* III, 3). La vision d'Ézéchiel n'a d'autre base

1) L'autel dans la vision d'Ézéchiel est généralement omis. Il résulte de x, 2, 6, 7, et aussi de I, 13 qu'on doit corriger d'après les Septante. Cf. R. Smend, op. cit., p. 10. Dans l'hypothèse du char traîné par les keroubs, on ne nous dit pas ce qu'on fait de l'autel « entre les roues ».

2) J. Darmesteter, *Journal asiatique*, 1890, II, p. 94-95, observait : « les deux temples réels de Sion, celui de Salomon et celui d'Hérode, se sont dérobés jusqu'à présent, surtout le premier, à tout essai de reconstitution archéologique, celui d'Ézéchiel qui n'a jamais existé s'y prête admirablement. »

3) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, IV, p. 233. Dav. Hen. Müller, *Ezechiel-Studien*, p. 5.

4) Smend, *l. c.*, p. 319, a bien senti la difficulté, mais il ne s'y arrête pas : elle est cependant capitale. Les travaux d'Oppert (*L'étalon des mesures assyriennes*, Paris, 1875) et de Lepsius (*Die Längenmasse der Alten*, Berlin, 1884)

que la connaissance des monuments qui l'entourent et ses souvenirs touchant les principaux objets du culte. Prendre Ézéchiel pour guide dans une reconstitution, c'est reconstituer un monument babylonien.

Nul prophète ne nous donne autant de renseignements sur les peuples étrangers, leur commerce, leur religion. Nous rappellerons à ce sujet la vision dans laquelle il est transporté à Jérusalem. Toutes les abominations s'y commettent. Israël se prosterne devant toute sorte d'idoles, devant des figures de reptiles et d'animaux. Les femmes, assises sur le seuil du Temple, pleurent la mort de Tammouz. Les cultes étrangers envahissent la ville. Le Temple est souillé par les adorateurs du Soleil et les adeptes des religions perses. Il note la façon dont ceux-ci approchent un rameau de leurs narines dans un geste consacré (*Éz.* VIII, 10-17).

Il ne faut pas prendre cette description pour une peinture exacte de ce qui se passait alors à Jérusalem. Le prophète ne parle que des cultes les plus en faveur dans le pays qu'il habite et il semble surtout préoccupé d'en détourner ses compagnons d'exil.

Le châtiment ne se fera pas attendre. Dieu a prononcé l'arrêt de mort contre tous ceux qui se sont éloignés de lui et charge d'exécuter la sentence six exterminateurs munis d'instruments de mort. Cependant un septième messager doit les précéder et marquer d'un *taw* le front des justes qui seront épargnés (*Éz.* IX, 1-6). On en a conclu que le *taw* « était réputé un signe de vie et de salut »[1]. Cette interprétation est rien moins que sûre. Tous les

permettent de poser que les Hébreux reçurent d'abord de l'Égypte leurs mesures de longueur : coudée (*ammâ*), demi-coudée (*zeret*), palme (*tefah*) et doigt (*ezba'*). Lepsius trouve même à ces noms une origine égyptienne. Le texte d'Ézéchiel et celui des *Chroniques* établissent qu'après l'exil, le système babylonien prévalut ; la [illegible], fait partie du système sexagésimal babylonien. C'était, comme en témoigne Ézéchiel, l'instrument de mesure employé par les architectes et les arpenteurs pour l'évaluation des longueurs.

1) Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*, p. 21-22. Cette valeur symbolique de la dernière lettre de l'alphabet hébreu s'expliquerait « par sa ressemblance avec la *clef de vie* ou croix ansée de l'*Égypte* » (*Ibid.*, p. 234). La Bible

massacres sont précédés de l'opération qui permettra aux exécuteurs de distinguer entre les victimes et ceux qu'on doit épargner. Le détail transmis par Ézéchiel a dû être pris sur le vif.

Tous ces faits contredisent l'opinion développée par Renan suivant laquelle Israël n'aurait rien emprunté à ses vainqueurs durant la captivité et qu' « au contraire s'enfonçant avec une sorte de frénésie dans ses idées propres, il ne voulut plus entendre parler que de son passé, ne voulut plus rêver que de son avenir[1] ». S'il en avait été ainsi, on ne comprendrait pas les amertumes du prophète et ses colères contre les fils d'Israël, ce peuple rebelle (xii, 9) au front hautain et au cœur endurci (iii, 7) qui se mêla aux Babyloniens au point que sa langue fut tout imprégnée d'araméen. L'influence de la civilisation chaldéenne a été considérable : elle a pénétré l'œuvre d'Ézéchiel.

Les visions d'Ézéchiel sont, à un point de vue plus général, un document de premier ordre. Elles fournissent un exemple typique de ce qu'on peut appeler le mécanisme des visions.

Il suffit en effet de lire la description d'une apparition quelconque pour se convaincre que *dans toute vision se retrouvent les éléments de l'image précédemment vue*. Aujourd'hui encore, quand la Vierge apparaît, c'est toujours avec les longs voiles et l'auréole des images de sainteté.

Dans leurs moindres traits les visions d'Ézéchiel sont des réminiscences de choses vues pendant l'exil. Elles ne suppléent pas à des descriptions exactes, mais on y peut trouver de précieux renseignements. Cette recherche du document archéologique dans les visions pourrait s'étendre et elle serait certainement féconde si la littérature visionnaire et apocalyptique n'était pas le moins original des genres littéraires, c'est-à-dire si elle n'abu-

ne fournit aucun appui à cette hypothèse. La seule fois où le mot revient (*Job*, xxxi, 35) il a le sens de *signature*. Quant au verbe dénominatif (*piel* ou *hiphil*) qui a été formé du nom de la lettre *tau*, il signifie simplement « faire une marque ». Les Septante ont bien compris ainsi, car ils traduisent *tau* par σημεῖον.

1) Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. III, p. 380.

sait pas de la fâcheuse tendance à s'emparer d'un thème et à l'imiter étroitement[1].

René Dussaud.

1) La partie la plus originale du travail de M. D. H. Müller, *Ezechiel-Studien*, Berlin, 1895, que nous avons déjà eu l'occasion de citer, est celle où il veut montrer qu'Ézéchiel a été influencé par la littérature assyro-babylonienne. Mais l'unique rapprochement qu'il relève (p. 56-57) est peu concluant et en tout cas ne suffit pas. Chose curieuse, Jérémie se prête mieux aux comparaisons avec les textes cunéiformes. Mais Jérémie avait-il besoin de recourir à ces textes pour menacer Jérusalem de l'épée, de la famine et de la peste? Puisqu'on trouve, dit M. D. H. Müller, *op. cit.*, p. 62, des traces de littérature assyro-babylonienne dans les écrits bibliques, on ne doit pas tenir pour hasardé d'en rencontrer dans Ézéchiel qui a vécu en Babylonie.

DE L'ASCÉTISME

AUX PREMIERS TEMPS DE L'ISLAM

D'après certaines données historiques il y eut dans quelques cercles de la première communauté mohamétane une tendance aux pratiques de la pénitence et aux mortifications, inspirées bien plutôt par l'exemple des moines ou anachorètes chrétiens que par l'enseignement du Prophète. Celui-ci, en effet, était hostile à toute espèce d'abstinences monastiques et de mortifications (*rahbânijja*)[1].

On ne saurait considérer ces récits comme inventés de toutes pièces. La preuve en est qu'il s'y ajoute régulièrement une condamnation formelle ou un reproche de la part de Mohammed. Plus tard, au contraire, quand l'ascétisme, avec les Çoufis et les Derviches, devint un élément normal de l'Islam, on a fréquemment éprouvé le besoin de concilier, par l'invention de fausses traditions, le monachisme mohamétan avec la doctrine originelle qui lui était nettement défavorable. Le rôle du Ḥadith dans cette légitimation artificielle est bien caractérisé dans la sentence colportée par un certain Sulejmân b. 'Isâ al-Sandjari. Cet inventeur de Ḥadith, dont nous ne pouvons préciser l'époque, propageait le dire suivant rattaché au Prophète (marfû'an) par une « catena » régulière : « Quand trois cent quatre-vingts ans auront passé sur ma communauté, le célibat et la vie anachorétique sur les sommets des montagnes seront permis[2]. » Une autre version de la même tradition, citée à l'appui du célibat par Abû Ṭâlib al-Mekki

1) Cf. *Revue*, t. XVIII, p. 192-196.
2) Al-Dahabî, *Mîzân al-i'tidâl*, I, p. 377.

(mort en 996 = an 386 de l'hég.) dans son système de l'ascétisme connu sous le nom de *Nourriture du cœur*, donne l'an 200 comme le terme à partir duquel l'état de célibataire sera agréé par Dieu[1]. Cette fausse sentence traditionnelle était donc déjà depuis longtemps admise dans les cercles ascétiques au IVe siècle de l'hégire. Elle n'avait évidemment pas d'autre but que de fournir une base légale à l'ascétisme et au çoufisme qui entre temps avaient pris pied dans l'Islam, contrairement aux anciennes sentences du Prophète. Cette grossière supercherie n'a pas fait fortune assurément, mais elle nous fournit un exemple de plus à l'appui du phénomène que nous avons déjà si souvent signalé, savoir que les tendances ou les mouvements qui ont pris naissance au cours de l'évolution de l'Islam ont toujours cherché leur consécration en s'efforçant de se rattacher, soit par des paroles formelles du Prophète, soit par des allusions ou des paroles voilées, à l'enseignement même de Mohammed.

∴

Nous allons étudier maintenant quelques-unes des pratiques pénitentielles qui nous sont rapportées des premiers temps de l'Islam[2], avant que l'ascétisme s'y fût introduit comme élément intégrant.

Un certain *Bahlûl b. Du'ejb* est poussé par la conscience de ses péchés dans la montagne près de Médine : il y vit loin de toute société humaine, se couvre de vêtements de poil[3], s'atta-

1) *Kût al-kulûb* (Le Caire, 1310), II, p. 239.

2) Cfr. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, p. 52 et suiv.

3) *Mish*. Ces vêtements (ordinairement au pluriel *musûḥ*) caractérisent les ermites chrétiens (*ruhbân*); cf. Georg Hoffmann, dans *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXII, p. 760. Il y a aussi des femmes ermites qui portent de semblables vêtements, jallasna al-musûḥ (Hansâ, *Dîwân*, éd. de Tunis, p. 35, 7 = Ibn Hischâm, 1028, 7, écrit dans le même texte al-mukaṭṭaʿât). Djerîr (Ibn Hischâm, p. 395, 4) appelle l'ermite : *dû-l-mishejni fî-l-ṣûṣ*, = l'homme aux deux vêtements de poil dans la cellule. On peut rapprocher de ce duel le serment « par les deux vêtements du moine syrien » (ḥilafna bi-thaubej rahibi-l-Schâm) dans un poème d'Aʿschâ, apud Al-Mâwardî, éd. Enger, p. 277, 12. Une formule énigmatique de serment « *par les deux vêtements de Walîd*, le vieux et le neuf » (*Ibn Rosteh*, éd. de Goeje, p. 191, 12)

che les mains sur le dos avec des liens de fer et s'écrie sans cesse : « Mon Dieu et mon Seigneur! voici Bahlûl, lié et enchaîné, confessant ses péchés[1] ».

Abû Lubâba, qui avait fait tout ce qu'il fallait, au cours de sa mission chez les Banû Kurejza, pour mériter le reproche de duplicité, est tourmenté par le remords et s'impose la pénitence d'attacher son corps à une colonne de la mosquée et de demeurer en cette position jusqu'à ce que Dieu lui témoigne par des signes visibles qu'il est revenu auprès de lui (c'est-à-dire lui a pardonné)[2]. D'après les commentateurs mohamétans de *Sur.* IX, v. 103, une tradition rapporte qu'à l'époque de Mohammed certaines personnes s'infligèrent la même pénitence pour s'être soustraites par un prétexte quelconque au devoir de prendre part au combat.

Ce genre de pénitence se présente sous diverses formes dans l'antiquité islamique. Ainsi deux êtres se font attacher l'un à l'autre. Il est dit du nouveau converti *Bischr b. Abî Khalîfa* que Mohammed le rencontra attaché à son fils. Il avait fait vœu d'accomplir les cérémonies du pèlerinage en étant lié à une autre personne (maḳrûnan), s'il rentrait en possession de ses biens et de ses enfants enlevés par l'armée de Mohammed. Sa conversion eut pour effet de les lui faire restituer et Bischr accomplit son vœu. Mais Mohammed, qui réprouvait toute espèce de mortification, coupa les liens qui les unissaient. « Faites le pèlerinage sans ces liens; car cela vient de Satan[3]. » Telle est l'expression employée par le Prophète dans d'autres circonstances encore pour repousser l'abstinence ascétique contraire à sa doctrine. Nous la retrouvons, par exemple, dans une de ces exhor-

attend encore son explication. Comparez encore *Iḳḍ*, II, p. 101, 8 : le chercheur d'oracles emprunte *deux* vêtements au prêtre de l'idole. La mention constante de *deux* vêtements dans ces divers exemples ne semble pas être du même ordre que la tournure expliquée par M. Wellhausen, *Heidenthum*, 1re éd., p. 117.

1) *Usd al-ghâba*, I, p. 211, 3 et suiv.

2) Ibn Hischâm, p. 686, en bas. Al-Zurḳânî, sur le *Muwaṭṭa'*, II, p. 342, a réuni diverses traditions à ce sujet.

3) *Usd al-ghâba*, I, p. 185.

tations dirigée contre les célibataires. Il s'adresse en ces termes à 'Akkâf b. Wadâ'a al-Hilâlî[1] qui avait fait choix de vivre dans le célibat quoiqu'il fût dans une bonne situation matérielle : « tu fais donc partie des *adhérents* (litt. : *frères*) *de Satan* (min ikhwân al-schajâṭîn)? Ou bien tu veux être un moine chrétien (min ruhbân al-naçârâ) : alors joins-toi ouvertement à eux; ou bien tu es des nôtres; alors tu dois faire ce que nous faisons. Or notre Sunna, c'est le mariage. Les pires parmi vous sont les célibataires et les plus misérables parmi vos morts[2], ce sont les célibataires[3] ».

La même pratique de pénitence se retrouve dans la biographie du poète *Al-Farazdaḳ* (mort vers 728), qui n'avait d'ailleurs rien de spécialement religieux. Dans un accès de pénitence ce poète fait vœu de s'attacher les pieds et de ne pas se délier avant qu'il ait appris par cœur le Koran tout entier[4]. L'intérêt de cette anecdote augmente, si on la rapproche du renseignement rapporté par le célèbre voyageur du milieu du xive siècle, *Ibn Baṭûṭa* qui a rencontré la pratique, appliquée par Farazdaḳ en guise de pénitence, usitée comme peine disciplinaire pédagogique par les nègres musulmans du haut Nil. « Ils ont — raconte-t-il de ces pieux nègres — un grand zèle pour apprendre le sublime Coran. Dans le cas où leurs enfants font preuve de négligence à cet égard, ils leur mettent des entraves aux pieds et ne les leur ôtent pas qu'ils ne le sachent réciter de mémoire. Le jour de la fête, étant entré chez le kâdhi et ayant vu ses enfants enchaînés, je lui dis : Est-ce que tu ne les mettras pas en liberté? Il répondit : Je ne le ferai que lorsqu'ils sauront par cœur le Coran[5]. »

1) Ibn al-Djauzî (ms. de Leyde, Warner, n° 1772, fol. 154 b) qui raconte la même histoire, appelle 'Akkâf le fils de Bischr.

2) *Arâḏil mautâkum*. Le sens est, qu'au moment de la résurrection ceux-là seront le moins estimés qui seront morts en l'état de célibat.

3) *Usd al-ghâba*, IV, p. 3. Chez Ibn al-Djauzî (*loc. cit.*) la réprimande de Mohammed se termine par ces mots : « Voulez-vous donc vous livrer à Satan? »

4) Voir mon introduction au *Dîwân de Ḥuṭej'a*, dans *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesells.*, t. XLVI, p. 22, note 1.

5) *Voyages d'Ibn-Batoutah*, éd. de Defremery et Sanguinetti, IV, p. 422.

Un des exemples précités nous porte déjà à supposer que l'époque du pèlerinage était pour les piétistes portés à l'ascétisme et pour les gens avides de pénitence, la période la mieux appropriée à la satisfaction de leurs besoins ascétiques. Dès avant l'Islam il semble qu'une des formes de vœu les plus répandues était l'engagement d'entreprendre *à pied* (mâschijan) le pèlerinage de La Mecque en partant de quelque localité éloignée. De semblables vœux devinrent encore plus fréquents dans l'Islam et les prescriptions légales relatives à leur accomplissement suscitèrent une véritable casuistique[1]. Le vœu d'accomplir le pèlerinage *à pied et déchaussé* plusieurs années de suite[2] figure à côté des vœux tendant au divorce ou à la libération d'esclaves, comme pénitence pour la rupture de promesses qui avaient été sanctionnées par un serment. Un tel vœu passe pour plus irrévocable et plus obligatoire que d'autres du même genre[3].

La tradition mohamétane connaît aussi des personnes qui, dans leur marche autour de la Ka'ba, se font conduire comme des chameaux au moyen d'anneaux passés dans le nez. Pour fixer de pareils anneaux avec leur licol, il fallait au préalable se mutiler le nez. Le Prophète coupa de ses propres mains ce licol de chameau en disant : « Dieu n'a pas besoin que l'on se mutile ainsi par amour pour lui[4]. » Et nous trouvons dans certains récits qui se rapportent au règne du khalife omëjjade 'Abdalmalik (684-705) la preuve que ce genre de mutilation se pratiquait réellement. Un chef arabe non civilisé, après avoir renoncé à sa vie sauvage, s'impose avec les compagnons de ses méfaits antérieurs la pénitence de prendre part aux pèlerinages sacrés sous des vêtements de laine (costume de pénitent) et avec des anneaux

1) *Muwaṭṭa'*, II, p. 333-337. On rencontre aussi cette forme du vœu : faire le tour de la Ka'ba à quatre pattes : *Usd al-ghâba*, V, p. 537 *inf.*

2) Al-Ja'ḳûbî, *Historiae*, éd. Houtsma, II, p. 305, 13; 309, 14. — *Aghânî*, X, p. 141, 10.

3) Al-Ṭabarî, III, p. 603.

4) Al-Bukhârî, *Kitâb al-ajmân*, n° 29. — Le Prophète adresse la même parole à un vieillard qui, par suite d'un vœu, entreprend le pèlerinage de La Mecque à pied en se faisant conduire ainsi par ses deux fils (Al-Tirmidî, I, p. 290).

de chameau dans le nez[1]. C'est dans cet accoutrement qu'ils font le tour de la maison sacrée.

*
* *

Parmi les pratiques pénitentielles de ce temps il en est une autre qui attire notre attention : *le vœu du silence*. Il nous paraît très probable que cette abstention ascétique de l'usage de la parole est d'origine chrétienne comme d'autres pratiques de *rahbânijja*[2]. Mohammed lui-même semble déjà l'avoir reconnu. C'est ce qui paraît résulter du fait que, dans son récit de la naissance de Jésus, il fait prêter par Marie un vœu de ce genre, en sorte qu'elle ne peut plus répondre elle-même aux questions qu'on lui pose sur l'enfant nouveau-né. Elle se borne à faire des gestes en montrant l'enfant et c'est celui-ci qui parle aux hommes[3]. Les préceptes religieux en faveur de cette abstention ascétique de la parole[4] sont de préférence rapportés à Jésus, non sans qu'il y ait là quelque chose d'intentionnel. « On dit à Jésus : Montre-nous un moyen de parvenir sûrement au paradis. Et il répondit : Abstenez-vous de parler durant toute votre vie (lâ tanṭiḳû abadan) ». Jésus dit encore à ses disciples : « L'adoration de Dieu (al-'ibâdat) comprend dix parties; il y en a neuf que l'on obtient par le silence (al-çamt), une qui vient de la retraite loin des hommes (al-firâr min al-nâs)[5].

Voici maintenant quelques exemples de cette pratique empruntés aux temps les plus anciens de l'Islam. A l'époque de Mohammed un homme nommé *Abû Isrâ'îl* est cité comme représentant de la tendance ascétique. L'étrangeté de cette tradition

1) *Aghânî*, XI, p. 61. — Cf. Nöldeke, dans *Z-tschr. d. deutschen morgenl. Ges.*, XLVIII, p. 46, à propos du mot *Çûfî*.

2) Voir les témoignages relatifs à cette pratique ascétique dans le monachisme chrétien chez Lecky, *History of European Morals*, II, p. 123.

3) *Korân*, sour., xix, v. 27-30.

4) Il faut, bien entendu, distinguer de ces préceptes les maximes recueillies à un point de vue tout littéraire, provenant souvent d'influences perses, que l'on trouve en si grande quantité dans la littérature de l'*Adab*, ainsi que d'autres gnomes et proverbes de même ordre, p. ex. *Les gnomes de Sîdi Abd er-Rahman el-Medjedoub* du comte H. de Castries (Paris, 1896), p. 57 à 60.

5) Chez Al-Ghazâlî, *Iḥjâ' 'ulûm al-dîn*, III, p. 108 (à la fin).

et les données contradictoires au sujet du nom véritable de cet individu nous font supposer qu'Abû Isrâ'îl est plutôt le type de l'ascète que le nom d'une personnalité proprement dite. Quoi qu'il en soit, il nous est dit qu'un jour Mohammed, parlant à ses fidèles, aperçut un homme qui ne se tenait pas avec les autres à l'ombre, mais qui s'exposait debout aux rayons brûlants du soleil. Comme il demandait quel était ce personnage original, il lui fut répondu que c'était Abû Isrâ'îl, lequel avait fait vœu de jeûner continuellement, de demeurer toujours debout, sans s'asseoir, de s'exposer au rayons du soleil et de *ne jamais parler*. Et les documents traditionnels ne manquent pas d'ajouter chaque fois à ce récit les mêmes paroles de réprobation que Mohammed adresse en pareil cas à ceux de ses fidèles qui accomplissent des vœux de nature ascétique[1].

Quand Anas b. Mâlik demande au Prophète s'il est bien qu'il jeûne les vendredis[2] et qu'il *s'abstienne de parler* (walâ ukallim aḥadan), celui-ci répond : « Tu ne jeûneras pas le vendredi, à moins que ce jour ne tombe dans une période continue de jours de jeûne successifs[3]. Quant à l'abstention de la parole, il vaut mieux que tu exhortes les hommes à la pratique des vertus et au rejet des actions condamnables que de t'abstenir de leur parler[4]. »

Al-Bukhârî raconte, dans un passage où il a groupé les traditions relatives aux survivances d'usages remontant au paganisme arabe, que le khalife Abû Bekr entendit parler d'une femme de la tribu d'Aḥmas, nommée *Zejnab*, qui, durant son séjour à La Mecque, observa un silence ininterrompu et ne fit

1) *Muwaṭṭa'*, II, p. 337; Al-Bukhârî, *Kitâb al-aymân*, n° 29; *Sunan Abû Dâwûd*, II, p. 195; Al-Dârimî, p. 39; Al-Nawawî, éd. Wüstenfeld, p. 656.

2) Dans les anciens temps de l'Islam nous trouvons aussi parfois l'abstinence de toute chair comme une *forme de l'ascétisme*. Il y en a un exemple très intéressant chez *Ṭabarî*, I, p. 2924, 9. Un compagnon du Prophète porte le surnom de *Abî l-laḥm* (celui qui repousse la viande) : *Usd al-ghâba*, V, p. 296.

3) Voir les matériaux relatifs à cette question dans Revue des *Études juives*, XXVIII, p. 83.

4) Al-Râghib al-Iṣfahânî, *Muḥâḍarât al-udabâ'* (Le Caire, 1287), II, p. 296 en bas.

entendre aucune parole. Elle avait fait vœu de conserver le silence pendant le pèlerinage (hadjdjat muçmitatan). Abû Bekr condamna cette abstinence comme étant une pratique païenne (min 'amal al-djâhilijja)[1]. Al-Khaṭṭâbî (mort 998) rapporte aussi que les Arabes païens pendant l'*i'tikâf*[2] s'imposaient l'abstention de toute parole pendant vingt-quatre heures[3] ; mais on ne saurait accorder grande créance à ce renseignement.

Des exemples que nous venons de citer il ressort clairement que parmi les abstinences ascétiques et les mortifications pratiquées par des personnes pieuses aux débuts de l'Islam, figurait aussi l'abstention de la parole et que le rite du pèlerinage était le moment d'élection pour cette pratique. Ce rite, d'ailleurs, fut dès l'origine associé à divers genres d'abstinences[4]. Même à une époque plus tardive le vœu du silence à observer au cours du pèlerinage n'a pas disparu complètement. Ibn Baṭûṭa nomme parmi les hommes marquants qu'il a vus pendant son voyage à La Mecque un certain Abû Bekr al-Schîrâzî, qui avait reçu le surnom de *Al-Çamit* parce qu'étant venu dans la ville sainte en qualité de pieux pèlerin, il y était resté de nombreuses années sans jamais parler à personne[5]. Nous avons ici un tardif imitateur de la Zejnab de la tribu des Aḥmas.

Même en dehors des groupes ascétiques la taciturnité est souvent célébrée dans les biographies des hommes pieux comme une vertu excellente. On y trouve souvent l'épithète : *kathîr al-çamt* (de beaucoup de silence). Le pieux théologien Rabî' b. Khuthejm, contemporain du khalife Mu'âwija I et estimé le « plus grand serviteur de Dieu de son temps »[6], est loué de n'avoir prononcé aucune parole mondaine (kalâm al-dunjâ) pendant vingt ans et

1) *Kitâb manâkib al-ançâr*, nº 20 (éd. Krehl, III, p. 17).
2) Kremer, *Herrschende Ideen des Islam*, p. 55.
3) Cité par Al-Nawawî, *Kitâb al-adhkâr* (Le Caire, 1312), p. 180 haut.
4) Voir la théorie de Robertson Smith sur le caractère religieux de telles pratiques associées aux rites de pèlerinage, dans les *Lectures on the religion of the Semites*, I², p. 481-485.
5) *Voyages d'Ibn Batoutah*, I, p. 357.
6) Ibn Durejd, *Kitâb al-ischtiḳâḳ*, p. 112.

d'avoir tenu scrupuleusement compte du peu de paroles qu'il se permettait, en notant bien exactement celles qu'il avait prononcées chaque jour[1]. Des traits analogues se trouvent aussi plus tard dans les biographies d'hommes pieux ou de çoufis célèbres. Pour n'en citer qu'un parmi les plus célèbres, le grand saint de l'Islam égyptien *Ahmed al-Bedawî*[2], du commencement du xiiie siècle, s'était retiré du commerce des hommes dès sa jeunesse, avant même son établissement à Tanta, dans le Delta du Nil ; il tenait les yeux dirigés vers le ciel ; il n'ouvrait jamais la bouche pour parler, sinon en cas de grande nécessité ; il n'avait de rapports avec d'autres que par signes[3]. La littérature hagiographique abonde en exemples analogues.

Toutefois, si les moralistes çoufiques, sur ce point comme ailleurs disposés à renchérir les uns sur les autres[4], recommandent aux hommes qui tendent vers la perfection le silence continu à côté de l'éloignement de la vie sociale comme un moyen excellent de parvenir à cette perfection[5], ce n'est jamais devenu chez eux la *règle constitutionnelle d'un ordre religieux*. L'abstention continue de toute parole ne figure nulle part comme telle dans aucun ordre de derviches. La nature particulière de la *méditation* (al-murâḳaba) qui incombe aux adeptes de plusieurs de ces ordres exige seulement de temps à autre des périodes plus ou moins

1) Al-Ghazâlî, *Iḥyâ'*, III, p. 108, en bas. Ce n'est assurément pas un effet du hasard que le précepte de R. Bahja ibn Pakûda, *Khôbôth hal-lebâbôth*, IX, ch. 7 (éd. de Vienne, 1856, p. 423), soit conçu dans le même sens : « tout garder en mémoire ce qui, durant tout le jour, dans ton commerce et tes relations avec les hommes, a échappé à ta bouche et, *si tu peux le noter par écrit, fais-le*. » Comme l'ont montré D. Kaufmann et Rosin, R. Bahja dépend très souvent d'Al-Ghazâlî. Nous en aurions ici une preuve de plus.

2) Cf. *Revue*, t. II, p. 303.

3) Abû-l-Fal(?) al-'Aufî, *Bughyat al-ṭurba* (biographies de çoufis), manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig, D. C. nº 185, fol. 171 *b*.

4) 'Imâd al-dîn al-Umawî (mort 1382), dans son *Manuel du çoufi*, s'élève contre la recommandation du silence complet comme vertu çoufique. Il cite à ce propos les paroles d'Abû 'Alî al-Daḳḳâḳ : « Qui se tait et ne dit pas la vérité est comme un Satan muet », « Taire le bien ou dire le mal, c'est tout un ». *Ḥayât al-ḳulûb* (imprimé en marge du *Ḳût al-ḳulûb*, Le Caire, 1310), t. II, p. 253.

5) Al-Ghazâlî, *Bidâyat al-hidâyat* (en marge du *Minhâdj al-'âbidîn* du même auteur, Le Caire, 1306), p. 57 : al-'uzla *wa-mulâzamat al-ṣamt*.

longues d'isolement loin de toute vie sociale (p. ex. la *tschille*). L'ordre des derviches *Khalwati* tire son nom d'une réclusion de ce genre (khalwat = réclusion solitaire). Ses adhérents se retirent parfois pendant une période de quarante jours dans leur cellule solitaire et jeûnent chaque jour pendant cette même période, du lever au coucher du soleil. D'autres derviches du même ordre, en Égypte, observent une *khalwê* de trois jours, à l'époque de l'anniversaire annuel (*môlid*) de leur fondateur, le Scheikh Al-Demirdâshî, dans des cellules isolées auprès de la mosquée sépulcrale. Pendant ce temps ils ne paraissent dans la mosquée que pour l'accomplissement des cinq prières quotidiennes et s'abstiennent de toute parole en dehors des prières et des formules pieuses de leur ordre. Si d'autres personnes les interpellent, ils ne répondent pas autre chose que : « Il n'y a pas de Dieu en dehors d'Allâh ». La même chose se passe pendant la réclusion de quarante jours[1]. D'autre part, il y a des ordres qui sont en principe opposé à la pratique de la khalwa et aux usages qui s'y rattachent[2]. Dans aucune de ces congrégations, à notre connaissance du moins, on ne rencontre la règle du silence comme dans l'ordre chrétien des Trappistes.

Toutefois il peut y avoir des individualités qui, de leur propre autorité, s'imposent une règle surérogatoire. J'ai gardé le souvenir très vivant d'un derviche que j'ai vu à Damas, dans l'automne de 1873, un étrange personnage à la longue chevelure inculte descendant sur un torse nu. Tous les matins il apparaissait auprès des bazars, dans le voisinage de la mosquée des Oméjjades et recevait de tout le monde de généreuses aumônes et des témoignages de respect quelque peu craintif. Ce qui le distinguait des autres derviches mendiants, c'est qu'en dehors des formules de piété usitées dans le culte il ne prononçait jamais une autre parole que le mot *Allâh*. Cela durait depuis plusieurs années. Ce seul mot Allâh, il le modulait de toute sorte de manières ; c'était

1) Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, 5e éd., I, p. 300.
2) On trouve des remarques très intéressantes à ce sujet dans le *Bughjat al-mustafîd* de Mohammed al-'Arabî ibn al-Sâ'ih (Le Caire, 1304, p. 20-21).

tantôt une demande, tantôt un cri, ou bien une prière ou encore un refus. Toutes ses relations avec le monde extérieur se résumaient en ce seul mot.

Ign. Goldziher.

Buda-Pest.

DE JESU CHRISTO
COLLOQUIUM DOCTUM

Je suis bien d'avis que, lorsqu'il s'agit de l'appréciation d'une œuvre purement artistique ou littéraire, le droit de réponse reconnu par la loi à l'auteur critiqué est limité par le bon goût de l'auteur lui-même. Il a livré son œuvre à la critique esthétique, la plus subjective des critiques. Il faut qu'il se résigne aux sifflets toujours possibles. Il ne s'agit pas de savoir s'il a dit vrai ou s'il a fait bien, mais s'il a fait beau. Sur ce point il lui est difficile de réfuter ceux qui estiment qu'il a fait laid. Oronte est ridicule quand il prétend mettre dans ses torts Alceste dont il a sollicité l'avis et qui a trouvé que ses vers ne valaient rien. Lorsqu'il lui dit :

> Et moi je vous soutiens que mes vers sont fort bons.

son appel ne peut avoir d'autre recours que le jugement du public, lequel casse de temps à autre les arrêts des critiques de profession. En matière de beau, c'est son jugement qui est définitif, si du moins le temps à son tour le ratifie.

> En vain contre le Cid un ministre se ligue,
> Tout Paris pour Chimène a les yeux de Rodrigue.

En est-il de même pour les travaux scientifiques, parmi lesquels je range les études d'érudition et d'histoire ?

Il me semble que non. Le jugement du public n'a pas grande compétence en ces matières qui l'intéressent rarement. Pour rendre les jugements que réclament les sujets scientifiques il y a une souveraineté impersonnelle qui seule doit prononcer en dernier ressort, celle de la science elle-même et de la logique. J'incline plutôt à penser qu'il y aurait souvent un profit réel à tirer sur un même sujet de la comparaison dans le même recueil des idées et des raisonnements de deux spé-

cialistes qui diffèrent d'opinion, à condition toutefois — il y a toujours et partout des conditions — que le sujet en vaille la peine, que le débat ne dégénère pas en controverse aiguë, qu'il demeure dans les sphères sereines, qu'il soit ce qu'on appelait autrefois un *colloquium doctum* et non pas une *altercatio amara*. Une Revue est comme un salon. Il y aurait de la mauvaise grâce à demander d'y être reçu avec l'intention de disputer avec ceux qui s'y rencontrent. Ne disputons pas, causons.

C'est sous le bénéfice de ces préliminaires que j'ose réclamer l'hospitalité de cette *Revue* pour répondre aux critiques dont mon livre sur *Jésus de Nazareth* a été l'objet de la part d'un juge des plus compétents dans le numéro de septembre-octobre 1897, t. XXV, pp. 150 et suiv. Nos lecteurs savent que ce juge est M. A. Sabatier, doyen de la Faculté de théologie de Paris et directeur à l'École des Hautes-Études. Les conditions formulées plus haut seront d'une observation facile. L'auteur est de mes amis. Nous avons en commun bien des principes, des études persévérantes et désintéressées sur une histoire dont le héros nous est cher à tous deux, et je serais fort ingrat si je répondais sur un autre ton que celui de l'estime la plus amicale et la plus reconnaissante à tout le bien qu'il a dit de mon œuvre. Nous ne sommes pas toujours d'accord, mais je serais très heureux d'être certain que je mérite tous les éloges que sa bienveillance me décerne. Ses critiques ne font qu'en rehausser le prix.

Je ne connais pas de plaisir plus délicat que celui de se voir examiner par un appréciateur dont la compétence est indiscutable, qui connaît de près le matériel d'érudition dont on a dû se servir soi-même, qui comprend tout de suite les faits avérés, mais ignorés du grand nombre, que cette érudition spéciale met en lumière, qui peut en tirer d'autres conclusions que vous-même, mais avec qui l'on n'a pas besoin de reprendre les choses *ab ovo* pour échapper au reproche d'arbitraire, de fantaisie ou de légèreté. Dût-on persister dans les conclusions contestées, il y a toujours à gagner dans la lecture attentive d'une critique aussi bien armée, ne fût-ce que pour écarter les objections qu'elle articule par une meilleure et plus complète exposition, serrant de plus près son objet et avec un redoublement de précaution.

I

Depuis l'an dernier, bien qu'aucun des grands organes de la publicité

française quotidienne n'ait jugé à propos de s'occuper de mon ouvrage — salutaire leçon de modestie — il a été apprécié en France par un certain nombre de critiques dans quelques journaux ou revues, presque toujours avec peu de bienveillance, quelquefois même avec un petit ragoût de perfidie. La plupart des comptes-rendus trahissaient du reste une si complète absence des études préalables qu'exigerait un examen critique de ce genre que l'on doit plutôt admirer le courage que se plaindre des injustices de leurs signataires[1].

Il en est autrement de l'article de M. Sabatier, c'est avec lui qu'il est profitable et agréable de causer.

Passons rapidement sur quelques critiques de détail qui, même admises, ne changeraient rien aux conclusions essentielles du travail.

Je n'aurais pas accordé dans la première partie la place due au nom et à l'œuvre de Moïse (p. 165). — Le fait est qu'historiquement je ne sais trop ce qu'on peut affirmer ou nier de cette figure imposante, mais tout enveloppée de légendes, qui se dresse à l'origine de la tradition nationale d'Israël. Le silence étrange en tout ce qui le concerne des documents recueillis dans les livres des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois*, la date relativement tardive des écrits où son nom est mentionné et de ceux qu'une étonnante illusion de la postérité a fait remonter jusqu'à lui, tout cela me rend très hésitant. Je doute que l'on puisse reporter jusqu'à l'époque où il a dû vivre le prophétisme réformateur et monothéiste qui fut plusieurs siècles plus tard le promoteur du progrès religieux chez les Israélites. Quand nous le voyons apparaître à la fin de la période des Juges, il est encore bien primitif dans ses formes névropathiques. Dans l'état actuel de nos connaissances, je persiste à regarder l'immigration des tribus d'Israël en Canaan et leur état religieux et social lors de leur

1) Je dois faire pourtant une exception au sujet de l'article si sympathique et si loyal de M. Jules Levallois dans la *Revue bleue*. Je signalerai aussi, bien qu'elle ne roule que sur la partie du livre relative à la formation des évangiles, un résumé très consciencieux et presque toujours très exact de ma théorie dû à la plume de M. le chanoine Mangenot, directeur au grand séminaire de Nancy (*Revue des Sciences ecclés.*, février 1886). Il n'a pas dit les motifs qui l'empêchent d'en adopter les lignes générales, mais il les a retracées en homme qui a lui-même étudié de près ce dont il parle. — M. V. Sodermann a bien voulu s'occuper aussi de mon livre dans la *Revue de Belgique*. Il l'a fait avec courtoisie au point de vue d'une critique toute négative qui me paraît manquer de ce que j'appelle le sens de la reconstitution historique. Mais je n'ai pas en ce moment de place ni de temps pour en discuter les conclusions.

établissement dans ce pays comme le seul point de départ incontestable de tout le développement historique de la nation.

Je n'ai pas dit en parlant d'Hérode le Grand, de ce prince qui eut le rare talent d'associer l'esprit le plus positif aux ambitions les plus vastes, qu' « il rêva de faire succéder sa puissance à celle de Rome » (p. 166). J'ai dit qu'il avait des raisons de douter de la solidité de l'édifice élevé par Auguste après tant de troubles et de guerres civiles, et qu'il conçut l'espoir, soit pour lui-même, soit pour sa dynastie, que de nouvelles perturbations pourraient réserver un rôle de premier rang au prince oriental qui saurait joindre une forte position militaire et politique à une réputation répandue au loin de générosité et de vaillance. Cet espoir était chimérique, nous le savons bien aujourd'hui. Mais à ses yeux il pouvait revêtir une toute autre couleur. Ce n'est pas qu'Hérode crût aux attentes messianiques. Mais il était bien capable, comme Néron et Vespasien, de chercher à les exploiter. C'est la seule explication possible, ce me semble, de sa politique. C'est seulement pour désarmer les soupçons d'Auguste que, par un testament tardif, il partagea en trois tronçons le royaume qu'il avait longtemps voulu léguer intégralement à l'un de ses fils. Il eut soin toutefois de laisser au principal héritier le plus gros morceau, le royaume proprement dit de la Judée, jointe à la Samarie et à l'Idumée. Du reste il savait bien qu'il ne fallait pas lâcher la proie pour l'ombre et qu'il devait à tout prix rester en bons termes avec le maître de l'empire. Mais on peut constater jusque chez ses débiles successeurs les traces de cette arrière-pensée dynastique.

J'acquiescerais plus docilement à une autre critique roulant sur le silence que j'aurais gardé sur la tendance dite des *Ebionim* ou des « pauvres », des *anawim* ou des « affligés », petites gens navrés de l'état des choses, mais humbles, paisibles, d'espérance à la fois ardente et résignée. Latérale aux partis prononcés des pharisiens et des sadducéens, plus croyante que ceux-ci, moins desséchée par le formalisme que ceux-là, c'est elle qui aurait été le véritable berceau de l'Évangile (pp. 166-167). — A dire vrai, je ne nie pas leur existence, mais je ne sais s'il est très exact d'en faire une classe bien distincte, et je crains que plusieurs historiens n'en aient exagéré l'importance. Josèphe n'en dit rien. Les évangiles parlent bien des *Ebionim*, des « pauvres » dans le sens que j'ai tâché de déterminer II, p. 31, mais je ne vois pas qu'ils en fassent une famille religieuse à part. Ils ne se différencient pas nettement du pharisaïsme dont ils me font l'effet d'être une nuance parmi beaucoup d'autres. Admettons qu'elle déployât moins d'ostentation et d'orgueil

que le gros des pharisiens, elle n'en était pas moins très dévote observatrice de la Loi et Jésus a pu recruter dans son sein autant d'adversaires que d'amis. Ce légalisme des Ebionim ressort en particulier des premiers chapitres de *Luc* où des personnages tels que le prêtre Zacharie, sa femme Élisabeth, le vieillard Siméon, la vieille Anne peuvent être considérés comme des types de cette nuance religieuse. Elle s'absorbait surtout dans l'attente de la venue du Messie, mais du Messie conçu à la juive. Elle était le pharisaïsme doux, piétiste, quelque peu béat, comme les zélotes étaient le pharisaïsme révolutionnaire et par cela même rompaient avec l'ensemble du parti. Car le principe de résignation à l'état de choses constitué jusqu'au jour où Dieu interviendrait avec sa toute-puissance n'était nullement étranger au pharisaïsme. Il me semble d'ailleurs que l'Évangile s'est affirmé contrairement à la religiosité par trop passive de ces pieux bénisseurs en sonnant vigoureusement le réveil des consciences et en proclamant que « les temps étaient venus », bien qu'il n'y eût encore aucun Messie reconnu. Par conséquent je doute qu'on puisse désigner cette tendance comme le berceau proprement dit de l'Évangile. Mais comme il a pu y trouver dès la première heure des adhérents, j'aurais mieux fait de la marquer d'un trait plus accusé parmi ses antécédents et je compte réparer cette faute si j'arrive aux honneurs d'une seconde édition.

Je m'incline aussi devant le regret exprimé, p. 169, que je n'aie pas assez mis en relief l'existence distincte du document inséré par le troisième évangéliste au milieu de son récit. C'est que la comparaison avec les deux autres synoptiques me paraît accuser positivement la réalité de ce document spécial qui contient des épisodes et des enseignements inconnus à ceux-ci et que relie une étroite parenté d'esprit, de tendance et de formes littérales. J'ai de la peine à comprendre que la même évidence n'ait pas frappé tous les critiques.

Je relève ensuite un petit malentendu (p. 171) relatif à mon appréciation de la valeur historique du IVe évangile. Je n'ai pas dit ni voulu dire que tout ce qui rentre dans les parties de ce livre où l'on reconnaît l'influence de la doctrine du Logos doit être *rejeté* comme non historiques. J'ai dit, I, p. 344, que les personnages mis en scène sont présentés surtout comme des types d'une certaine disposition d'esprit, et p. 358, que, vu la tendance idéaliste qui caractérise la composition générale du récit johannique, on ne saurait y chercher la garantie historique d'un fait ou d'un enseignement dont l'authenticité est douteuse. L'alexandrinisme a rayonné bien plus loin qu'Alexandrie, et la doctrine du Logos,

née dans la ville égyptienne, s'est propagée en Syrie (Justin Martyr) et en Asie Mineure. Partout où elle a passé, elle a dû porter avec elle son médiocre souci de la réalité, son culte exclusif de l'*idée* seule vraiment réelle, tandis que les hommes et les choses n'en sont que les reflets plus ou moins adéquats ; ce qui autorise toutes les libertés que le narrateur juge convenable de prendre avec ce qui pour nous constitue la seule réalité historique. C'est ce dont il faut avant tout se pénétrer pour juger les récits inspirés par un tel principe.

II

J'arrive à une critique d'un caractère plus général et qui revient à plusieurs reprises. M. Sabatier blâme le rationalisme excessif auquel j'aurais sacrifié dans mainte explication d'événements ou de paroles en substituant des idées toutes modernes, soit à la naïveté poétique des récits, soit aux points de vue qui devaient être ceux du temps et des intelligences formées à l'école du judaïsme, sans excepter celle de Jésus (v. notamment les pp. 175 et 188).

Je m'imaginais au contraire avoir plus d'une fois, et au risque de me répéter, prévenu cette objection que, sans cette précaution, je me serais faite à moi-même. J'ai mainte et mainte fois fait observer qu'il serait erroné de reporter sur les récits évangéliques et dans la pensée personnelle de Jésus les explications, les applications, les réductions à nos manières de penser, en un mot les moyens termes qui servent pour nous de transition entre les procédés intellectuels des narrateurs, de Jésus lui-même, et nos concepts modernes.

Jésus était, je l'ai dit et redit, un intuitif, un mystique de génie, et nous, nous sommes des déductifs, des dialecticiens, qui ne savons saisir la vérité qu'après avoir marché méthodiquement des prémisses aux conséquences. Mais cela n'ôte pas le droit, cela fait au contraire une nécessité de *médiatiser* (je voudrais que nous pussions naturaliser chez nous ce mot que j'envie à l'allemand, *vermitteln*), c'est-à-dire d'exposer les transitions qui relient notre pensée moderne à des récits ou à des déclarations provenant d'esprits dont les procédés diffèrent des nôtres. C'est même un genre de traduction qui s'impose à toute histoire fondée sur d'anciens documents et, si on se l'interdit, l'histoire est à vraiment dire impossible. Il faut seulement avertir le lecteur, ce que je crois avoir fait.

Ainsi je ne soutiens pas du tout que l'explication que j'ai donnée du sens et de la portée de l'expression « Fils de l'Homme » reproduise

point par point le cours des idées qui déterminèrent Jésus à se donner à lui-même ce nom caractéristique, en même temps qu'en plusieurs occasions on le voit attribuer à cette même expression une valeur transcendante et dépassant les limites de sa personnalité. J'estime pourtant qu'il y avait certainement en lui quelque chose qui reliait les deux conceptions, que ce lien doit être cherché dans le sentiment profond, au plus haut degré sympathique, de l'homme, de sa valeur en soi, de son rapport avec Dieu, de sa destinée supérieure et collective, et si ce sentiment était chez Jésus plus intuitif que dialectiquement déduit, ce n'est pas une raison pour que nous ne le traduisions pas en des formes plus familières à notre intelligence. Tout ce qu'on a le droit d'exiger, c'est que la substance de l'original se retrouve dans la traduction. Y ai-je réussi ? C'est ce qu'il ne m'appartient pas de dire, mais je maintiens la légitimité de l'essai.

Il en est de même des explications toujours plus ou moins conjecturales qu'on peut être amené à donner de l'origine de certaines légendes. Pas plus que mon savant ami, je n'aime la réduction systématique à la prose de récits où la poésie pieuse tient plus de place que le souci de la réalité historique. Je crois même que presque toujours pareille tâche est ingrate et risque d'aboutir à des platitudes. Cependant il ne faut pas pousser trop loin cet effroi, et si les légendes s'y prêtent, il est tout à fait légitime de proposer comme une *possibilité* ce qui a pu servir de suggestion aux trouvères inconnus et orienter leur imagination créatrice dans un sens plutôt que dans un autre.

Par exemple, nous sommes d'accord sur ce point que les récits concernant la naissance et l'enfance de Jésus ont tous les caractères de la légende poétique projetant regressivement sur son humble berceau des rayons empruntés au soleil éblouissant de sa maturité. N'est-il pas évident que les narrateurs de la belle légende des Mages d'Orient ont aimé à se représenter ceux qui faisaient à leur naïveté l'effet de représenter par excellence la plus haute science humaine agenouillée devant « l'enfançon » divin né pour régner et sauver ? Qui a pu leur suggérer ce tableau si peu historique et si esthétique ? Nous ne saurions le dire au juste avec certitude. Le premier évangile seul nous le décrit sans se douter un seul instant de sa parfaite invraisemblance. Mais dans le troisième nous trouvons une réminiscence, de tournure beaucoup plus historique, la scène du colloque de Jésus encore enfant avec les docteurs juifs dans le temple de Jérusalem. Il est possible qu'elle nous soit parvenue amplifiée, embellie. Mais incontestablement il y a dans les

deux récits une idée commune, celle de la supériorité congénitale de l'enfant Jésus s'imposant aux plus doctes personnages du monde. On ne peut évidemment rien affirmer des circonstances réelles qui ont pu imprimer cette même direction aux deux narrations. Mais est-il téméraire de conjecturer que Jésus enfant donna de bonne heure des signes de précocité religieuse auxquels des gens étrangers à sa famille et d'une intelligence plus cultivée furent plus sensibles que ses humbles parents ? Le vague souvenir de faits de ce genre a pu subir à divers degrés la transfiguration de la légende, mais ce n'est pas s'immoler sur l'autel de l'ancienne exégèse rationaliste que d'émettre cette hypothèse, à la seule condition de lui conserver son caractère hypothétique. C'est ce que j'ai fait, quand j'en ai parlé t. I, pp. 395 et 411.

III

Je crois qu'il y a encore un gros malentendu dans la manière dont mon bienveillant critique se représente l'idée que je me fais de la conviction de Jésus relativement à sa propre messianité (p. 106 et suiv.). Je n'ai pas dit que Jésus « ne s'était pas cru le Messie » dans la première partie de sa vie publique, antérieurement à la scène de Césarée où il accepta ce titre que lui décernait la foi enthousiaste de ses disciples de prédilection. Ce serait là une négation dépassant ma pensée. M. Sabatier semble me faire dire qu'il y eut dans la conscience de Jésus scission abrupte entre ce qui précéda et ce qui suivit cette proclamation dans le sein du petit cénacle. J'ai dit et j'ai tâché de faire comprendre que Jésus passa par des hésitations et même par des doutes avant d'être au clair avec lui-même sur cette grave question. Je serais même disposé à croire que, dans les années qui précédèrent son baptême au Jourdain, la pensée qu'il était destiné à remplir une fonction de premier rang, d'initiateur, dans la fondation du royaume de Dieu dont il pressentait l'approche, le hantait, le ravissant à la fois et le terrifiant. La vision du baptême dénote à cet égard un moment très marqué d'exaltation et de confiance. Mais ce moment est suivi d'un retour d'indécision comme le prouve la scène mythique de la tentation au désert. « Si tu es le Fils de Dieu », fais ceci, fais cela. Sans doute il s'agit de ce qu'il devra faire dans cette supposition et non du principe lui-même. Mais qui ne voit que ses tentations proviennent précisément de ce qu'il n'est pas encore certain de la méthode à suivre, *s'il est le Messie*? La pureté de son sentiment religieux-moral le détourne des moyens irréligieux et immoraux que l'opi-

tion vulgaire eût trouvés tout naturels de la part du Messie attendu. Mais alors ne sera-t-il pas autre que ce Messie après lequel son peuple soupire ? Et notons bien que cette indécision revint plus d'une fois encore (*Luc*, xxii-xxiii), même quand il ne doutait plus de la nature et du mode de propagation du Royaume de Dieu lui-même. Cette indécision si respectable tenait, d'une part, à sa grande modestie; de l'autre, au sentiment qu'il avait de la contradiction flagrante qui surgirait dans les esprits entre le Royaume de Dieu, par conséquent son roi, tels qu'il les concevait l'un et l'autre, et ce que tout le monde autour de lui attendait en fait de Messie. Se croire et se dire le Messie, quand ce nom pour tout le monde impliquait tant d'idées contraires à ce qu'il aurait voulu qu'il signifiât, c'était provoquer des malentendus très graves qui pouvaient tout compromettre. Mais être absolument convaincu qu'on est le Messie et dissimuler longtemps cette conviction, quelle situation fausse! Quel démenti donné par soi-même à soi-même!

Ce qui est indéniable, en effet, pour tous ceux qui ont étudié de près les textes évangéliques, c'est que jusqu'à la proclamation de Césarée, Jésus ne se posa pas en Messie, pas même devant ses disciples les plus dévoués, tout en prêchant l'Évangile du Royaume, et qu'il réprima le zèle intempestif des exaltés qui déjà lui décernaient ce titre. Il n'est pas moins certain que sa dignité de Messie resta encore, même après l'incident de Césarée et de par sa volonté formellement énoncée, un secret entre les Douze et lui. C'était un de ces secrets, il est vrai, qui transpirent aisément, qui se divulguent. Il ne tenait qu'à lui qu'il devînt promptement notoire, il ne fit rien pour cela.

Ce qu'il faut tirer de là, et c'est ce qui importe avant tout, c'est que l'Évangile fut prêché tout un temps indépendamment de l'idée qu'il fallait se faire du prophète qui en était l'initiateur. C'est en cette qualité de prophète-initiateur que Jésus put parler plus d'une fois en des termes qui devaient logiquement aboutir à sa reconnaissance comme Messie par ceux qui croyaient à son Évangile. C'est ce qui plus tard fit illusion aux narrateurs évangéliques. Mais ou la scène de Césarée ne signifie rien, ou elle marque le moment où ses disciples intimes le saluèrent pour la première fois du titre messianique et d'accord avec lui.

Évidemment ses indécisions à lui-même avaient pris fin antérieurement et il est visible que la célèbre réponse de Pierre ne le surprit pas. Je l'ai dit (II, p. 201) et j'ai tâché de dégager les moyens termes qui le menèrent de l'hésitation à la conviction. J'ose les présumer sans me dissimuler qu'il reste toujours quelque chose d'hypothétique dans l'ana-

lyse psychologique d'un état d'esprit dont on ne peut vérifier expérimentalement les phases successives. Je crois volontiers avec M. Sabatier qu'un des motifs de sa décision intérieure fut que par une sublime intuition de la destinée réservée aux grands serviteurs de Dieu, intuition suggérée d'ailleurs par plusieurs passages des prophètes, il s'ouvrit à l'idée d'un Messie méconnu, persécuté, même envoyé à la mort, et qu'il la concilia avec celle du triomphe certain de sa cause indissolublement liée désormais à sa personne. Mais, et c'est là surtout ce que je tiens à relever, il voulut être un Messie *accepté*, spontanément proclamé, et non pas un Messie qui se pose et s'impose.

Il serait inutile d'objecter à cette manière de comprendre l'évolution de sa pensée sur ce point telles déclarations, telles initiatives hardies de la période antérieure. Le fait est qu'elles ne furent pas comprises dans un sens nécessairement messianique. Il y eut seulement dans la foule, à certains moments de grand enthousiasme, des rumeurs en ce sens dénotant qu'il n'eût tenu qu'à lui de les confirmer par une déclaration positive. Il ne le fit pas, et sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste (*Matth.* xi) dénote l'extrême réserve qu'il observait encore lorsqu'on l'interrogeait sur ce sujet délicat.

Il n'y a donc pas de solution de continuité dans ce drame intérieur de sa conscience. Il y a seulement passage de l'indécision à la résolution convaincue[1].

Ce qui serait au contraire un *portentum psychologique*, ce serait que Jésus, dès le début de ses prédications en Galilée, eût possédé la ferme assurance qu'il était le Messie et qu'il eût enseigné « la doctrine du Royaume » pendant la plus grande partie de sa carrière publique en gardant pour lui ce grand secret. Comment concevoir, sans être amené à lui reprocher une certaine dissimulation, qu'il eût dévoilé les conditions

1) C'est aussi pourquoi je ne saurais admettre que les nombreuses guérisons signalées ou *amor* par les évangélistes pendant le ministère de Jésus en Galilée aient eu à ce point de vue messianique l'importance que leur assigne M. Sabatier, p. 100. En supposant que l'on doive leur adjuger toute la crédibilité que la tradition leur assigne (n'est-il pas singulier, pour le dire en passant, qu'il ne s'en fit pas à Jérusalem?), elles ne dépassaient pas les prérogatives du saint prophète envoyé par Dieu à son peuple pour annoncer que le Royaume est proche et à quelles conditions on y entre. Elles annoncent seulement que le Royaume vient et que celui du démon recule devant lui. Comp. les conclusions que les gens de Nazareth en tirent, *Matth.* xi, 8, ainsi que Jésus lui-même (xii, 28).

d'entrée dans le Royaume de Dieu, les Béatitudes, le résumé de la Loi et des Prophètes, les Paraboles du Royaume (où il est le « semeur sorti pour semer »), le programme de la première mission apostolique (*Matth.* x) en faisant un élément aussi essentiel de la vérité qu'il voulait propager ? Tout s'explique au contraire dans la supposition qui est la nôtre. Le Royaume de Dieu, l'Évangile a sa valeur divine en soi, indépendamment même de celui qui le prêche. C'est là la vérité abstraite et théorique. En fait et peu à peu l'importance de sa personne, au point de vue de la propagation du Royaume, se révèle à la conscience de Jésus. Il comprend mieux que jamais que l'initiateur en pareil cas est fondateur. Ce n'est pas lui personnellement qui communique au Royaume son droit divin d'établissement, mais son action personnelle est nécessaire à sa fondation. Ce n'est pas le roi qui décrète le Royaume, c'est le Royaume déjà constitué qui sacre son roi. Cette expérience achève de dissiper les hésitations du prophète en même temps qu'elle détermine la conviction de ses disciples. En lui personnellement le fait expérimental vient au devant de l'impulsion intérieure. Tout est d'explication possible dans l'histoire de Jésus, à la condition de ne jamais perdre de vue sa réelle humanité.

IV

C'est en grande partie pour cela que je diffère d'avis avec M. Sabatier quant aux prévisions de Jésus quand il quitta la Galilée pour se rendre à Jérusalem avec l'intention de frapper un coup décisif au cœur même du judaïsme et du peuple juif. Qu'il partît avec les plus noirs pressentiments de ce qui l'attendait comme fin et couronnement de sa carrière, que Jérusalem elle-même et surtout ses chefs religieux lui fussent d'avance très suspects[1], là n'est pas la question à débattre entre nous. Probablement, depuis surtout la mort de Jean-Baptiste, Jésus avait prévu qu'une fin tragique lui était réservée. Mais, si l'on me permet la comparaison, il était comme le soldat sans peur au moment de monter à l'assaut d'une position redoutable. Il sait bien que sa vie est en jeu, très menacée, qu'il est extrêmement probable qu'il n'en reviendra pas. Cela ne refroidit pas son courage. Il s'élance quand même. On ne sait jamais exactement en pareils cas tout ce qui peut survenir. Mais il faut avoir

1) Il doit s'en être toujours défié. Autrement on a de la peine à comprendre qu'il n'ait pas commencé à Jérusalem la prédication de l'Évangile tel qu'il l'entendait.

fait en principe le sacrifice de sa vie pour affronter un tel danger.

Mais du moment que je me représente Jésus dans les conditions réelles de notre nature, je ne puis lui attribuer une prescience qui dépasse la portée de la prévision humaine. S'il est certain, absolument certain que la mort l'attend à Jérusalem, je ne comprends plus les précautions, très légitimes à mon point de vue, qu'il prend pour échapper, s'il se peut, aux embûches dont il ne tarde pas à se savoir entouré dans la capitale juive, précautions qu'il observe jusqu'à la fin, jusqu'au moment de son arrestation inattendue (comp. *Luc*, XXI, 37 ; XXII, 10-12). Nous voyons qu'il avait espéré mieux, sinon des chefs, du moins du peuple de Jérusalem, preuve en soit l'épisode à la fois très légendaire et très significatif du Figuier maudit (*Marc*, XI, 12-13, 20-21). La prière de Gethsémané est celle d'un homme qui sent combien sa situation est désespérément critique et qui plie momentanément sous les menaces qu'elle accumule sur sa personne et son œuvre, mais qui pourtant se demande encore si elle est absolument sans issue (*Père, s'il est possible...!*). Jésus a été positivement *surpris* par la trahison de Judas, bien qu'il eût lieu de soupçonner que ses ennemis avaient noué des intelligences dans son entourage immédiat. Autrement et s'il avait su que c'était précisément Judas qui manœuvrait pour le livrer clandestinement à leur fureur, comment aurait-il gardé près de lui ce misérable et facilité par cela même son odieuse trahison ? Ce serait en vérité de la connivence. Les paroles de la dernière Cène sont le testament de quelqu'un qui ne sait s'il reverra ses amis, mais le rendez-vous qu'il leur donne en Galilée, quand il regagnait avec eux sa retraite nocturne — et qui seul explique la tournure donnée par Marc et Matthieu au plus ancien récit de la résurrection dans les synoptiques — dénote qu'ayant avec une noble imprudence prolongé son séjour à Jérusalem jusqu'à la célébration de la fête pascale, il pouvait penser qu'il n'avait plus à craindre l'effet *immédiat* des machinations tramées contre lui. En effet il avait pu savoir que leurs auteurs voulaient attendre avant de sévir que la semaine sacrée fût terminée. Est-ce à dire pour cela qu'il se croyait à l'abri de toute catastrophe ultérieure ? Nullement. Il voyait bien que l'inévitable fin n'était que différé. Il retrouverait ailleurs, partout où il irait, les oppositions meurtrières de ceux qui avaient juré sa mort. Encore une fois il avait fait le sacrifice de sa vie. Mais son devoir était, quoi qu'il advînt, de mettre à profit le répit qui lui était accordé et pour cela, son premier plan ayant échoué à Jérusalem, il éprouvait le besoin de se recueillir un court espace de temps en pleine solitude pour réfléchir sous le regard de Dieu au plan nouveau qu'il devait adopter

pour fonder cette « alliance nouvelle » dont il venait d'annoncer l'avènement. L'angoisse de Gethsémané démontre combien il se faisait peu d'illusions sur la possibilité d'une réussite. Mais tant qu'il était jour, il lui fallait travailler à l'œuvre divine, tout en sachant bien que la nuit approchait pendant laquelle on ne peut plus travailler.

Toutes ces alternatives d'abattement et de hardiesse sont tout ce qu'il y a de plus émouvant, de plus humain, de plus héroïque aussi. Car la comparaison de tout à l'heure avec le soldat qui monte à l'assaut cloche en ceci qu'il ne peut être question pour Jésus d'une de ces résolutions impétueuses que l'ardeur du combat, une exaltation momentanée inspirent à des hommes énergiques. C'est uniquement la confiance absolue en Dieu et l'inébranlable décision de faire ou de subir sa volonté qui le relèvent dans cette crise où il voit tout crouler autour de lui et sous lui, excepté son union indissoluble avec le Père. Pourquoi parler d'une retraite ou d'une absence de six mois ou d'un an, qui aurait tout compromis et qui eût ressemblé à une désertion, si ce n'est à une abdication ? Dans l'hypothèse cette séparation d'avec les siens eût été très courte, juste le temps qu'il lui aurait fallu pour se rendre un compte clair de ce qu'impliquait la situation nouvelle dans laquelle il comptait reprendre son œuvre, si les événements ou plutôt, dans sa pensée, la volonté de Dieu le lui permettait.

Mais ces incertitudes prirent brusquement fin. Judas et la bande qu'il guidait approchaient déjà du mont hospitalier. On sait la suite.

Encore une fois, à moins de doter Jésus d'une prescience surhumaine de l'avenir, on ne peut lui attribuer la certitude absolue qu'il ne quitterait pas vivant Jérusalem. Il faut, pour rester dans les limites de la prévision humaine, que, tout en prévoyant les dangers mortels auxquels il s'exposait, et sans reculer devant leur imminence, il ait considéré comme possible que l'heure de sa mort ne fût pas encore venue. On ne saurait trop se rappeler que de clairs indices de cette manière, en réalité très religieuse, d'envisager la situation qui lui était faite nous sont fournis par des narrations inspirées au contraire par l'idée préconçue que Jésus avait tout prévu, tout prédit, jusqu'à la trahison de Judas et à son genre de mort[1].

1) M. Sabatier me paraît s'être mépris quand il cite comme paroles de Jésus lui-même celles qui sont consignées *Matth.* XXIII, 34-37 (*Jérusalem, toi qui tues les prophètes, etc.*), comp. avec *Luc*, XI, 49-51 (*C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit, etc.*). Ces paroles doivent être une citation de quelque traité popu-

V

Je ne vois plus qu'un point important à débattre entre M. Sabatier et moi, c'est celui qui concerne l'eschatologie de Jésus, c'est-à-dire ses prévisions relatives à la fin prochaine du monde et à son retour visible, triomphant, sur les nuées du ciel.

En contradiction avec la plupart des théologiens qui nous ont précédés, mais d'accord avec un certain nombre d'exégètes contemporains, M. Sabatier pense que Jésus a reporté sur l'avenir, et un avenir prochain, la révolution cosmique, messianique, à grand fracas, où il tiendrait lui-même la première place comme vainqueur et juge du monde. Il reviendrait à la tête d'une armée angélique, il dissiperait par sa force invincible toutes les oppositions, couvrirait de confusion ses contempteurs et procéderait en personne au jugement définitif qui partagerait l'humanité en élus et en réprouvés. En un mot, après avoir repoussé sa vie durant le type du Messie juif, il l'aurait adopté et se le serait adjugé au futur.

M. Sabatier pense que cette manière de se représenter l'avenir prochain de sa personne et de son œuvre s'imposait en quelque sorte à l'esprit sémite de Jésus et aux plis que cet esprit avait contractés sous l'influence de son éducation. Ces attentes, si complètement démenties par la réalité, ne feraient toutefois aucun tort dans la pensée du critique à la supériorité religieuse de Jésus, ni à l'idéal qu'il a tiré de son cœur pur pour en doter l'humanité.

Je commence par reconnaître que M. Sabatier ne manque pas de textes à l'appui de sa prétention. C'est bien certainement ainsi que les synoptiques se représentent et nous décrivent le retour du Fils de l'Homme. Nous persistons pourtant à croire, comme en d'autres occurrences,

faire dans l'auteur blâmait le peuple juif de son entêtement aveugle devant les prophètes, les apôtres (*Luc*), les sages et les scribes (*Matthieu*), que Dieu lui envoyait. Ni dans l'un, ni dans l'autre évangile elles ne concordent exactement avec les faits connus. — Quant à la parabole des Vignerons (*Marc*, XII, 1-9), elle est sans doute en rapport avec la conscience que Jésus avait d'être le légitime fondateur du Royaume de Dieu, mais elle est surtout un sanglant reproche adressé aux autorités du Temple au sujet des intentions homicides qu'elles nourrissent, il le sait, contre lui. On ne voit pas qu'elle fut comprise par ses auditeurs comme une revendication du titre de Messie. Caïphe, renseigné par Judas, put faire de la prétention messianique de Jésus l'usage que l'on sait devant le Sanhédrin, mais l'émotion de l'assemblée, scandalisée du « blasphème » imprévu, montre combien peu elle s'attendait à ce coup d'éclat et au noble aveu de l'accusé.

qu'il faut constater là l'action rétroactive d'une illusion modifiant et tendant à fausser l'enseignement réel de Jésus.

Ce qui me paraît autoriser pleinement cette manière de résoudre la question, ce n'est pas précisément que le quatrième évangile a spiritualisé et en quelque sorte volatilisé ces conceptions passablement fantastiques, — on pourrait invoquer ici son subjectivisme tendancieux et si indifférent à la réalité historique — c'est la notion fondamentale que Jésus se faisait du Royaume de Dieu et de ses conditions d'établissement. On ne saurait nier que cette notion, ces conditions jurent absolument avec cette mythologie eschatologique, et je ne comprends plus du tout, si tel devait être finalement dans sa pensée le rôle du vrai Messie, pourquoi Jésus n'a pas commencé par l'assumer carrément. Il se serait aussitôt brisé contre des obstacles insurmontables, cela est évident, mais dans l'état d'esprit qu'une pareille conception suppose, il les aurait attaqués immédiatement, ne doutant pas que la toute-puissance divine serait son alliée et que rien ne lui serait impossible. Assurément la prédication de Jésus a pour point de départ et d'appui l'attente messianique générale. Mais s'il y a quelque chose de nouveau, de personnel, d'original, dans la notion que Jésus s'est faite du royaume de Dieu et de son avènement, c'est l'idée qu'au lieu de consister en un coup d'État céleste, brusque, imprévu, irrésistible, courbant l'humanité sous le sceptre de fer du terrible fondé de pouvoirs de l'Éternel, autrement dit du Messie juif vulgaire — ce Royaume arrive invisible, intérieur, en vertu d'un développement latent que l'on pourrait dire organique. Bien loin d'éclater comme un orage soudain, comme un coup de théâtre, il se compare bien plutôt au grain qui germe, à l'épi qui mûrit, à l'arbre qui croît, ou au levain qui agit du dedans. On ne peut pas dire qu'il soit ici ou qu'il soit là. Il est et agit invisible. Inutile de citer des passages, ils sont assez connus. Voilà ce qui distingue foncièrement l'Évangile des doctrines messianiques au sein desquelles il est né. C'est là sa marque distinctive, son originalité essentielle. Je prétends dès lors que, lorsqu'on a conçu et prêché l'Évangile comme ceci, il est plus qu'étrange de l'avoir prêché en même temps comme cela, sans autre distinction que celle d'aujourd'hui et de demain. Il faudrait admettre dans la conscience de Jésus lui-même une revanche du messianisme juif, explicable chez ses disciples, inexplicable chez lui. Il n'aurait en effet rompu avec la doctrine de Jean-Baptiste que pour y revenir, en ajournant simplement de quelque temps la venue de l'inexorable justicier que le prédicateur du désert annonçait comme à la veille d'apparaître. Quelle invraisemblance psychologique !

Nous pensons avoir indiqué ce qui permet de s'expliquer la direction prise à cet égard, après la mort de Jésus, par la croyance de ses premiers disciples. Convaincus fermement de sa dignité messianique et de son ascension dans les lieux célestes, les premiers disciples, en qui survivait le souvenir de ce retour en Galilée qu'il leur avait annoncé la veille de sa crucifixion, reportèrent sur l'avenir prochain toute la gloire ostensible qui avait fait défaut à la première apparition du Messie. La tradition orale, les diégèses évangéliques ne pouvaient manquer d'être affectées par cette attente qui se teignait naturellement à leurs yeux des couleurs ordinaires de l'apocalyptique juive et qui trouvait des consonances dans plusieurs paroles authentiques de Jésus lui-même.

En effet nous avons reconnu que Jésus, comme tous les prophètes, se représenta le triomphe de son Évangile, triomphe qui incluait le sien propre, comme plus prochain qu'il ne devait l'être. Il put, dans ses discours et par conséquent dans sa pensée, ne pas distinguer nettement entre cette victoire et les formes descriptives usitées quand on parlait du Royaume de Dieu. La double signification qui s'attachait à l'expression de *Fils de l'Homme* dut contribuer aussi à une certaine confusion. Enfin s'il se montre indépendant de cette espèce de mythologie en perspective que les scribes avaient élaborée, puisqu'il la modifie (en parlant d'Élie) ou la conteste (à propos de la descendance davidique), il n'entre pas dans sa méthode mentale de la démolir pièce à pièce et d'en faire ce que nous appellerions la critique intégrale. C'est quand l'occasion s'en présente qu'il la transforme ou la rejette partiellement, et nous ne savons pas jusqu'où il aurait été dans cette opposition au messianisme populaire si la mort n'avait pas brusquement mis un terme aux applications qu'il faisait lui-même des principes féconds posés par lui.

Ce que j'ai de la peine à saisir, c'est la conséquence que l'on tire, au point de vue que nous combattons, de la réponse de Jésus à Caïphe, lorsque celui-ci, pour emporter d'un coup le vote indigné du Sanhédrin, lui demande soudain s'il a la prétention d'être le Messie. — « Tu l'as « dit, » répond Jésus, « et du reste je vous déclare qu'à partir d'à présent vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel » (*Matth.* XXVI, 64). S'il s'était agi d'une discussion calme et régulière, on se fût attendu à ce que l'interrogateur demandât à l'accusé ce qu'il pouvait bien entendre par des paroles qui contrastaient si étrangement avec l'abaissement auquel il était réduit, et on peut considérer comme plus que probable que Jésus eût expliqué cette allusion qu'il faisait à la vision de Daniel (VII, 13).

Comment l'eût-il expliquée ? C'est précisément ce qui est en question. Il faut avouer que s'il a voulu dire par là que les assistants allaient voir sans autre délai[1] leur pauvre prisonnier transformé en triomphateur céleste et descendant sur les nuées, une pareille déclaration serait un défi au bon sens, d'une audace presque macabre. Que signifiaient donc ses angoisses peu d'heures auparavant ? Mais au surplus qui donc nous a dit que Jésus interprétait si mal la vision de Daniel et qu'il ne s'était pas aperçu que le Fils de l'Homme figure dans cette vision l'ensemble du peuple saint, et non une personne unique ? En d'autres termes, cette parole devrait être commentée en rapport avec la double signification que le terme de Fils de l'Homme a dans la bouche de Jésus, et non pas servir d'argument à la thèse qu'il aurait rêvé pour lui-même et, ce qui plus est, pour le moment même, une transfiguration aussi prodigieusement chimérique.

Le coup monté par Caïphe eut, par contraste, un effet instantané. La grave assemblée n'en put croire ses oreilles. Au lieu d'un débat il y eut un tumulte. L'astucieux pontife donna le signal en déchirant lui-même ses vêtements comme à l'ouïe d'un blasphème épouvantable, et la peine de mort fut votée par acclamation.

Est-ce que d'ailleurs la comparaison des deux passages étroitement parallèles en tout le reste, *Matth.* xvi, 28 « voir le Fils de l'Homme venir dans son Royaume » et de *Marc*, ix, 1 « voir le Royaume de Dieu venir avec puissance », ne jette pas tout un jour sur la facilité avec laquelle les deux notions s'échangeaient l'une avec l'autre et pouvaient se prendre l'une pour l'autre ?

Je m'arrête, craignant d'avoir abusé trop longtemps du droit de défense que j'ai réclamé. Ces répliques n'ôtent rien au sentiment que j'ai d'avoir retiré une grande utilité d'une critique en somme si pénétrante et si bienveillante. L'auteur du beau livre sur la *Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire* est de ceux dont l'avis doit être pesé avec sympathie et déférence. Si j'ai dû, dans ce qui précède, insister plutôt sur ce qui nous sépare, cela ne diminue en rien la joie que j'éprouve en constatant les points nombreux, d'importance majeure, j'ose même dire essentiels, sur lesquels nous tombons d'accord.

A. Réville.

1) C'est en effet l'ἀπ' ἄρτι, le « dès à présent », « à partir du moment où je parle », prudemment supprimé par les deux autres synoptiques (Luc ne parle que du fait d'être assis à la droite de Dieu) consciencieusement conservé par Matthieu, qui met l'accent sur la réponse.

A PROPOS DU MAHĀBHĀRATA

DANS LA LITTÉRATURE BUDDHIQUE

Dans son remarquable livre sur le Mahābhārata[1], M. Dahlmann agite la question des rapports de la littérature buddhique avec l'épopée indienne. Le chapitre intitulé : *Das Mahābhārata bei den Buddhisten und Jainas* (p. 132-136) renferme une liste détaillée des passages des Jātakas où sont mentionnés les héros du Mahābhārata ; nous nous permettrons d'y faire quelques additions.

Dans le *Vidhūrapaṇḍitajātaka* (Fausbøll, 545)[2], on raconte qu'au pays de Kuru, dans la ville d'Indapatta, régnait le roi Dhanañjaya Koravya, chez qui vivait un sage conseiller nommé Vidhūrapaṇḍita ; il est intéressant d'examiner les raisons, données par le jātaka, de l'amour du roi pour le jeu ; elles paraissent être le reflet de la fable du Mahābhārata.

Le *Kumbhajātaka* (512) parle des mauvais effets des boissons enivrantes et raconte comment Andhaka et Vṛṣṇi se tuèrent sous l'influence de l'ivresse :

> Yaṁ ve pivitvā Andhakaveṇḍuputtā[3]
> samuddatīre paricārayantā
> upakkamuṃ musalehi aññamaññaṃ.

1) J. Dahlmann, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, Berlin, 1895.

2) Minaiev, *Contes indiens* (*J. M. N. P.*, CLXXXV, 70-73), et maintenant aussi : R. F. St. Andrew St. John, *Vidhūra Jātaka* (nº 545 of Cowell's List) (From the Burmese) *J. R. A. S.* 1896, p. 441-475. Ce jātaka est représenté sur le stūpa de Bharhut : v. mes *Remarques sur l'art buddhique* dans : *Vostočnyja Zamětki*, 341 (1895).

3) Fausbøll, t. V, p. 19. Dans la version (birmane) de ce jātaka, M. F. St. Andrew St. John, *Kumbha Jātaka, etc.* (*J. R. A. S.*, n, XXV, 560-570), n'a pas bien compris ce passage : il traduit : « the ten princes, the sons of Andhakavenna » et demande (563 n.) « What is the story of king Andhavenna? » Sur

Andhaka et Vṛṣṇi sont mentionnés en même temps que les frères Kuru et Pâṇḍu dans un vers du *Divyâvadâna*, qui, ainsi que la majorité des textes de cette collection, remonte à une époque assez reculée. Nous faisons une légère correction au texte de MM. Cowell et Neil[1], justifiée en partie par les manuscrits eux-mêmes :

rūpyāni kṛtvāpi mahānubhāvā
Vṛṣṇyandhakāḥ Kauravāḥ sapāṇḍavāś ca
suparṇanāgā yakṣamanujarākṣasāḥ
te na śaktā maraṇaṃ nivartitum.

Outre ces indications qui complètent seulement ce que nous savons sur les emprunts des Buddhistes au Mahâbhârata dans les temps anciens, nous citerons encore un jâtaka très répandu, qui est directement tiré de la légende du Mahâbhârata, et de plus contenu dans un livre un peu suspect, le XIII[e]. Ce jâtaka est représenté dans le stûpa de Bharhut et porte le nom de *Bhisaharaniya*, c'est-à-dire le jâtaka du « Vol des tiges de lotus »[2] qui est le *Bhisajâtaka* de la collection pâlie[3] et le *Bisajâtaka* de la *Jâtaka-mâlâ*[4] ; le Mahâbhârata nous donne des versions de ce conte, chap. xciii et xciv de l'Anuçâsanaparvan ; l'un d'eux qui se termine à peu près comme le jâtaka de Bharhut, a pour titre *Bisastainyopâkhyâna* « Conte du vol des tiges de lotus ». On pourrait dire, il est vrai, que les auteurs buddhiques ont tiré leur sujet du même fond que le Mahâbhârata, mais à une source autre que celle où a puisé son auteur ; toutefois la ressemblance des détails et du dénouement est tellement grande que nous avons tout lieu de croire, jusqu'à ce qu'on retrouve cette autre source, que le jâtaka du Vol des tiges de lotus est l'utilisation

Kṛṣṇa et le Mahâbhârata dans les jâtakas nous avons publié quelques études. Voy. : *Parallèle buddhique à propos de la légende juive de la porte de ...*, Mém. de la Soc. ... VI, 335-350 (1892). Sur le jâtaka 536 (Kunâla) voy. le travail très intéressant de E. Teza, *La Cricca dei Pandavidi nella tradizioni Buddhiane*, Venezia, 1895 (*Atti d. R. I. Veneto*, etc., t. IV, S. VII).

1) *Divyâvadâna*, p. 560. Les mss. portent tous mahânubhâvâ ; vṛṣṇyandhakāḥ est sans doute pour vṛṣṇy°.

2) Voy. *Vostotchnyia Zamietki*, *l. c.*, p. 313.

3) Fausböll, IV, 304-314 (n° 488).

4) *Jâtakamâlâ*. Ed. H. Kern, 108-116 (XIX), traduction de J. S. Speyer dans les *Sacred Books of the Buddhists*. London, 1895, p. 154-164. Nous croyons que la comparaison attentive de l'épopée indienne avec les légendes buddhiques montrera encore de nouveaux emprunts des Buddhistes à cette épopée.

du sujet du Mahâbhârata par les auteurs bouddhiques, adapté aux exigences de leur vie. Ce fait est important pour nous, c'est un argument décisif en faveur de l'existence de l'Anuçâsanaparvan, au moins dès l'époque de la construction du stûpa de Bharhut.

Saluons, en finissant, le beau travail de M. Dahlmann qui, marchant sur les traces du professeur Bühler avec un plein succès, tend à asseoir sur une base solide l'étude du Mahâbhârata, en abandonnant la théorie des couches successives et de la modernité de ce magnifique monument littéraire.

Serge d'Oldenburg.

Traduit par A. Cabaton.

(Tirage à part de *Zapiski vostotch. otdiel. imp. russk. arkheolog. obchtch.* (Mémoires de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie), t. X.)

LA PLACE DU TOTÉMISME

DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*

(Quatrième et dernier article[1].)*

VIII

Nous nous sommes efforcé de montrer qu'il n'y avait pas entre les croyances et les institutions totémiques et le sacrifice sanglant, dont M. Jevons voudrait faire l'élément essentiel de tous les cultes, la connexion nécessaire qu'il affirme et nous avons tenté d'autre part d'établir que la démonstration de l'antériorité sur toutes les autres pratiques cérémonielles de ce rite, destiné à procurer aux membres humains d'un clan une surnaturelle union avec leur divin allié, n'était pas faite ; il semble même, tout au contraire, que ce type de sacrifice fasse précisément défaut en quelques-uns des groupes ethniques qui sont demeurés au plus bas degré de civilisation et n'apparaisse avec toute sa signification religieuse et toutes les conséquences qu'il entraîne au point de vue de l'organisation du sacerdoce et de ses relations avec le commun peuple des adorateurs du dieu, que dans des sociétés parvenues déjà à un stade avancé de leur évolution. Nous voudrions aujourd'hui, pour en terminer avec cette critique déjà longue d'une théorie, qui, par sa simplicité et par sa belle ordonnance, s'est imposée à l'attention de tous ceux qui s'occupent de la science comparative des religions, mettre en évidence le caractère vraiment trop arbitraire des solutions élégantes et ingénieuses que ses conceptions générales ont contraint M. Jevons de donner à la plupart

1) Voir t. XXXVI, p. 208-253 et 321-369 ; t. XXXVII, p. 204-233.

des délicates questions que soulèvent les relations des cultes publics et des cultes privés, les rapports de la religion et de la magie, la réelle signification des pratiques funéraires et des rites en usage dans les mystères, les fonctions des prêtres et leur situation sociale. Tout n'est point à rejeter, à coup sûr, dans les hypothèses que M. Jevons a émises, mais il est nécessaire de ne se point méprendre et de ne pas voir dans des conjectures, que bien souvent les faits ne vérifient pas ou ne vérifient qu'à demi, des généralisations de l'expérience, présentant la précision et la rigueur de lois scientifiques. Nous avons tenté d'établir que les fondements de la belle construction, édifiée par l'éminent disciple de Robertson Smith, ne sont point aussi solides, ni composés de matériaux d'une qualité aussi éprouvée qu'il l'a cru : nous voudrions maintenant faire voir que, dans l'édifice même, il est plus d'une pierre friable et mal cimentée.

L'une des idées qui dominent le livre tout entier de M. Jevons, c'est que tout culte « licite » est nécessairement à l'origine un culte public, un culte où se renouvelle constamment le pacte d'alliance qui lie à une parenté, à un clan ou à une cité un protecteur divin, frère et père à la fois de ses adorateurs. Les cultes privés, les cultes familiaux, d'après lui, ont toujours un caractère dérivé par rapport aux cultes de clans ou de tribus : ou bien ils en constituent des imitations ou bien ils en procèdent par une sorte de fragmentation, de morcellement ; le dieu se segmente, pour ainsi dire, en plusieurs divinités relativement indépendantes, comme la société même, qui lui était unie par un pacte, se partage en plusieurs plus petites sociétés, qui gardent cependant les unes avec les autres des liens étroits et ne perdent qu'incomplètement leur unité. Il faut ajouter qu'aux yeux de M. Jevons, ces cultes n'ont un caractère vraiment religieux que si la divinité à laquelle ils s'adressent est demeurée la divinité d'un groupe plus ou moins étendu. Un être surnaturel, qui n'est le protecteur que d'un seul individu, cesse par là même, d'après lui, d'être un dieu et les rites pratiqués pour obtenir d'un fétiche, d'un *talisman*, les avantages qu'attend de lui son possesseur, avantages qui consistent souvent en une assistance efficace prêtée à des tentatives malveillantes ou criminelles contre d'autres membres de la communauté, prennent une signification magique qui est en opposition directe avec la signification religieuse et vraiment sociale des cultes collectifs. Cette théorie, M. Jevons éprouve à peine le besoin d'en démontrer le bien fondé par des faits empruntés aux pratiques rituelles et aux croyances des peuples non civilisés, tant elle lui apparaît évidente

de soi et psychologiquement nécessaire; il a cependant cru devoir chercher des arguments, qui en missent en évidence la solidité à la fois et la fécondité explicative, dans les documents très abondants et très complets que nous a fournis M. A. B. Ellis sur les cérémonies religieuses et les rites magiques des nègres de la Guinée septentrionale[1]. Ce sont ces arguments dont nous voudrions examiner ici la valeur.

Pour M. Jevons les êtres surnaturels avec lesquels les noirs de ces régions sont en rapport se répartissent en deux catégories : ceux qui ont un cercle défini d'adorateurs et qui sont vraiment des dieux et ceux qui n'ont de pacte formé avec aucun groupe social et avec lesquels des individus entretiennent seuls des rapports illicites et que condamne l'opinion commune; dans la première catégorie trouvent place les divinités générales, les divinités locales, et les divinités protectrices de telle ou telle section d'une communauté, dans la seconde les *suhman*, (les fétiches au sens restreint et précis du mot) et des esprits méchants, des génies qui portent le nom de *Sasabonsum* et de *Srahmantin*. On peut objecter à cela qu'il semble bien que les divinités locales reçoivent les hommages non seulement des habitants de la localité où elles résident, mais de tous ceux qui passent dans la région où s'exerce leur influence d'une façon prépondérante, (le fait est indéniable pour les dieux fluviaux); elles sont attachées non pas à un groupe d'êtres humains, mais à un endroit déterminé, elles ne sont pas au nombre de ces dieux, incorporés en quelque sorte à un clan ou à une tribu, et que la tribu ou le clan emporte partout avec lui, matériellement ou spirituellement. C'est en réalité aux Sasabonsum et aux Srahmantin qu'elles ressemblent le plus étroitement et elles n'en diffèrent, à vrai dire, que par leur individualité aux contours mieux définis et leur moindre férocité, encore ce dernier caractère est-il loin d'être constant. Or les divinités locales reçoivent un culte que rien ne différencie du culte qui s'adresse aux divinités générales, comme Tando ou Bobowissi, qui sont à la fois des forces de la nature magnifiées et douées de personnalité et de vie et les surnaturels protecteurs d'une nation ou d'un groupe de tribus. D'autre part, les Sasabonsum et les Srahmantin, qui, d'après M. Jevons, ne sont pas des divinités, sont, comme les divinités elles-mêmes, honorés par des sacrifices et en particulier, les Sasabonsum du

1) *The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa* (1887); *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa* (1890); *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa* (1894).

moins, par des sacrifices humains[1]. Enfin, il est impossible d'ouvrir entre les *suhman* individuels et les divinités protectrices de telle ou telle fraction d'une communauté, dont un grand nombre, du reste, sont des « departmental gods » affectés à des fonctions spéciales et qu'invoquent tous ceux, sans acception d'origine, qui ont besoin de leur aide ou qui désirent seulement obtenir leur neutralité, l'abîme que M. Jevons conçoit entre ces deux classes d'êtres surnaturels. C'est, il est vrai, aux lieux que hantent les Sasabonsum que l'on prend de la terre pour faire des fétiches individuels, et non pas à la place où réside une divinité locale, mais à la Côte des Esclaves, à la Côte d'Ivoire, dans le delta du Niger, où cette opposition n'existe pas entre deux classes de divinités locales, on fabrique des fétiches, qui ont les mêmes attributs et le même rôle que les *suhman* de la Côte de l'Or et se trouvent avec leurs possesseurs dans les mêmes relations.

Il est d'ailleurs naturel qu'assuré déjà par la célébration des rites collectifs, de la bienveillance relative des diverses divinités locales au contact desquelles il vit, un individu tienne à conquérir la protection supplémentaire et la collaboration à ses desseins d'esprits sur lesquels il n'avait point jusqu'alors de prise efficace. Srahmantin, Sasabonsum et suhman sont des êtres malveillants et méchants, mais à cet égard ils ne diffèrent pas des autres dieux, dont le culte est d'autant plus fervent qu'ils sont plus redoutés, à ce point que ce ne sont pas les plus puissants, mais les plus malfaisants d'entre eux qui se voient immoler en plus grande abondance des victimes humaines[2]. Cette malveillance attribuée aux dieux est du reste d'autant plus marquée que l'on a affaire à des populations qui ont subi moins profondément l'action des croyances et des pratiques chrétiennes ou musulmanes et qui ont été en contact moins habituel et moins prolongé avec les blancs[3] ; c'est moins encore à s'assurer la protection et l'assistance de leurs divi-

1) *Tshi-speaking peoples*, p. 34 et sq. Cf., pour ce qui concerne Heviosso et Legba, les divinités correspondantes adorées sur la Côte des Esclaves, *Ewe-speaking peoples*, p. 48-50.

2) A. B. Ellis, *Tshi-speaking peoples*, p. 47. Cf. A. Bastian, *Ein Besuch in San Salvador*, p. 103; J.-B. Douville, *Voyage au Congo et dans l'Afrique équinoxiale*, t. III, p. 8, 42 ; J. Gros, *Voyages, aventures et captivité de J. Bonnat chez les Achantis*, p. 190.

3) A. B. Ellis, *loc. cit.*, p. 70. Cf., sur la conception que les indigènes du bassin du Congo se font de la religion : E. J. Glave, *Six years of adventure in Congo Land*, p. 78 et seq.

nités qu'à désarmer leur colère et à conquérir leur neutralité que les peuplades éloignées des côtes, dans tout le pays Tshi ou Ewe, s'efforcent en multipliant les immolations d'êtres humains.

Ces sacrifices d'ailleurs, à n'en pas douter, ont, dans la plupart des cas, le caractère très net de sacrifices alimentaires[1] et c'est une hypothèse que rien dans les faits ne semble autoriser en cette région que de supposer qu'ils en ont eu primitivement un autre et que c'est par une sorte de dégradation et de corruption des conceptions antérieures que les noirs en sont venus à croire que pour obtenir des dieux aide et secours, il était nécessaire de leur donner d'abord les aliments qu'ils aiment.

Il serait d'autant plus malaisé du reste d'opposer les uns aux autres les cultes publics et vraiment religieux et les cultes individuels, tous réductibles, d'après M. Jevons, à des pratiques magiques illicites, que dans certaines cérémonies d'un intérêt et d'un caractère exclusivement privés, où le bien-être de la communauté n'est en aucune manière en jeu, les féticheurs, c'est-à-dire ici les prêtres, jouent parfois un rôle essentiel[2], tandis que dans le culte public interviennent des rites dont la signification magique semble très marquée[3].

Pour réussir à maintenir en dehors de la religion tout cet ensemble de pratiques par lesquelles les individus cherchent à s'assurer directement et en outre de celle qui leur est d'avance accordée par les divinités protectrices du clan, auquel ils appartiennent, en leur seule qualité de membres de cette communauté, l'assistance d'êtres surnaturels, il faut, comme le fait M. Jevons, donner de la religion et de l'ensemble de sentiments qui en a été la source originelle et en demeure l'âme vivante, une définition arbitrairement limitative et admettre que le nom de dieu

1) R. et J. Lander, *Journal d'une expédition au Niger*, Paris, 1832, t. III, p. 117.

2) Rev. P. Baudin, *Fétichisme et féticheurs*, p. 53; A. Raffenel, *Nouveau voyage au pays des Nègres*, I, p. 229, 230-234.

3) Baudin, *loc. cit.*, p. 94. Cf. Robertson, *Notes on Africa*, p. 273, 314. Les sacrifices sanglants qu'il décrit semblent avoir une action fécondatrice immédiate et directe, en même temps qu'ils concilient à ceux qui les offrent la bonne volonté des dieux et désarment d'eux leur colère. Le sacrifice rituel d'une jeune fille dont l'existence a été constatée par A. Burdo (*Niger et Bénué*, p. 192) dans les tribus des alentours d'Ogbekin semble bien présenter ce double caractère expiatoire et fécondateur. Cf. J. Adams, *Remarks on the country extending from the Cape Palmas to the river Congo*, p. 97-98; R. E. Dennett, *Seven years among the Fjort*, p. 10, 12; Bouche, *La Côte des Esclaves et le Dahomey*, p. 125; R. F. Burton, *Abeokuta*, I, p. 18.

doit être exclusivement réservé aux êtres investis d'une puissance surnaturelle, qui ont des relations d'amitié et une attitude de bienveillante protection avec un groupe défini d'adorateurs, qui étaient tous, à l'origine, unis les uns aux autres par les liens du sang[1]. Mais cette conception que M. Jevons se fait de la religion, il convient de rappeler que c'est en réalité sur des raisons d'ordre théologique et moral qu'elle se fonde et que nous demeurons par conséquent libres, si nous nous en tenons à l'examen objectif des faits, à l'étude désintéressée des procédés divers, par lesquels les hommes ont tenté d'établir entre eux et le monde surnaturel des rapports permanents et utiles, de ne l'accepter point.

Comme la pratique rituelle qui constitue et scelle l'alliance entre le dieu et le clan de ses adorateurs, c'est seulement, d'après M. Jevons, l'immolation d'une victime et l'effusion de son sang sur l'autel, c'est aussi un *blood covenant*, une *blood-brotherhood* qui pourront seuls licitement créer entre un groupe d'individus et la divinité qu'ils ont choisie pour protectrice un pacte d'union. De là l'obligation, parfois un peu lourde, où se trouve M. Jevons d'interpréter comme des formes diverses de *blood-covenant*, les pratiques des cultes privés auxquelles il lui est cependant par trop difficile de dénier tout caractère religieux et qu'il se contente de réduire à n'être qu'un décalque des cultes publics. C'est là une interprétation souvent plausible et qui parfois semble de beaucoup la plus vraisemblable de certains rites sanglants[2], mais il faut une résolution bien ferme de n'accepter pas d'autre explication, pour l'appliquer indifféremment à tous les cas et d'autre part, d'autres moyens existent pour l'homme d'établir entre lui et les êtres surnaturels qui l'environnent, des relations où ils trouvent leur mutuel avantage. Le rite, par exemple, en usage aux îles Tonga et qui consiste pour obtenir la guérison d'un parent malade à se couper une phalange ou un doigt[3] ne nous semble pas pouvoir être interprété comme un renouvellement de l'alliance entre le dieu et celui qui l'invoque ; c'est à nos yeux une forme atténuée et réduite de sacrifice humain, une offrande faite au dieu et qu'on le supplie d'accepter aux lieu et place de la victime qu'il semble s'être choisie, et ce qui semble bien montrer que c'est là l'interprétation la plus vraisemblable, c'est que pour atteindre le même but, au lieu de se couper un doigt, on étrangle parfois un enfant qu'on donne

1) *An Introduction to the History of Religion*, p. 160.
2) Voir, par ex., A. Bastian, *Ein Besuch in San Salvador*, p. 85.
3) Martin, *Histoire des naturels des îles Tonga ou des Amis*, t. II, p. 275.

à la divinité dont on veut apaiser la colère[1]. Les parallèles australiens, indous, abipones, bantous, etc., à ce cas typique que rapporte M. Jevons[2] nous paraissent se pouvoir expliquer, eux aussi, beaucoup plus aisément de cette façon. D'autres fois, il semble que ce qui soit en cause, ce soit la vertu magique[3] dont est doué le sang : lorsqu'un Aht pour écarter d'un parent, qu'agitent des cauchemars, les mauvais esprits qui le tourmentent, se taillade bras et jambes et asperge de son sang tout le tour de sa hutte, il n'a pas recours pour défendre celui qu'il veut préserver de ces attaques dangereuses à la puissance de ses dieux protecteurs, mais à une pratique dont l'efficacité est immédiate et directe ; entoure celui qu'il veut préserver d'un cercle magique que ne peuvent franchir ses ennemis surnaturels[4]. Quant aux cas cités par M. Jevons, où il s'agit indéniablement de *blood-covenants*, il en est un bon nombre où l'alliance n'est pas conclue entre un individu et une divinité, mais entre les divers individus qui participent à une cérémonie : les exemples les plus frappants en sont fournis par les rites de mariage[5], et cependant ces rites eux aussi M. Jevons les invoque en témoignage à l'appui de la théorie qu'il défend.

1) Martin, *loc. cit.*, p. 273.

2) *Loc. cit.*, p. 170-171.

3) Sur la puissance magique et en particulier la puissance curative du sang, voir les textes réunis par H. C. Trumbull dans son *Blood Covenant*² (Philadelphie, 1893). Voir aussi : Bérenger-Féraud, *Peuplades de la Sénégambie*, p. 28 ; J.-B. Douville, *loc. cit.*, t. II, p. 89, 107 ; H. L. Strack, *Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*, Munich, 1892.

4) Dorman, *Primitive superstitions*, p. 61. Cf. M. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 451, et les faits réunis par M. H. Clay Trumbull dans les chapitres i, ii, iii, de son *Threshold-Covenant* (1896).

5) Casati, *Ten years in Equatoria*, I, p. 69 ; P. Fagès, *Voyage en Californie* in *Nouv. ann. des voyages*, année 1844, p. 226 et 333. Cf. G. Turner, *Nineteen years in Polynesia*, p. 187 ; cf. en ce qui concerne la fraternisation par le sang et spécialement ses relations avec le cannibalisme rituel, outre les exemples réunis par M. Trumbull dans son *Blood-Covenant* (1893), chap. i et ii : A. Godart, *Le Congo belge illustré*, p. 240 ; H. Hecquard, *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale* (1853), p. 44 ; H. Stanley, *Cinq ans au Congo*, p. 265 ; Th. Westmark, *Trois ans au Congo*, p. 42 ; H. Ward, *Five years among the Congo cannibals*, p. 131-132 ; H. Bailey, *Travels and adventures in the Congo Free State*, p. 261 ; E. J. Glave, *Six years of adventure in Congo Land*, p. 46-47 ; Duc d'Uzès, *Lettres du Congo* in *Revue de Paris*, 15 nov. 1894, p. 262, et sur les rites du mariage, E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, t. II, ch. xii et spéc., p. 334-343. Voir aussi l'enquête ouverte sur ce sujet dans *Mélusine*, t. III, IV, V et VII.

Il n'est pas niable d'ailleurs qu'en certaines pratiques l'effusion du sang en présence du dieu n'ait la signification que lui attribue indistinctement et universellement M. Jevons et on doit rendre hommage en particulier à la grande ingéniosité de l'hypothèse, après tout plausible, qu'il a émise sur les relations du tatouage et du sacrifice d'union[1] : le tatouage résulterait, à l'origine, de l'interprétation faite par les non-civilisés de la forme des cicatrices que laissent sur leurs corps les entailles qu'ils ont pratiquées pour en tirer le sang destiné à les rendre les parents et les alliés d'un dieu. C'est la forme même de ce dieu qu'ils en viendraient à découvrir dans ces marques irrégulières; peu à peu l'habitude se prendrait de la reproduire intentionnellement et aussi ressemblante que possible et, grâce à une association d'idées, on en arriverait à conclure que l'union s'opère entre la divinité et ses adorateurs par le seul fait que sa représentation est figurée sur leur peau. Mais même ici, il semble que le terrain où marche M. Jevons ne soit pas toujours très solide et se dérobe parfois sous ses pas : le tatouage de la figure d'un animal sur la peau d'un individu est un moyen, dit-il, d'assurer la réunion dans l'autre vie de ce fidèle observateur des rites au totem de son clan; la chose est possible, mais il cite comme exemple de cette nécessité d'être tatoué pour pouvoir entrer après la mort au séjour des âmes heureuses, l'existence de cette coutume chez les Esquimaux, chez lesquels précisément les institutions totémiques n'existent point, tandis que dans les populations où le totémisme a atteint son plus complet développement, ce n'est pas toujours, il s'en faut, l'image du totem qui est tatouée sur la peau de ses parents et alliés humains, ni celle d'ailleurs d'aucun des dieux[2].

Il est à peine besoin de faire remarquer que d'autres procédés que celui du *blood-covenant* existent qui permettent à l'homme d'entrer en contact avec des êtres surnaturels : les fumigations, les incantations diverses, les gestes rituels, les offrandes, les prières, les austérités de tous ordres sont autant de pratiques qui tendent toutes vers ce même but et que nous trouvons en usage dans l'étendue du monde entier. Toute la religion et la magie tout entière sont, en ce qu'elles ont d'essentiel, l'en-

1) *Loc. cit.*, p. 172 et suiv.

2) Aux îles Salomon, où existe sous la forme de l'adoption d'un tamaniu, une sorte de totémisme individuel, de « nagualisme », si l'on veut, il faut, pour être admis au séjour des âmes porter tatouée sur la peau l'image de l'oiseau frégate, quels que soient le clan auquel on appartienne et le tamaniu qu'on possède. R. Codrington, *The Melanesians*, p. 257.

semble des moyens dont disposent ou croient disposer les hommes pour nouer des relations avec les êtres dont leur foi a peuplé le monde où ils doivent vivre et le mystère qui l'enveloppe. Il serait impraticable de réduire les multiples formes que peuvent prendre les rites religieux à n'être que des aspects divers d'une pratique toujours la même, en ses changeantes apparences, la fraternisation par le sang ou pour mieux dire le rattachement de l'homme par l'effusion sanglante de l'homme à un ancêtre et protecteur divin ; il serait arbitraire de dénier tout caractère religieux aux rites qui ne pourraient se prêter à une pareille réduction et de s'obliger à ne voir en eux que les pratiques empiriques dont l'usage aveugle et irréfléchi suppléait aux défaillances d'une technologie, qui ne trouvait pas encore à s'appuyer sur des observations méthodiques et critiques des phénomènes naturels.

On ne saurait donc statuer entre la magie et les cultes officiels des communautés sauvages ou barbares l'opposition formelle que voudrait établir entre elles M. Jevons : des pratiques exactement comparables, les mêmes pratiques souvent et accomplies par les mêmes hommes, revêtus du même caractère surnaturel[1], sont en usage dans la sorcellerie privée et dans le culte public des dieux et l'hypothèse qui réduit la magie à n'être qu'une dégradation ou pour mieux dire une sorte de perversion des cultes sociaux du clan, de la tribu ou de la cité[2], exigerait comme condition essentielle de la preuve une chronologie précise du développement religieux des peuples non civilisés, qui permît de déterminer la date relative de l'apparition des divers rites d'adoration et de contrainte, qui servent à l'homme pour faire collaborer les Puissances surnaturelles à la réalisation de ses désirs et de ses espoirs ; or, une telle chronologie fait entièrement défaut et, si nous nous en remettons à ce critérium, dont je mentionnais l'emploi possible en un précédent article, de la corrélation entre l'état religieux et l'état social, nous en viendrons, au contraire, à conclure que toutes les vraisemblances sont pour que l'hypothèse inverse de celle qu'a émise M. Jevons soit précisément l'hypothèse qui se rapproche le plus de la réalité et que l'ancienne théorie qui faisait de la magie une ébauche de la religion ne mérite pas le discrédit où l'on a tenté de la faire tomber. Toute la construction édifiée par M. Jevons est, en dépit de la rare puissance d'analyse et de combinaison dont il a fait preuve, extrêmement fragile, parce que c'est sur des arguments d'ordre

1) E. Dupont, *Lettres sur le Congo*, p. 97-103, 200.
2) F. B. Jevons, *loc. cit.*, p. 178.

moral et religieux et non pas sur les faits eux-mêmes, tels que nous les montre l'observation désintéressée des peuples non civilisés, qu'en réalité, il l'a fondée.

IX

L'une des plus fortes objections que l'on puisse opposer au système défendu par M. Jevons, c'est l'existence des cultes ancestraux et familiaux : aussi n'a-t-il rien négligé pour en mettre nettement en lumière le caractère secondaire et dérivé. Dieux du foyer, esprits protecteurs de la famille ou de l'individu, tous ils ne sont, d'après lui, que des formes altérées des dieux de la communauté primitive, de la tribu ou du clan et ils n'ont apparu que lorsqu'elle a perdu son organique unité et s'est émiettée en familles : cette théorie permet à la fois d'accorder aux institutions totémiques l'universalité et le rôle prépondérant que leur assigne M. Jevons, sans que l'on se heurte à de trop flagrantes contradictions, et d'écarter les arguments que l'on pourrait tirer de l'examen et de l'analyse des pratiques des cultes domestiques contre l'étroitesse de cette conception du *blood-covenant* divin, qui est, pour lui, inséparable du totémisme lui-même. Il convient donc d'examiner la valeur des preuves sur lesquelles il a cru pouvoir la fonder.

La première affirmation, c'est que dans une communauté où n'existent pas encore de familles paternelles, les seuls dieux qui se puissent concevoir sont ceux de la communauté tout entière ; c'est oublier que les ancêtres féminins sont honorés par les mêmes rites dans les sociétés à filiation féminine que les ancêtres mâles dans les sociétés patriarcales[1], et que chaque famille dans les sociétés de ce type a ses dieux spéciaux, ce qui confère à ces divinités domestiques une ancienneté beaucoup plus grande qu'il ne serait utile à la thèse défendue par M. Jevons.

La seconde affirmation, c'est que dans une société patriarcale, tant que les descendants d'un même aïeul vivaient auprès de lui, ils ne pouvaient avoir d'autres dieux que les siens, mais il conviendrait de ne pas oublier que chez les peuplades, où le culte s'adresse d'une manière prédominante aux âmes des morts, le personnel divin subit de continuels changements, de perpétuelles fluctuations, puisque ce sont les morts les plus récents qui reçoivent les hommages les plus empressés et les

1) J. Kubary, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer* (Berlin, 1885), p. 39-40. Cf. Tylor, [illegible], II, p. 145.

plus abondantes offrandes, et que d'autre part ce qui détermine le rang qu'occupe un esprit, ce n'est pas l'âge qu'avait l'homme qu'il animait lorsqu'il l'a quitté, mais le *mana* dont on le suppose investi; il en est ainsi dans les sociétés patriarcales comme dans les sociétés maternelles, et cette règle se vérifie d'autant plus rigoureusement qu'on a affaire à des peuplades qui sont parvenues à un stade moins avancé de civilisation [1].

En de telles conditions de nouveaux dieux apparaissent sans cesse et qui sont implorés ou honorés par tels ou tels, avec plus ou moins d'assiduité et de ferveur, suivant qu'ils leur attribuent une puissance plus ou moins grande. De là nécessairement la naissance au milieu de la société où l'autorité des anciens, des chefs de clan, est le plus solidement assise, de cultes à la fois individuels et familiaux, qui ne sont pas en tous les cas ceux où les chefs eux-mêmes demeurent plus étroitement attachés; il peut arriver en effet que le vieillard continue d'adorer l'aïeul, auquel il avait coutume de demander assistance et protection et que son fils s'adresse plus volontiers pour obtenir aide contre ses ennemis et prospérité dans ses entreprises à l'âme d'un chef qu'il a lui-même connu et dont il a pu apprécier l'intelligence, l'énergie et l'habileté en tous les arts magiques. Il semble en effet que le souvenir des qualités individuelles de ceux qui ne sont plus, joue ici un rôle essentiel, et que dès lors il doive naturellement s'ensuivre que chaque génération se tournera de préférence vers les âmes dont ses membres ont pu directement apprécier la puissance et la vigueur.

Mais les esprits qui ont été honorés par des offrandes et des sacrifices, les esprits auxquels un pouvoir à demi divin a été attribué et un actif souci des affaires humaines, ne sont pas d'un seul coup relégués au rang des *Dii manes*; il faut à cette lente élimination des générations successives d'âmes les unes par les autres un long espace de temps. De là la nécessaire coexistence en une même communauté d'esprits ancestraux, qui tous sont investis par la conscience populaire d'attributs divins, qui tous reçoivent un culte, plus ou moins empressé, plus ou moins assidu, mais dont chacun réunit autour de lui un groupe spécial d'adorateurs qui ne s'interdisent pas d'ailleurs de porter simultanément à d'autres âmes, douées elles aussi d'un *mana* supérieur, le tribut de leurs hommages, les fruits de leurs champs, la chair des animaux et des hommes.

1) Callaway, *The religious system of the Amazulu*, p. 72, 104; C. Lumholtz, *Au pays des cannibales* (Queensland), p. 360; R. Codrington, *The Melanesians*, p. 125-127, 256.

M. Jevons soutient que les dieux individuels ou familiaux, les esprits protecteurs (*guardian spirits*), sont d'ordinaire tels ou tels d'entre les dieux de la communauté qu'un individu ou une famille a choisis spécialement comme défenseurs et alliés, et avec lesquels il a noué, par l'intermédiaire d'un de leurs prêtres, des relations plus étroites que celles qu'entretiennent avec eux les membres de la société à laquelle il appartient et conclu un pacte spécial. Qu'il en soit ainsi en certains cas, cela est indéniable. A. B. Ellis[1] en donne pour les peuples Tshi des exemples très précis, et c'est du reste ce qui se passe dans nos sociétés chrétiennes, lorsqu'on choisit à un enfant tel ou tel saint comme patron. Mais ce n'est pas parce qu'ils sont les dieux de la communauté que l'on s'adresse à eux, c'est parce que l'on connaît leur puissance, qu'on en a souvent fait l'épreuve, c'est aussi parce qu'on a reçu d'eux des bienfaits et que l'on a confiance dans leur bonté, ou plus souvent parce qu'on les sait redoutables et cruels et qu'on veut par des hommages spéciaux s'assurer leur alliance ou du moins se préserver de leur colère.

Aussi n'est-ce point une règle sans exception que l'on choisisse son esprit protecteur parmi les dieux de sa tribu ou de sa cité, et l'on peut même dire que les exceptions sont si nombreuses que la règle est d'une réalité fort douteuse. M. Jevons lui-même est obligé de convenir que les dieux, honorés par un culte public, sont fréquemment des génies tutélaires individuels ou familiaux qui se sont graduellement élevés à un rang supérieur, et il cite très justement l'exemple des indigènes des îles Palaos dont les totems familiaux ont donné naissance à des divinités thériomorphiques, collectivement adorées par les divers clans ou reconnues du moins par eux comme divines[2]. Mais il se tire d'embarras en affirmant gratuitement que c'est là, si j'ose dire, un processus secondaire et que ces divinités familiales ont d'abord été celles de la communauté tout entière et cela parce que la communauté est antérieure chronologiquement à la famille, et que l'individu ne s'est affranchi qu'à une date plus récente encore des coutumes qui le subordonnent, lui et ses intérêts, à la communauté tout entière. Il convient de faire remarquer que cette antériorité de la tribu par rapport à la famille (le clan, type essentiel du groupement totémique,

1) *Tshi-speaking peoples*, p. 81 et seq. Il faut, du reste, remarquer qu'il s'agit ici de la « création » d'une divinité nouvelle par la collaboration du prêtre et de la divinité locale, bien plus encore que l'adoption par une section de la communauté d'une divinité déjà existante de la communauté tout entière.

2) Kubary, *Die Religion der Pelauer* in A. Bastian : *Allerlei aus Volks-und Menschenkunde*, I, p. 19.

n'est qu'une autre forme de la famille) est improbable dans l'hypothèse même acceptée par M. Jevons, et que dans les sociétés barbares et sauvages que nous connaissons, l'individu est étroitement soumis à des règles sociales tyranniques, que ses intérêts sont très ordinairement sacrifiés aux intérêts collectifs, et que cependant il possède dans la plupart des cas un génie protecteur, un *guardian spirit*, qu'il s'est choisi lui-même ou que ses parents ont choisi pour lui.

La condition que M. Jevons assigne à la formation des cultes individuels, je veux dire « l'instabilité » des clans, leur peu de cohésion, leur dissolution même, n'en est point la condition essentielle et cela s'entend de soi, car ces cultes existent en fait et rien n'est plus rare que la disparition, la destruction d'un clan au stade de l'évolution sociale où ils apparaissent le plus pleinement développés. Le clan est au contraire l'élément persistant et durable dans les sociétés primitives, il est aussi fortement constitué que la tribu territoriale est instable et flottante et il subsiste jusque dans les sociétés plus évoluées qui reposent sur des fondements nouveaux et dont les coutumes sont inspirées par des conceptions très différentes de celles qui sont à la base de l'organisation totémique, il subsiste alors qu'ont disparu les croyances même qui semblaient être le plus étroitement liées à son existence et la conditionner en quelque sorte. Ce n'est pas parce que le clan s'est dissous que le sauvage délaisse le culte de l'ancêtre éponyme, c'est parce que le souvenir de la puissance des morts récents est plus vif et plus fort en son âme ou parce qu'il préfère, comme il le déclare lui-même, porter ses offrandes aux dieux dont il redoute la malveillance et la colère qu'à celui dont il sait que la protection lui est, en tout état de cause, assurée. Chez les Peaux-Rouges le culte de l'animal-médecine, du manitou individuel a une importance prépondérante parmi les autres pratiques religieuses et M. Jevons se voit obligé de le reconnaître ; dans nul autre groupe ethnique cependant l'organisation des clans n'a peut-être subsisté aussi inaltérée[1].

Ces divinités individuelles, à coup sûr, ne diffèrent pas en nature des

1) Voir, par ex. : J. Owen Dorsey, *Omaha sociology* in *III annual Report of the Bureau of Ethnology*; A. Gatschet, *Migration Legend of the Creek Indians*; J. Bourke, *The Snake Dance of the Moquis of Arizona*; A. Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, 1884; Washington Matthews, *Ethnography and Philology of the Hidatsa Indians*, 1877; *The Gentile system of the Navajo Indians*; R. I. Dodge, *Our wild Indians* (1884); G. Catlin, *Illustrations of the manners, customs and condition of the North American Indians* (1876).

divinités collectivement adorées par un clan, une tribu ou une confédération de tribus, mais il n'existe nulle raison de croire qu'elles aient été tirées des rangs des dieux qui sont l'objet du culte public. M. Jevons convient au reste qu'il arrive souvent que chez les Indiens d'Amérique des êtres surnaturels qu'aucun pacte ne lie à une communauté humaine soient choisis par des individus comme esprits protecteurs. Si, cependant, ces divinités sont en tout pareilles aux totems des clans, c'est que c'est aux animaux que va naturellement le culte de ces peuples chasseurs et que l'alliance étroite et personnelle d'un être humain, individuel ou collectif, avec une espèce animale, le pacte créé par des rites magiques, qui les unit, c'est précisément cela qui est l'essentiel du totémisme, et sans le proclamer, M. Jevons le reconnaît implicitement, encore que cela aille à l'encontre de sa théorie qui ne peut admettre l'existence de totems individuels.

Ce caractère totémique du « guardian spirit » est, si j'ose dire, en quelque sorte fortuit et il n'y a nulle raison de penser qu'il se retrouve en toutes les divinités familiales, ni en tous les génies protecteurs qui reçoivent un culte privé. M. Jevons cependant, estimant que cela les met en plus étroite connexion avec les dieux de la communauté et marque plus nettement le caractère dérivé qu'au prix de plus d'une contradiction dans sa longue et subtile argumentation, il s'ingénie à leur conserver, s'efforce de découvrir dans tous les êtres surnaturels, qui sont les objets des cultes domestiques, les indices de leur origine totémique : il lui suffit que le Genius latin soit souvent conçu sous la forme d'un serpent et que le chien soit étroitement associé aux Lares pour qu'il veuille retrouver et dans le Genius et dans les Lares des formes altérées et, il faut bien l'avouer, presque méconnaissables, d'anciens totems. Mais si le chien était un véritable totem, il ne pourrait pas avoir place dans le culte domestique de *toutes* les familles ; il serait vénéré par certaines d'entre elles à l'exclusion de toutes les autres. On ne saurait guère concevoir, d'autre part, que tous les Romains aient choisi le même « totem individuel », que tous aient fait du serpent leur protecteur surnaturel : ce serait un fait auquel on trouverait malaisément des parallèles. La vérité, c'est que le Genius semble être l'une des âmes de celui qui le vénère, son double, si l'on veut, et que très souvent, c'est sous forme de serpent que les non-civilisés et les barbares se représentent l'âme : l'*idhlozi* des Zoulous n'est pas à proprement parler un totem, c'est une âme séparée de son corps et qui l'anime de loin : on le conçoit comme un reptile qui accompagne partout celui à qui il appartient et dont la vie

est liée à la somme[1]. S'il s'agissait non pas d'un « idhlozi », mais d'un totem individuel « stricto sensu », d'un « nagual » pareil à celui des indigènes du Guatémala[2] auquel M. Jevons tente d'assimiler le Genius, la forme en serait différente d'un individu à l'autre : le Génie de Caius serait un cygne et celui de Lucius un loup ; l'universalité même et l'uniformité de l'apparence reptilienne du Genius plaident contre l'interprétation qu'en donne M. Jevons. Mais s'il y renonçait, il faudrait du même coup renoncer à trouver dans la religion romaine un argument de plus en faveur de sa double thèse : le rôle essentiel joué par le totémisme dans le développement religieux et l'étroite dépendance des cultes privés à l'égard des cultes publics, le caractère secondaire et dérivé que présentent les rites domestiques par rapport aux cérémonies où participe la communauté tout entière.

L'idée qui est à la base de la théorie émise par M. Jevons sur l'origine des cultes ancestraux, c'est que l'âme du mort n'est primitivement investie par la conscience des vivants d'aucun pouvoir surnaturel et qu'elle se trouve au contraire dans la dépendance de ses proches, qui peuvent la faire heureuse ou malheureuse, en lui accordant ou lui refusant les aliments et les objets qui lui sont nécessaires dans l'autre vie. Cette dépendance est indéniable, mais elle n'implique en aucune manière que les esprits des morts ne soient pas conçus comme des êtres très puissants et en quelque mesure divins qui ont une grande part dans la prospérité ou le malheur des vivants et qui sont souvent les agents actifs de la maladie et du trépas : les dieux, eux aussi, ont besoin des hommes[3], sont nourris par les hommes et cependant ils sont investis d'un pouvoir qui n'a d'autre limite, pour chacun d'entre eux, que la puissance des autres divinités, tous les phénomènes de la nature ne sont que leurs gestes et leurs actes et la destinée des mortels est entre leurs mains.

Que ce soit sous cet aspect surnaturel que les morts eux aussi apparaissent aux sauvages actuels, qu'ils soient pour tous les non-civilisés d'aujourd'hui des dieux au petit pied, de mince pouvoir, il est vrai, quand on les compare aux grandes divinités cosmiques, mais plus étroitement mêlés à la vie des hommes, plus soucieux du bien ou du mal qui leur peut advenir, c'est ce que M. Jevons ne pourrait songer à contester ;

1) Callaway, *loc. cit.*, p. 133, 194, 195 ; H. Speckmann, *Die Hermannsburger Mission in Africa* (1876), p. 167.
2) Gage, *A new survey of the West Indies*⁴, p. 334.
3) Voir Platon, *Euthyphron* et spécialement 14 E.

mais ce caractère surnaturel et divin, il soutient qu'ils ne le possédaient pas à l'origine et qu'ils l'ont acquis par assimilation des honneurs qu'on leur rendait et des dons qui leur étaient offerts avec les hommages et les sacrifices qui avaient place dans le culte des dieux.

A l'appui de cette hypothèse, aucune preuve ne nous est donnée, aucun argument tiré de l'analyse des faits. Il est donc très difficile de la discuter en détail et la critique a tout d'abord quelque peine à trouver où se prendre. Il semble bien cependant que la raison profonde de l'erreur que, d'après nous, a commise M. Jevons, c'est la conviction où il paraît être que tous les cultes mortuaires sont des cultes ancestraux ; il n'en est rien, à notre sens : l'adoration des ancêtres n'est qu'un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus général, la vénération respectueuse et craintive des âmes des morts, apparentés ou non aux survivants, la conviction que l'on peut, par certaines pratiques rituelles, apaiser leur colère ou se concilier leur bienveillance.

Tous les ancêtres, dans les sociétés qui en sont encore à un stade peu avancé de leur évolution, ne sont pas adorés, et ceux qui reçoivent un culte, ce n'est pas essentiellement en tant qu'ancêtres qu'ils le reçoivent, mais en raison du mana dont, durant leur vie terrestre, ils étaient déjà investis, et que leur mort a encore accru[1]. Ce n'est pas seulement un sentiment d'affection, mais aussi un sentiment de crainte et aussi un calcul d'intérêt, le désir de s'assurer un protecteur puissant et surtout d'écarter de soi les effets dangereux d'une colère toujours facile à éveiller, qui se trouvent à la racine des multiples pratiques en usage dans les rites funéraires et les cérémonies célébrées individuellement et collecti-

1) Voir par ex. R. Codrington, *The Melanesians*, p. 125-127, 253; Cf. J. Martin, *Histoire des îles Tonga*, t. II, p. 174, 180, 198; Le Gobien, *Histoire des îles Mariannes*, p. 68; J. Kubary, *Die Bewohner der Mortlock-Inseln*, in *Mitt. d. geogr. Gesellsch. zu Hamburg*, 1878-79, p. 259; H. H. Bancroft, *The native races of the Pacific States of North America*, I, p. 115; de Rochefort, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles*, p. 432; O. Stoll, *Die Ethnologie der Indianerstämme von Guatemala*, p. 70-73; Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, I, p. 119; F. de Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, II, p. 144; I. Goldziher, *Le culte des ancêtres chez les anciens Arabes* in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. X; *Le culte des saints chez les musulmans* (*ibid.*, t. II); C. Lumholtz, *Au pays des Cannibales* (Queensland), p. 200; Keppel, *A visit to the Indian archipelago*, p. 481; *The native Tribes of South Australia*, p. 18, 19, 30, 65; E. Curr, *The Australian race*, I, p. 87-89; Williams et Calvert, *The Fiji islands and their inhabitants*, I, p. 187-9, 191-2, 194; H. Hale, *The Iroquois Book of rites*, p. 82. Cf. *Rev. Hist. Rel.*, t. XXXVI, p. 355-57.

vement pour attirer sur un individu ou une communauté la faveur bienveillante des morts puissants.

D'ailleurs, très souvent, ce qu'on souhaite c'est bien plus encore d'obtenir des âmes de ceux qui ne sont plus qu'elles consentent à ne vous point faire de mal que de se procurer leur active assistance[1]; réussir à n'avoir pas les morts contre soi, à écarter de soi leur haine, c'est là l'essentiel, on cherchera ensuite à se faire d'eux des amis, si on le peut. Les non-civilisés redoutent fort la société des morts, ils la jugent périlleuse au premier chef et s'ils n'hésitent pas à satisfaire largement à toutes les exigences des âmes, à leur faire de copieuses offrandes, c'est la plupart du temps pour que, satisfaites, elles demeurent auprès des dieux dans le séjour qui leur est réservé et ne reviennent pas se mêler aux vivants, apportant avec elles la maladie, la mort et les multiples périls qu'engendre leur seul contact[2]. Aussi a-t-on recours aux procédés les plus variés pour les tenir à distance et on y a recours avec d'autant plus d'empressement qu'à cette crainte générale des morts s'ajoute le souvenir de différends qu'on a pu avoir avec eux au temps de leur existence terrestre ; c'est ainsi que les Indiens Hidatsa pour éloigner d'eux le spectre d'un homme qui vient de mourir font griller du cuir sur des charbons ardents[3] et que les Cheyennes avaient coupé au cadavre du

1) De Groot, *loc. cit.*, p. 65; Ten Kate, *Reizen en Onderzoekingen in Noord-Amerika*, p. 382; J. Owen Dorsey, *Omaha Folk-lore Notes* in *Journal of Amer. Folklore*, II, p. 190; Petitot, *Les Grands Esquimaux*, p. 150; Kovalevsky, *La famille patriarcale au Caucase* in *Revue internationale de sociologie*, année 1893, p. 299-302; Lang, *Queensland*, p. 379; Powell, *Wanderings in a wild country*, p. 207; H. H. Romilly, *From my verandah in New-Guinea*, p. 81-82, 86; W. Wyatt Gill, *Life in the Southern Isles*, p. 75-78; Spix et Martius, *Reise in Brasilien*, p. 383-4.

2) G. Turner, *Samoa*, p. 277, 280, 284; H. H. Bancroft, *loc. cit.*, p. 523-524; A. S. Gatschet, *The Klamath Indians of the South Western Oregon* (*Contr. to N. A. Ethn.*, t. II, p. xxxi, xcviii, cvi).

3) Washington Matthews, *Ethnography and philology of the Hidatsa Indians*, in *U. S. geogr. and geol. Survey*, 1877, p. 409; *Smithsonian Rep. for* 1867, p. 319; F. Boas, *Notes on the Ethnology of British Columbia* in *Proc. of the Americ. Phil. Soc.*, XXIV, p. 427-28; R. I. Dodge, *The hunting grounds of the Great West*, p. 286; Azara, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, II, p. 153-4; Keppel, *loc. cit.*, p. 181; *N. Tr. of S. Australia*, p. 18, 19, 30, 65. A. van Balen, *Iets over het Doodenfeest bij de Papoea's aan de Geelvinksbaai* (*Tijdschr. v. Ind. Taal-Land-en-Volkenkunde*, année 1886, p. 556-568); Marcuse, *Die Hawaiischen Inseln*, p. 95-96. (La plupart de ces références sont empruntées au magistral ouvrage de S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, 1894.)

major Elliott un pied et une main, afin que son esprit fût hors d'état de leur faire du mal. Les tabous funéraires, les minutieuses précautions prises lors de l'ensevelissement des cadavres, n'ont pas d'autre signification que cette impérieuse nécessité d'écarter des vivants le contact dangereux de celui qui n'est plus, le contact de son âme comme de sa dépouille mortelle. C'est à une pareille préoccupation que répondent les cérémonies destinées à chasser des villages les spectres des morts qui pourraient s'être acharnés à y demeurer [1] et qui sont tout à fait comparables aux procédés en usage pour l'expulsion des maladies, des malheurs et des crimes étudiés par J. G. Frazer dans le *Golden Bough* [2].

Mais, s'il en est bien ainsi, si le culte des morts puissants précède le culte des parents morts, s'il faut voir dans les rites funéraires autre chose encore que des marques d'affection ou de piété filiale, des pratiques destinées à se concilier l'efficace protection d'êtres surnaturels qui ont le pouvoir d'accorder ou de refuser aux vivants les biens qui leur paraissent enviables et de détourner d'eux les calamités ou de les faire au contraire s'abattre sur leurs têtes, on n'aura plus besoin de rattacher le culte des ancêtres au culte des dieux cosmiques ou thériomorphiques ; il apparaîtra comme une forme spécialisée et différenciée de l'ensemble de pratiques propitiatoires qui s'adressent à tous les morts, investis d'un mana particulier.

Et il convient en effet de remarquer, ainsi que nous le disions plus haut, que ce n'est qu'avec le progrès de la civilisation, le développement des sentiments affectueux que le culte des morts se généralise et se spécialise à la fois pour aboutir à ce type religieux très particulier, que constitue l'adoration des ancêtres : il se spécialise en ceci que seuls parmi les esprits, ceux-là reçoivent un culte d'un homme ou d'une femme, qui ont animé jadis les corps de ses parents morts ; il se généralise en ce que *tous* les esprits, ou le plus grand nombre d'entre eux, tout au moins, en arrivent ainsi à être adorés par quelques-uns des membres d'une communauté. A l'origine, certaines âmes seulement étaient l'objet d'un culte et elles étaient l'objet du culte de tous, à un stade plus avancé de l'évolution, toutes les âmes reçoivent un culte, toutes les âmes d'adultes du moins et d'adultes ayant laissé derrière eux des descendants, mais ce culte un petit nombre seulement d'entre les vivants l'accorde à chacune d'elles.

1) R. Codrington, *loc. cit.*, p. 270-73; J. L. Wilson, *Western Africa*, p. 216.
2) T. II, p. 157-182.

C'est alors qu'apparaît une troisième forme du culte des morts, seconde forme du culte des ancêtres, le culte exclusif ou du moins très prédominant de l'ancêtre éponyme, qui se confond souvent avec l'un des dieux cosmiques et se trouve investi par là même de fonctions qui ne lui appartenaient pas originairement et est adoré par des rites qui ne se rattachent plus que très indirectement aux cérémonies funéraires, ce qui peut faire se méprendre gravement sur l'origine qu'il convient de lui attribuer.

M. Jevons au contraire est parti de l'hypothèse que tout culte funéraire est nécessairement un culte familial, et que la crainte du mort, que certaines des pratiques en usage dans ces cultes révèlent avec une évidence à laquelle on ne saurait se soustraire, ne résulte pas de l'idée que se fait le sauvage de son caractère irritable et cruel, de sa méchanceté facilement en éveil, mais du seul sentiment qu'il éprouve d'avoir mérité un châtiment, lorsqu'il ne s'est point acquitté envers lui de toutes les obligations que lui imposait sa conscience. Le malheur, c'est qu'il a tout aussi peur, et même un peu plus, des âmes de ceux à qui il ne doit rien, et que ses offrandes sont nombreuses surtout sur les tombes de ceux qu'il redoutait de leur vivant, qu'ils appartiennent ou non à sa famille ou à son clan. La crainte du mort n'est pas, comme le voudrait M. Jevons, une crainte dérivée et qui ait son fondement dans un reproche de la conscience : elle est primitive et spontanée, du même ordre que la crainte des bêtes féroces, des flèches des ennemis, des sortilèges des magiciens, de la foudre ou de l'inondation. Elle ne saurait en ces conditions, dit l'auteur, être un instrument efficace de progrès moral. Je n'en disconviens pas, mais il me semble qu'il n'importe guère en l'espèce. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir quelle forme aurait dû revêtir la crainte de l'âme des morts pour avoir une valeur religieuse et morale, mais de rechercher quelle forme elle a, en fait, revêtue originairement[1].

L'effusion de sang sur la tombe du mort (c'est, disons-le, en passant, tout aussi souvent le sang de victimes immolées pour apaiser ses mânes que celui de ses parents qui est ainsi répandu), ou l'offrande de la chevelure ne nous paraissent pas constituer de réels arguments contre la thèse que nous opposons à celle de M. Jevons : nous ne nions point, en effet, l'intervention fréquente des sentiments affectueux, ni leur caractère sou-

1) Aux îles Fiji, les seuls ancêtres qui fussent déifiés, c'étaient ceux qui durant leur vie avaient exercé un pouvoir plus ou moins *grand*, mais c'étaient surtout les chefs méchants qui recevaient un culte. (B. H. Thomson, *The Kalou-Vu (Ancestor gods of the Fijians)*. *J. of the Anthrop. Inst.*, t. XXIV (p. 340-359).

rent familial. En certains cas, car il y a dans les âmes des non-civilisés des conflits de sentiments opposés, ce sont des procédés destinés à maintenir en communication le mort avec les survivants[1]; d'autres fois il s'agit de donner à l'esprit par la vertu efficace du sang la vigueur et la force : je ne veux que rappeler ici l'évocation des âmes dans l'*Odyssée*. Mais l'un ou l'autre de ces desseins est de tous points compatible avec les conceptions qui sont, à notre avis, le fondement véritable des cultes funéraires et que nous indiquions plus haut. Notre interprétation de ces rites coïncide d'ailleurs avec celle qu'en donne M. Jevons[2] et nous ne différons d'avec lui que sur les conclusions qu'il en prétend tirer. Si le mort est un mort à la fois puissant et bienveillant, il est naturel de souhaiter demeurer en étroite relation avec lui pour pouvoir se faire de sa force surnaturelle une efficace protection contre les violences et les brutalités des autres morts ; si c'est un parent, la bienveillance est d'avance vraisemblable de sa part, étant donnée la force que possèdent les liens qui unissent les uns aux autres les membres d'un clan et les rites sanglants trouvent alors une place toute naturelle dans les cérémonies funèbres. Il est tout aussi aisé de comprendre que si l'on veut obtenir d'un chef mort appui et secours, il faut à la fois gagner son amitié et accroître sa vigueur et qu'on y peut parvenir en lui donnant cet aliment essentiel des esprits et des dieux, le sang : c'est ainsi que les rois Achantis oignaient annuellement du sang des victimes humaines les squelettes de leurs ancêtres[3].

Il semble difficile que de l'existence de pareilles coutumes on puisse conclure que les morts n'étaient pas redoutés et que les honneurs qu'on leur rendait et les dons multiples qu'on leur faisait avaient pour cause unique l'affection que conservaient pour eux leurs proches ; l'affection sans doute peut expliquer certains de ces rites, mais il convient de faire remarquer que le vivant a plus besoin encore du mort que le mort du vivant et que la signification véritable qu'on est en droit de leur attribuer, c'est d'être la conclusion d'un pacte profitable aux deux parties, utile surtout au vivant, mais à lui imposé par un être surnaturel auquel il tient à plaire et qu'il craint d'irriter, s'il n'en passe par où il souhaite[4].

Or, tout cela se peut concevoir, indépendamment de tout lien de pa-

1) Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, II, p. 300-320, 215 et sq.
2) *Loc. cit.*, p. 192.
3) Ramseyer et Kühne, *Quatre ans chez les Achantis*, p. 227.
4) Cf. Goblet d'Alviella, *La Théorie du sacrifice et les recherches de Robertson Smith* (*Revue de l'Université de Bruxelles*, avril, 1898).

renté : ces pratiques se peuvent retrouver dans des cultes mortuaires adressés à des esprits envers lesquels ceux qui les célèbrent ne sont tenus à aucune autre obligation que celles que leur conseilleront leur prudence et leur intérêt bien entendu. Et c'est même précisément dans ce cas qu'elles affecteront le plus nettement le caractère d'actes religieux ou magiques, doués d'une efficacité surnaturelle, et cesseront d'apparaître comme de simples manifestations de pitié et de respect.

Mais s'il en est ainsi, que M. Jevons réussisse ou non à établir que le culte des ancêtres est de date récente, son argumentation ne portera point : il ne sera pas en effet parvenu à faire voir que le culte des morts, où les cérémonies de piété familiale ont leurs racines, ait un caractère dérivé par rapport au culte des dieux, ni qu'il appartienne à une époque postérieure à celui où les rites et les institutions totémiques se sont constitués. Or, c'est là en réalité le but où il souhaitait d'atteindre.

M. Jevons d'ailleurs n'admet point que les âmes des morts aient jamais été pleinement assimilées aux dieux et que l'étroite ressemblance des deux rituels ait conduit à considérer comme de même nature les esprits des ancêtres et les divinités thériomorphiques ou cosmiques, protectrices des clans. Jamais, dit-il, des ancêtres dont on savait que de leur vivant ils étaient des hommes n'ont pu être adorés comme des dieux et les ancêtres qui étaient au nombre des dieux, nul ne croyait qu'ils eussent été des hommes. Il semble bien, si l'on accepte les postulats de l'auteur, qu'il faille conclure comme lui. Mais ses postulats ne doivent pas être justes, puisqu'ils se trouvent en conflit direct avec quelques-uns des faits les mieux établis dans le domaine de l'histoire des institutions religieuses.

L'argument principal sur lequel il s'appuie est un argument ruineux. Partout, nous dit-il [1], coexistent le culte des ancêtres et le culte des dieux ; si les dieux avaient leur origine première dans l'attribution aux âmes des morts de fonctions surnaturelles et divines, leur culte aurait remplacé celui de ces esprits dont ils ne seraient qu'une autre forme plus évoluée et plus parfaite et les morts n'auraient plus trouvé d'adorateurs : la chrysalide ne subsiste pas à côté du papillon. Il faut donc admettre que les âmes des ancêtres, encore qu'elles aient attiré à elles les hommages affectueux des descendants de ceux dont naguère elles animaient les corps et qu'un pouvoir indéniable leur ait été assigné sur leur destinée, n'ont dans leur ensemble jamais été élevées au rang des dieux et

1) *Loc. cit.*, p. 197-198.

ne se sont jamais confondus avec les protecteurs cosmiques ou thériomorphiques de la communauté tout entière. Le raisonnement de M. Jevons pourrait porter peut-être contre ce nouvel évhémérisme que Spencer a essayé de remettre en vogue, et encore ne le croyons-nous guère, car il est très fréquent, et surtout dans le domaine religieux, de voir subsister à côté de celle qui est née d'elle la coutume, l'institution ou la croyance qui lui a donné naissance. C'est là un fait constant et contre lequel les métaphores entomologiques ne sauraient prévaloir.

Mais de ce que les dieux cosmiques ou totémiques, protecteurs des clans ou des communautés plus étendues, n'auraient point leur origine dans les âmes divinisées des ancêtres, je ne vois vraiment pas comment on en pourrait conclure que ces âmes n'ont jamais pu être mises au rang des dieux et investies des fonctions pareilles à celles qui leur sont dévolues. Des êtres surnaturels d'origine et de nature très diverses coexistent dans les panthéons des non-civilisés, et leurs attributs et leurs fonctions sont, dans la plupart des cas, sans connexion véritable avec leur essence intime, leur qualité de phénomènes météorologiques ou cosmiques, d'animal, d'arbre, de sorcier ou d'esprit. Ce sont des Puissances (*numina*), des Forces qui dépassent la force dont est doué l'homme ordinaire et moyen et qui peuvent ce qu'il ne peut pas : c'est là ce qui fait leur qualité divine et la religion, c'est l'ensemble des moyens par lesquels les individus comme les communautés peuvent transformer l'hostilité ou l'indifférence de ces Puissances dont dépendent leurs destinées en une protection bienveillante et une efficace assistance. Suivant les races et les milieux, c'est telle ou telle catégorie d'esprits ou de dieux à qui le principal rôle est dévolu, mais ce rôle est toujours le même et Unkulunkulu est une divinité dont les fonctions, en ce qu'elles ont d'essentiel, sont pareilles à celles de Zeus, de Pundjel, de I Cagn, de Yehl, d'Artémis ou de Jahvé.

Aussi arrive-t-il parfois que les morts, objets d'une affectueuse vénération, ne reçoivent pas un véritable culte ; on s'adresse alors de préférence à d'autres personnages divins : il semble que ce soit le cas dans une partie tout au moins de l'aire sémitique où, du reste, la notion de la survie de l'âme et de son activité persistante paraît singulièrement atténuée. Mais il arrive également que le rôle essentiel soit joué par les divinités ancestrales, qu'elles seules ou peu s'en faut soient l'objet d'un culte, qu'on s'adresse à elles seules, qu'on les redoute elles seules, et que cependant des dieux cosmiques subsistent à côté d'elles qui ne s'occupent que fort peu des hommes et dont l'action même sur les événements de la nature est moindre que celle des âmes des grands chefs

morts[1]. Et ce fait capital que M. Jevons connaît aussi bien que personne, il l'oublie avec insistance, parce qu'il crée à sa théorie du passage nécessaire de toutes les sociétés religieuses par le stade totémique une embarrassante objection.

M. Jevons, pour mieux établir l'impossibilité qu'il y a, à ce que les âmes des morts aient pu assumer d'une manière générale, en quelque groupe ethnique que ce soit, les fonctions normalement dévolues d'après lui au dieu totémique, a recours à cet argument que l'influence d'un esprit ancestral est toujours étroite et limitée, parce que le cercle de ses adorateurs se restreint nécessairement au petit nombre des membres de sa famille. Mais nous avons précisément pris à tâche de montrer que c'est là une erreur qui résulte de la fâcheuse habitude de regarder les rites et croyances des non-civilisés à travers les cultes de l'antiquité classique : un chef mort n'est pas adoré seulement par ceux qui lui sont unis par les liens du sang, mais par tous ceux qui redoutent sa colère et sa puissance, par tous ceux qui aspirent à gagner son aide et sa protection. Et bien plus aisément que les cultes totémiques le culte des morts se peut transformer en une religion universelle où participent ceux mêmes qui sont étrangers à la communauté à laquelle appartenait de son vivant le magicien ou le guerrier dont l'esprit a été élevé au rang des dieux.

Il n'existe pas d'ailleurs entre la structure de la famille et les cultes ancestraux cette étroite connexion que la considération trop exclusive des religions aryennes entraîne M. Jevons à admettre : dans les sociétés à filiation maternelle, non seulement l'adoration des morts, mais l'adoration en particulier des morts de la famille est tout aussi développée que dans les sociétés patriarcales. Or il est à remarquer que malgré les exemples que nous avons relevés plus haut de cultes ancestraux féminins c'est aux mânes des hommes, des hommes qui se sont distingués par leur force, leur courage, leur intelligence, leur richesse que s'adressent le plus souvent les rites d'adoration. Mais ces fils qui vont déposer des offrandes sur la tombe où repose leur père, légalement ne sont pas ses parents ; ils le sont si peu, que dans ces communautés où les règles d'exogamie sont d'inflexibles lois, la fille peut licitement devenir l'épouse de celui

1) R. Codrington, *The Melanesians*, p. 122-23 ; Callaway, *The religious system of the Amazulu*, p. 3 et sq., p. 11-12, 16-17, 19 et sq., 62, 72, 75, 84, 176 ; Le Gobien, *Histoire des Iles Mariannes*, p. 64 et sq. Ajoutons que dans l'Australie tout entière, c'est aux morts que s'adresse le plus habituellement le culte.

qui l'a engendrée, mais qui n'est pour elle que le mari, le compagnon de sa mère; c'est dire que ce culte peut être valablement et utilement célébré par des hommes et des femmes qui ne sont pas unis au mort par des liens de consanguinité. Il peut donc l'être par tous les membres d'une agglomération territoriale indistinctement et il le sera en fait par tous ceux qui espéreront que leurs demandes trouveront auprès de l'esprit dont ils cherchent à gagner par des offrandes la bonne volonté, un accueil favorable.

Mais s'il en est ainsi, et il n'est pas douteux que, dans certaines régions où les cultes funéraires sont particulièrement développés, dans l'Amérique indienne, par exemple, il n'en soit ainsi, les cultes ancestraux peuvent trouver place aux premiers stades de l'évolution, et d'autre part il devient très vraisemblable qu'à l'origine, c'étaient des cultes ouverts, qui ne se sont qu'à une époque ultérieure fermés et limités, et seulement, lorsqu'à côté des divinités ancestrales, d'autres divinités ont grandi qui pouvaient s'acquitter des fonctions dont l'accomplissement importait à la communauté tout entière.

M. Jevons s'est placé du reste dans une situation fort embarrassante : pour lui, les cultes ancestraux ont essentiellement leur origine dans un type de piété filiale, qui n'a pu se développer qu'à un stade relativement récent du développement de la famille patriarcale, la période agricole. Or, il est à remarquer que s'il y a une connexion naturelle entre la vie agricole et les cultes familiaux des morts, ils se doivent retrouver dans les familles conçues sur le type maternel, puisque les sociétés qui vivent de la culture de la terre sont très fréquemment des sociétés matriarcales[1] et ils s'y retrouvent en fait, sous la forme la plus précise et la mieux définie : les îles Palaos nous en fournissent un excellent exemple[2]. D'autre part, il est indéniable que les cultes ancestraux sont florissants chez les peuples pasteurs, et cela, indépendamment de la structure de la famille : chez les Todas, où la filiation en ligne maternelle est seule reconnue, les pratiques destinées à se concilier la protection affectueuse des morts sont en usage habituel[3], et si l'adoration des ancêtres tient la place essentielle dans les tribus Zoulous où la famille s'est constituée sur le type paternel,

1) E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft*, p. 133-169.

2) J. Kubary, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer*, p. 39-43.

3) Voir, sur les Todas, W. Marshall, *A phrenologist among the Todas*, et Breeks, *Primitive tribes of the Nilagiris*.

elle existe tout aussi développée chez les Damaras, qui sont divisés en *eandas* ou clans totémiques maternels[1]. Ajoutons que chez les peuples chasseurs, chez ceux surtout de l'Amérique du Nord et de l'Australie, l'adoration familiale des morts est presque universellement répandue. Elle semble contemporaine des croyances et des institutions totémiques, si même elle ne leur est point antérieure : son existence ne paraît pas liée en tous cas à un certain type bien déterminé de structure familiale et il semble que le plus que l'on puisse dire, c'est que la forme qu'elle prend est, ainsi qu'il est naturel, sous la dépendance de la forme même du groupe social où nous la constatons.

Réduite à ces termes, la proposition que M. Jevons a tenté d'établir perd beaucoup de son importance, et il ne peut plus s'en faire un argument de quelque solidité pour établir que la seule voie, la voie royale que les hommes ont dû suivre pour arriver de l'animisme irréligieux à la religion monothéiste, passe nécessairement par ce culte communautaire d'une divinité thériomorphique qu'on appelle le totémisme.

X

C'est encore au totémisme que M. Jevons s'est donné pour tâche de ramener tout le vaste ensemble des cultes agraires et silvestres qui tient dans la religion des peuples non civilisés une place presque aussi large que l'adoration des animaux domestiques ou sauvages. La thèse est ici plus difficile peut-être encore à démontrer, mais il est absolument indispensable à la solidité de son édifice que l'éminent disciple de R. Smith ne laisse point entre les pierres qu'il a amassées avec tant de soin, une fissure par où se pourrait glisser quelque dangereuse racine qui les disjoindrait lentement : il juge trop périlleuses les concessions qu'il pourrait faire à ses adversaires pour leur en accorder aucune.

Que des plantes se retrouvent à côté des animaux parmi les totems des clans dans les divers groupes ethniques que nous connaissons, c'est là ce qui est indéniable, et M. Jevons après *Frazer* en fournit de très intéressants exemples. Dans plusieurs tribus an-aryennes de l'Inde, il existe des clans qui portent le nom d'arbres ou de plantes pour lesquels leurs membres éprouvent une sorte de religieux respect, ils n'en mangent pas les fruits et ils n'en emploient à aucun usage domestique le bois, la

1) Anderson, *Lake Ngami*, p. 221

tige ni les feuilles[1]. Dans le pays Tshi, A. B. Ellis a trouvé un clan du « plantain » et il rapporte que les membres du clan s'abstiennent des fruits de cette plante[2]. Chez les Omahas il existe un clan du maïs rouge[3], et à tous ceux qui lui appartiennent il est interdit de manger des grains de cette céréale ; en certaines des îles de la Sonde, il est des clans qui font remonter leur origine à des arbres dont ils ne peuvent employer le bois à faire du feu[4], et en Australie figurent également diverses espèces d'arbres dans la liste des totems[5].

Bien plus fréquemment encore des plantes et spécialement des arbres sont choisis comme « totems individuels » ; ces plantes ou ces arbres jouent alors le rôle du « nagual » guatémalien ; l'âme de l'enfant ou de l'adolescent est transférée à la plante et la vie des deux êtres est dès lors étroitement liée[6].

Mais faut-il aller jusqu'à conclure, comme le fait implicitement M. Jevons, de l'existence de ces institutions et de ces coutumes au caractère uniformément totémique de toutes les pratiques rituelles qui apparaissent dans le culte des arbres ? Il nous semble pour notre part qu'il y a un singulier écart entre les prémisses et la conclusion. Pour notre auteur, il semble que cela aille de soi : du moment où il a établi qu'il existe des totems végétaux, et cela il n'a nulle peine à le prouver avec une irréfutable évidence (il eût pu ajouter beaucoup d'autres exemples à ceux qu'il a donnés), il lui semble qu'il a par le fait même mis hors de cause

1) W. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 254, 189, 194, 278, 283, 319 ; W. Crooke, *The popular religion and folk-lore of Northern India*² (1896), II, p. 150-151 ; 155-156.

2) *Tshi-speaking peoples*, p. 207. Cf. Bowdich, *A mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, p. 229-231.

3) E. James, *Narrative of an Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains*, II, p. 48.

4) J. G. F. Riedel, *De Sluik-en-kroesharige Rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 61.

5) J. G. Frazer, *Totemism*, p. 85. Chez les Bechuanas se retrouve aussi un clan de la « vigne sauvage ». Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, I, p. 65.

6) G. Dulong, *Huit jours chez les M'Bengas*, in *Revue d'Ethnographie*, II, p. 223 ; A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*, I, 165 ; R. Taylor, *Te Ika a Maui*², p. 184 ; W. Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen*, p. 50 ; F. de Castelnau, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, IV, p. 387. Cf. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, II, p. 31-40 ; les textes les plus importants se trouvent réunis en ces quelques pages.

l'origine totémique de toutes les multiples divinités célestes. C'est aller vite en besogne.

Il est à remarquer tout d'abord que quelques-unes des pratiques dont la signification totémique lui apparaît évidente, et qui lui permettent d'inférer la même signification de toutes les cérémonies religieuses ou sociales où interviennent avec un rôle prépondérant les plantes, peuvent être elles-mêmes justiciables d'interprétations toutes différentes. A la suite de M. Frazer, il considère comme des vestiges de totémisme[1] le rôle joué par les plantes sacrées dans les cérémonies du mariage, mais M. Crooke[2] conteste précisément l'exactitude de l'opinion de Frazer sur ce point et pense qu'il faut voir dans les mariages par lesquels le fiancé et la fiancée sont unis à des arbres avant d'être unis l'un à l'autre, une pratique magique destinée à transférer à ces arbres les germes de maladie et de mort que des influences mauvaises pourraient jeter sur les nouveaux époux à ce moment solennel et que les non-civilisés sont unanimes à considérer comme particulièrement dangereux. Et ce qui donne à l'interprétation de M. Crooke une singulière vraisemblance, c'est que, d'après la croyance populaire dans un des cas qu'il cite, l'arbre meurt de ce mariage qu'il a contracté[3].

Il n'est pas plus certain qu'il faille attribuer à la coutume de déposer les cadavres dans les arbres ou sur les arbres une signification totémique : il est à remarquer en effet que dans les pays où ce mode de sépulture n'est pas universel (dans ce cas, il est bien clair qu'il lui faut chercher une autre explication, surtout là où existe une organisation en clans totémiques et où les totems sont en majorité des animaux), c'est surtout aux chefs et aux sorciers que s'applique ce mode de sépulture. Au Sénégal les *griots* sont toujours ensevelis dans les troncs des vieux baobabs[4], un faiseur de pluie de l'Afrique équatoriale, Mbruo, choisit pour tombe un arbre où il demanda à être placé debout et de manière à ce que tout contact fût évité entre son corps et la terre[5], et au témoignage de M. Jevons, on dépose dans les troncs des arbres les ossements des cha-

1) J. G. Frazer, *loc. cit.*, p. 33 ; F. B. Jevons, *loc. cit.*, p. 210.

2) *Loc. cit.*, II, p. 120-122.

3) *Ibid.*, II, 115. Cf., pour la pratique du transfert d'une maladie à une plante ou à un arbre, J. G. Frazer, *The Golden Bough*, II, p. 148-157 ; voir aussi H. Gaidoz, *Un vieux rite médical* (1892) et les suppléments qu'il a publiés à son ouvrage dans le t. VIII (1896-1897) de *Mélusine*.

4) A. Raffenel, *Voyage dans l'Afrique occidentale*, p. 19.

5) Casati, *Ten years in Equatoria*, I, 170.

mans samoyèdes[1]. Il semble donc que ce soit à cet ensemble de tabous sacerdotaux et royaux qui interdisent aux personnes sacrées le contact avec la terre et avec les rayons du soleil, et que Frazer a rapprochés des tabous de la puberté[2], que vienne naturellement se rattacher cette coutume funéraire, dans la plupart des cas tout au moins.

Le désir de réunir le mort à son totem peut bien parfois jouer ici un certain rôle, et il semble qu'il faille interpréter ainsi les exemples qu'a empruntés M. Jevons aux rites funéraires de quelques tribus dravidiennes de l'Inde. Mais on ne peut songer à demander au totémisme de nous fournir de cette pratique si intéressante, une explication générale et qui rende compte de tous les faits ; on ne peut même tenir pour assuré, en raison de sa présence là même où n'existent pas de totems végétaux, qu'il faille lui attribuer une signification totémique toutes les fois qu'on la trouvera en usage dans un clan qui vénérera comme son ancêtre sacré un arbre ou une plante.

Il est à la fois arbitraire et inutile de s'obliger soi-même à retrouver d'anciens totems dans toutes les divinités végétales, là même où ne subsiste nulle trace de ces interdictions et de ces rites qui caractérisent si clairement le contrat d'alliance exclusive d'un clan humain avec une espèce d'animaux ou de plantes ; on ne serait contraint à ce parti désespéré que s'il n'existait pas d'autres formes nettement définies et bien connues du culte des végétaux en général et en particulier des cultes silvestres. Alors, mais alors seulement, on pourrait être en droit de rattacher à une origine totémique la vénération qui subsiste pour les arbres et les plantes en plus d'une région de la terre.

Les choses en réalité ne se présentent point ainsi et les cultes silvestres nous apparaissent, en bien des cas, avec des caractères définis et tranchés, qui ne sont pas compatibles avec ceux des cultes totémiques, et cela à des époques anciennes ou dans des sociétés qui en sont demeurées à un stade très peu avancé de leur évolution : l'adoration du chêne, par exemple, semble presque universelle chez les peuples aryens, elle est pratiquée par tous ceux qui appartiennent à une peuplade, qui tient le chêne pour divin, sans acception de clan[3], les Gaulois[4], les Grecs[5],

1) *Loc. cit.*, p. 204.
2) G. B., II, p. 225-243 ; I, p. 109-120.
3) J. G. Frazer, G. B., I, p. 58, 64 ; II, 285-288, 291-292.
4) Pline, *Hist. Nat.*, XVI, § 249 sqq.
5) C. Bötticher, *Der Baumkultus der Hellenen*, p. 111 et seq.

les Germains[1], les Slaves[2], les Italiotes[3] lui accordaient les mêmes hommages et célébraient pour se concilier sa protection des rites analogues, et M. Frazer a pu s'enhardir jusqu'à conjecturer qu'il était la principale divinité, ou du moins l'une des principales divinités des Aryens avant leur dispersion[4]. Je ne m'aventurerais pas aussi loin sur un terrain qui me paraît glissant et peu sûr; mais il est indéniable que le culte du chêne, si haut que nous permettent de remonter les documents, n'affecte jamais le caractère des cultes totémiques, qu'il apparaît au contraire nettement comme un culte de tribu où participent sans distinction de familles tous les membres d'une même communauté territoriale ou d'une même société religieuse. Le figuier sacré du Forum portait en lui l'âme vivante de la cité entière et la vénération dont il était l'objet ne s'étendait pas indifféremment à tous les autres arbres de la même espèce[5]. Tous les vieux arbres sont également honorés par les Dayaks et lorsqu'un des géants de la forêt a été abattu par le vent, on le redresse, on le barbouille de sang et on le décore avec des drapeaux pour apaiser l'esprit qui l'anime[6]. Les rites observés aux Moluques[7] lors de la floraison des girofliers et dans l'Orissa[8] pendant la maturation du riz semblent être observés par tous sans distinction de clan, de caste ou de classe.

Chez les Dieyeries[9] et chez les indigènes des Philippines[10], le culte des

1) Grimm, *Deutsche Mythologie*[4], I, 55 et seq.; 58 et seq.; II, 542; III, 187 et seq.

2) *Prisca antiquorum Prutenorum religio* in *Respublica sive Status Regni Poloniæ, Lituaniæ, Prussiæ, Livoniæ, etc.* (1627), p. 321 et seq.; Hartknoch, *Alt- und-neues Preussen*, p. 116 et seq.

3) Preller[3], *Römische Mythologie*, I, p. 109.

4) *Loc. cit.*, I, p. 292.

5) Pline, *Hist. Nat.*, XV, § 77; Tacite, *Ann.*, XIII, § 58.

6) Hupe, *Over de godsdienst, zeden, enz. der Dajakker's* in *Tijdschr. voor Neerland's Indie* (1846), III, p. 158. Cf. H. Low, *Sarawak*, p. 264.

7) Van Schmid, *Aanteekeningen, nopens de zeden, gewoonten en gebruiken der bevolking van de eilanden Saparoea* in *Tijdsch. voor Neerl.'s Ind.* (1843), II, p. 605.

8) *The Indian Antiquary*, I, 170.

9) S. Gason, *The Dieyerie Tribe* in *The Native Tribes of South Australia*, p. 280.

10) Blumentritt, *Der Ahnencultus und die religiösen Anschauungen der Malaien des Philippinen-Archipels* in *Mittheil. der Wiener geogr. Gesellschaft* (1882), p. 165 et seq. Cf. Mallat, *Les Philippines*, I, p. 63; II, p. 85. (Ces références sont en grande partie empruntées à M. Frazer.)

arbres paraît n'être que l'une des formes du culte des *ancêtres* : ce qui est l'objet de l'adoration, ce n'est pas l'espèce végétale, ce sont les âmes de ceux qui ne sont plus, qui se sont incarnées dans tels ou tels arbres particuliers.

Certains rites, en usage dans les cultes silvestres, seraient tout à fait inexplicables, s'ils s'adressaient à des totems : chez les Maypuris de l'Orénoque, les piaches (sorciers) ont coutume de se rendre dans les forêts et d'y sonner du *botuto* (trompette sacrée) sous les palmiers Séje ; c'est, disent-ils, pour forcer l'arbre à donner une ample récolte l'année suivante[1]. Ici encore le rite est accompli au nom et dans l'intérêt de toute l'agglomération, sans distinction de clan ; l'arbre, qui est l'objet de la vénération publique, est vénéré non point en raison de ses liens de parenté avec telle ou telle famille, mais en raison des utiles services et des bienfaits qu'on attend de lui, et les pratiques enfin par lesquelles on l'honore sont des pratiques magiques, destinées à exercer sur sa volonté une contrainte et à le plier bon gré mal gré aux désirs de l'homme.

Il arrive même que dans les relations que certaines peuplades ont avec ces divinités dendromorphes certaines pratiques trouvent place qui ont un caractère nettement agressif et hostile, qui est en contradiction manifeste avec cette confiance, que le non-civilisé ressent pour son totem, cette foi aveugle qu'il met en ce protecteur et cet allié surnaturel, dont l'invariable bienveillance fait à tel point sa sécurité que nul rite n'est nécessaire pour lui en assurer le constant bénéfice : ainsi les Pâdams de l'Assam croient que lorsqu'un enfant s'est perdu, c'est qu'il a été volé par les esprits des bois, et ils se vengent sur ces esprits en abattant des arbres jusqu'au moment où l'enfant est retrouvé. Les âmes des arbres, craignant de n'avoir plus un seul tronc debout où se loger, se décident à rendre l'enfant que l'on découvre à la fourche de quelque branche[2]. Et il ne faut pas que les rites de propitiation usités assez fréquemment par les non-civilisés au moment d'abattre un arbre, nous fassent illusion sur la véritable nature des cultes silvestres[3] ; nous avons déjà fait remarquer en effet, dans un précédent article que des ani-

1) De Humboldt et Bonpland, *Voyages aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, Paris, 1814, II, p. 370.

2) Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 25 ; A. Bastian, *Völkerstämme am Brahmaputra*, p. 37.

3) *Journal of the R. Asiat. Soc.*, VII, p. 29 ; J. Kubary, *Die Religion der Pelauer*, p. 52 ; Biddulph, *Tribes of the Hindoo-Koosh*, p. 116.

maux aussi, qui ne sont pas des totems, sont ainsi engagés par des pratiques propitiatoires à se laisser tuer par le chasseur qui désire manger leur chair ou s'emparer de leur fourrure et qui cependant redoute leur pouvoir : on a grand soin de ne commettre aucun acte qui puisse les offenser et leur faire concevoir contre ceux qui les tuent de l'irritation ou de la haine. A l'égard des animaux dangereux souvent honorés, eux aussi, comme des divinités, des pratiques pareilles sont en usage [1].

Remarquons d'ailleurs que les arbres ou les bouquets de bois qui sont tenus pour sacrés sont sacrés pour tous et au même degré. Chez les Votiaques il existe encore quelques-uns de ces bois sacrés : or ils racontent qu'un Russe qui s'aventura à couper l'un de ces arbres, formes visibles des esprits, tomba malade et mourut [2]. Or il est licite pour tout homme dans une communauté totémique de se servir à son gré du bois de l'arbre qui est le totem d'un autre clan, et ce n'est que sur l'arbre qui est son totem à lui qu'il lui est formellement interdit de porter une main sacrilège.

Ce sont au reste des services d'un ordre général : la pluie au moment utile pour la culture des champs, la prospérité des récoltes, la fécondité des femmes et des troupeaux que l'on attend de ces divinités silvestres [3] et

1) A. Henry, *Travels and adventures in Canada between the years 1760 and 1776*, p. 143, 175 ; De Pauly, *Description ethnographique des peuples de la Russie*, Saint-Pétersbourg, 1862, gr. in-f°, p. 7 ; Keating, *Narrative of an expedition to the source of St Peter's River*, I, p. 453 ; De Smet, *Missions de l'Orégon*, p. 94 ; cf. Dablon, *Relations de la Nouvelle-France des années 1671-1672*, p. 185 et seq. ; J. Bartram, *Observations made... in his travels from Pensilvania to Onondago, and the lake Ontario in Canada*, p. 25 ; J. Dunn, *History of the Oregon*, p. 99, 120-21 ; Scheube, *Le culte et la fête de l'ours chez les Aïnos* in *Revue d'Ethnographie*, II, p. 302 et seq. ; J. Deniker, *Les Ghiliaks* in *Rev. d'Ethnog.*, II, p. 307-308 ; Ch. Rabot, *Les Ostiaques, les Samoyèdes et les Zirianes, d'après les travaux de M. Sommier* in *Rev. d'Ethnog.*, VIII, p. 144 ; E. Gallatin, *British Ass. for advanc. of science*, XXIII, 2e partie, p. 81 ; H. Mouhot, *Voyages dans les royaumes de Siam, du Cambodge*, etc., p. 160-161.

2) M. Buch, *Die Wotjaken*, p. 124 ; cf. Grimm, *D. M.* [4], I, p. 497 ; III, p. 540-541 ; B. Hagen, *Beiträge zur Kenntniss der Battareligion*, in *Tijdschr. v. Ind. T. L.-en-Volkenk.*, XXVIII, p. 530, note.

3) Dablon, *loc. laud.*, p. 186, 189 ; Æneas Sylvius, *Opera* (Bâle, 1751), p. 418 ; E. Aymonier, in *Excursions et Reconnaissances*, n° 16, p. 175 et seq. ; Rev. P. Labat, *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne*, I, p. 338 ; H. Low, *Sarawak*, p. 274 ; J. Mackenzie, *Ten years north of Orange River*, p. 385 ; Biddulph, *loc. cit.*, p. 116 ; Potocki, *Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase*, I, p. 309. Voir aussi J. G. Frazer, *G. B.*, p. 56-108.

non point une protection spéciale pour tel individu ou tel clan et à ces cultes participent toutes les personnes qui forment une même agglomération locale ; toutes, quelle que soit la famille à laquelle elles appartiennent, elles communient en quelque sorte dans l'adoration d'une même espèce végétale; plus souvent encore dans celle d'un arbre ou d'un buisson particuliers, dieu véritable, dieu phytomorphe, tout pareil aux hommes et aux animaux que le mana dont ils étaient investis a divinisés. Rien, on l'avouera, en tout cela qui rappelle de fort près les institutions, ni les croyances totémiques.

Mais ce sont bien moins encore les cultes silvestres, l'adoration des plantes sauvages, que les cultes agricoles dont M. Jevons s'efforce de mettre en évidence le caractère totémique. A ses yeux, si les diverses céréales n'eussent point été des totems, il serait inintelligible qu'on en fût jamais venu à les cultiver. La raison qu'il en donne tout d'abord, c'est que le sauvage, incapable de prévoyance et d'empire sur soi, serait hors d'état de conserver, sans les manger, jusqu'à l'époque des semailles, les grains qui devraient servir de semences, hors d'état aussi de faire des provisions pour l'hiver et de ne les dilapider point, s'il n'était contraint de garder d'une année à l'autre, sans y toucher, le maïs, le blé ou le millet, destinés à ensemencer son champ, par des motifs religieux, impérieux à tel point qu'il ne lui serait pas loisible de se soustraire à la domination qu'ils exercent sur sa volonté.

Il nous semble que les sociologues et les historiens de la civilisation ont très souvent exagéré l'imprévoyance et la gloutonnerie, fort réelles d'ailleurs des non-civilisés ; il nous paraît que c'est étrangement violenter les faits que de refuser d'une manière générale au sauvage l'intelligence suffisante pour apprécier la nécessité où il se trouve d'amasser des provisions pour la saison mauvaise et la capacité de ne dévorer pas d'un seul coup les graines ou les fruits qui doivent servir à le nourrir pendant plusieurs mois. Cette sagacité et cet empire sur soi plusieurs espèces animales, certains rongeurs en particulier, le hamster par exemple, en font preuve[1] et je ne veux point parler ici des insectes : dira-t-on que l'intelligence des non-civilisés est inférieure à la leur?

M. Jevons écarte comme une inadmissible hypothèse que les premières semailles aient été faites par hasard avec des graines, ainsi conservées comme provisions, puis jetées au rebut par négligence ou

1) C. J. Cornish, *Animals at work and play*, p. 31 et sq. Cf. J. G. Romanes, *Animal Intelligence*, p. 362-365.

parce que des aliments plus savoureux, des fruits, de la viande, se trouvaient alors à la disposition du sauvage, qui les avait autrefois ramassées. Que ce soit là une manière de se représenter l'origine de la la culture des céréales dont il est impossible de démontrer la justesse, c'est ce qui est indéniable, mais il semble qu'on puisse sans absurdité admettre que les choses se soient ainsi passées. Or un des chaînons essentiels de l'argumentation de M. Jevons, c'est que nos lointains ancêtres n'ont pu, en dehors de tout motif religieux, ni concevoir l'idée de garder pour s'en nourrir pendant la saison stérile et mauvaise quelque peu de ces graines qu'ils avaient coutume de manger alors qu'ils les cueillaient dans les plaines herbues ou à la marge des bois, ni ne les point consommer immédiatement, si par hasard ils en avaient gardé, ni surtout enfin les semer. A vrai dire, l'impossibilité de tout cela ne nous apparaît qu'avec une très médiocre évidence. L'invention, qui semble vraiment géniale, à tel point que l'on ne saurait être surpris que les initiateurs de cet art nouveau aient presque partout été mis au rang des dieux, c'est l'invention de l'agriculture, l'idée de travailler le sol avec des outils, la création de ces outils eux-mêmes. Mais de ce que les céréales seraient des totems il ne résulterait en aucune manière que ces inventions, mille fois plus surprenantes que la pensée après tout assez simple et que possèdent les écureuils, de mettre de côté pour l'hiver un peu de la nourriture surabondante de l'été, eussent dû germer et grandir parmi les hommes ; or, seules elles font de l'ensemencement des champs un acte vraiment utile et permettent de tirer des céréales les ressources inappréciables qu'elles fournissent pour l'alimentation.

Il est d'ailleurs certain que chez diverses peuplades se retrouve l'habitude de faire pour l'hiver des approvisionnements et il est à noter que bon nombre de ces peuplades ne sont pas des peuplades agricoles et vivent pour une large part des fruits, des graines, des baies et des racines de plantes qu'elles ne cultivent pas ; ces approvisionnements en baies séchées au soleil, en glands, en racines bulbeuses, ce sont les mêmes motifs qui déterminent les sauvages à les faire et qui les amènent à fumer la viande et le poisson qu'ils ne peuvent consommer sur l'heure ; la religion vraiment ne semble entrer pour rien dans ce désir, qui semble naturel même chez des hommes à un stade encore très peu avancé de civilisation, de se constituer pour la mauvaise saison des réserves alimentaires. En quelques groupes ethniques, cette prévoyance semble faire défaut, mais il convient de remarquer qu'il s'agit alors en la plupart des cas ou bien de populations qui vivent en des conditions climatériques

telles que l'abondance et la rareté des vivres ne présente pas une périodicité régulière et n'est pas sous la dépendance immédiate des saisons ou bien au contraire de populations qui vivent en un état de dégradation particulier, de véritable misère physiologique et si j'ose dire de chronique inanition : c'est le cas par exemple des Indiens Diggers. Dès que leurs conditions d'existence s'améliorent (il en est ainsi pour certaines tribus qui appartiennent à cette même famille des Indiens Serpents ou Shoshones), ils deviennent capables de prévoyance. Remarquons de plus que parmi les populations les plus voraces et les plus insoucieuses du lendemain, il s'en trouve chez lesquelles le totémisme a sa pleine extension et qui comptent au nombre de leurs totems des plantes de diverses espèces : elles n'ont jamais songé à les cultiver ; nul meilleur exemple ne saurait nous être offert de cet état social que celui des Australiens[1].

Si, d'ailleurs, on admettait à titre provisoire le caractère totémique du culte des céréales, il ne semble pas que le problème de l'origine de l'agriculture en eût sa solution beaucoup plus avancée.

La vénération du sauvage pour son totem peut bien déterminer le membre du clan du blé ou du clan du maïs à conserver dans sa maison d'écorce ou de branchages quelques épis cueillis à la plante, en qui réside son âme et qui est la divinité tutélaire de tous ceux de son sang, mais on ne saisit pas bien comment du seul fait que cette même gerbe sera pendue à la paroi de sa hutte, il en viendra à comprendre que c'est de ces graines desséchées, que naissent, chaque printemps, les vertes pousses, toutes gonflées de sève, où fermente l'âme divine. Il ne le saura que si, par quelque hasard, quelques-unes de ces graines précieuses viennent à tomber presque sous ses yeux dans le sol autour de sa demeure, s'il les voit pour ainsi dire germer et peut suivre la lente croissance hors de la terre nourricière des tendres feuilles, annonciatrices de la robuste plante de tout à l'heure. Mais ce hasard, il se peut produire, quel que soit le mobile qui ait fait conserver les graines : que ce soit pour se nourrir ou parce qu'elles sont divines que le sauvage les ait gardées, peu importe ; des enfants qui jouent, des oiseaux apprivoisés, une négligence, un oubli, il n'en faut pas plus pour que les semailles soient faites. Et notons même

1) Voir par ex. : H. H. Bancroft, *The native races of the Pacific States of North America*, t. I, particulièrement p. 330-340, 373 et seq., 55, 103-104, 118, 129, 155, 157-158, 213, 265 et seq. ; cf. Otis T. Mason, *Woman's share in primitive culture* (Londres, 1895), p. 14-40 ; Ch. Letourneau, *L'évolution de la propriété* (1889), et en particulier le chapitre III.

que ce hasard aura bien plus de chance d'advenir, si les graines ne sont pas tenues pour sacrées : l'enfant, en ce cas, n'oserait guère y toucher, on les mettrait le mieux possible à l'abri des oiseaux, on s'arrangerait pour qu'elles ne tombent pas sur le sol et, si elles y tombaient, on les ramasserait pour qu'elles ne puissent être ni souillées ni détruites.

Si, au contraire, on soutient que les graines ont été intentionnellement semées par le sauvage et en accomplissement d'un rite religieux, on reconnaît par là même qu'il savait déjà que c'est d'elles que naissent les plantes, mais dès lors la vénération totémique pour les céréales n'avait, en matière d'agriculture, plus rien à lui apprendre. C'est pourquoi il était si nécessaire à la thèse de M. Jevons de montrer que la condition même pour qu'un hasard comme celui dont nous avons parlé se pût rencontrer, c'est-à-dire l'habitude de conserver pendant l'hiver les graines des céréales, n'était concevable que chez les populations qui les adoraient ; nous avons tenté de montrer qu'en fait il n'en était rien et que l'habitude d'amasser des provisions pour l'hiver était beaucoup plus répandue que les traditions relatives à la voracité sans mesure et à l'insouciante imprévoyance de tous les sauvages ne tendraient à le faire croire.

Mais examinons plus en détail les arguments sur lesquels s'appuie M. Jevons pour affirmer l'origine totémique de l'agriculture. Le premier, c'est qu'au nombre des totems, nous trouvons des plantes qui servent à l'alimentation et en particulier des céréales[1] : le clan Omaha du maïs rouge, les clans du plantain et de la tige de maïs à la Côte de l'Or nous fournissent cette coutume religieuse des exemples très nets.

Mais du fait que quelques-unes des céréales sont, en certains groupes ethniques, les totems de tels ou tels clans, comment pourrait-on valablement conclure que toutes les céréales ont été des totems et que c'est seulement parce qu'elles ont été des totems qu'on a eu l'idée de se nourrir de leurs graines ? Il est fort vraisemblable que si, n'ayant rien en elles qui attire l'attention et impose l'admiration ou la crainte, ces plantes ont été choisies comme protectrices et divines alliées par certaines familles, c'est tout au contraire, parce que leur valeur alimentaire déjà connue les investissait dans la conscience populaire d'une sorte de pouvoir surnaturel ; dès lors, il devient intelligible que pour s'assurer la protection de ce multiple dieu, incarné aux épis du maïs ou au fruit du plantain, on noue avec lui un pacte, qui le fasse entrer dans votre parentage, pacte

1) F. B. Jevons, loc. cit., p. 211 et seq.

dont la conséquence immédiate est précisément que vous et les vôtres vous vous voyez contraints de renoncer à la précieuse ressource qu'apportait sa chair divine à votre alimentation.

Il n'est pas niable que les populations agricoles qui toutes ont pour les plantes qu'elles cultivent un peu de cette vénération que les peuples pasteurs éprouvent pour leurs troupeaux ne conservent d'une année à l'autre dans leurs maisons pour attirer sur elle une surnaturelle protection et assurer l'abondance de la récolte prochaine un épi de blé, de maïs ou de millet, comme les adorateurs des arbres plantent sur le toit de leurs huttes une branche coupée au tronc du dieu silvestre qui est l'objet de leur culte, et il semble, d'autre part, qu'on doive admettre comme vraisemblable que les clans, qui ont une plante pour totem, aient eu recours à des pratiques du même ordre pour garantir la constance de l'union de leurs membres humains et végétaux. Mais, si même ce fait en arrivait à être solidement établi, ce qui ne laisse point d'être assez difficile, étant données la rareté relative et la brièveté des documents, souvent fort pauvres en détails, que nous possédons sur le totémisme végétal, qu'en pourrait-on en réalité conclure? À notre sens, il ne serait pas légitime d'en inférer que le rite agricole a son origine nécessaire dans la coutume totémique. Si en effet elle a sa place naturelle au milieu des procédés surnaturels par lesquels on s'efforce de faire plus solide le pacte qui unit une famille ou un clan à son multiple protecteur phytomorphique ou thériomorphique, à l'espèce végétale ou animale, qui sert de commun réceptacle aux âmes de ses membres, la pratique de conserver dans sa maison un fragment d'une plante sacrée n'a pas un caractère *spécifiquement* totémique comme certains tabous alimentaires par exemple, ou certaines règles d'exogamie. M. Jevons n'a même pas tenté de démontrer par des faits que, comme il l'affirme, elle soit invariablement et exclusivement liée aux rites de ces cultes qui s'adressent à des parents et des ancêtres d'une autre espèce que la nôtre, à des parents auxquels le *blood-covenant*, la sanglante alliance sacrificielle a seule donné leur qualité et le seul exemple qu'il cite, lorsqu'il veut mettre en évidence l'aspect totémique des processions vernales où l'on porte des « *mais* » par leur rapprochement avec des rites en usage dans le culte de certains totems, c'est la procession du python sacré autour de Whydah, dans les cas de calamités ou de périls publics[1]. Or il semble précisément que le python

1) F. B. Jevons, *loc. cit.*, p. 209.

de Whydah ne soit pas un totem, mais une divinité locale, adorée par toute la population indistinctement[1].

L'esprit du blé reçoit très généralement un culte chez les populations agricoles : les témoignages recueillis à cet égard par Mannhardt et par J. G. Frazer[2] mettent hors de conteste la large diffusion de cette forme religieuse et des rites en lesquels elle se traduit et qui survivent aujourd'hui encore dans les coutumes rurales d'une bonne partie de l'Europe. Mais son caractère totémique n'est nulle part nettement dégagé ; on doit même ajouter qu'il serait en contradiction avec la nature intime du végétal dieu, de ce dieu qui n'est adoré que parce qu'il nourrit de sa substance le peuple de ses adorateurs. Que sa chair dût être en certaines circonstances solennelles rituellement consommée, que la fabrication du pain et l'agriculture tout entière aient pris l'apparence d'un culte adressé à la fois au blé ou à l'orge, nés de la Terre, et à la Terre qui les a engendrés, cela n'est pas contestable, mais ce n'est pas parce que le blé était divinisé que l'idée vint de s'en nourrir, c'est parce qu'il nourrissait les hommes que, pour eux, il devint un dieu. Les repas rituels par lesquels les céréales divines sont honorées et fêtées sont des repas auxquels participent d'ordinaire, non pas les membres d'une seule famille ou d'un seul clan, mais tous ceux qui font partie d'une même communauté territoriale ou d'une même confédération[3] et qui ont reçu des esprits bienfaisants de la végétation les mêmes bénédictions et ces repas, comme M. Frazer l'a montré, ont à la fois une valeur religieuse, parce qu'ils unissent à leur dieu les hommes qui l'adorent et une valeur magique, parce que les rites dont ils s'accompagnent et en particulier le meurtre cérémoniel de la personne divine, assurent son éternel rajeunissement et l'abondance des récoltes futures. Le motif qu'indique M. Jevons à la consommation rituelle des graines ou des fruits sacrés est bien le réel motif et la juste explication des rites qu'il a en vue : c'est bien le désir de s'unir plus intimement au dieu incarné en ces plantes ou plutôt identique et consubstantiel à elles, et de puiser dans cette union une force

1) A. B. Ellis, *Ewe-speaking peoples*, p. 63; Labat, *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, Iles voisines et à Cayenne*, II, p. 78 *et seq.*; cf., pour le culte du serpent en Afrique, J.-B. Douville, *Voyage au Congo*, III, p. 142, et, pour les cultes ophites en général : H. C. Trumbull, *The Threshold-Covenant*, p. 223-240; Fergusson, *Tree and Serpent worship*.

2) *G. B.*, I, 330-409 ; II, 1-34.

3) C. A. Murray, *Travels in North America*, I, p. 234; cf. Keating, *Narrative of an expedition to the source of Saint-Peter's River*, I, p. 155-156.

nouvelle et une capacité plus grande de résister aux multiples périls dont la vie et l'âme sont entourées, qui est à la racine même de toutes ces pratiques cérémonielles. Mais ce désir n'est pas de telle nature qu'il ne puisse trouver satisfaction que dans un culte totémique.

Certains faits empruntés par M. Jevons à Mannhardt semblent au premier abord déposer dans le sens des conclusions qu'il a adoptées[1] : à la fête lithuanienne de Sabarios, qui était célébrée annuellement au commencement de décembre, en chaque maison un repas était donné où l'on servait des mets faits de blé, d'orge, d'avoine, de fèves, de lentilles, etc. ; les gens de la maison devaient seuls manger de ces mets et tous en devaient manger, ils devaient être consommés en entier et si, cependant, il en restait quelque chose, ces restes devaient être enterrés ; cette coutume trouve un parallèle exact dans le Pyanepsion attique où dans chaque maison un repas était fait où figuraient toutes les espèces de céréales (πάνσπερμα) et auquel participaient seuls les gens de la maison. Lorsqu'on examine de plus près ces deux coutumes cependant, que l'on se reporte par exemple à la description minutieuse que Frazer a donnée, d'après Praetorius[2], de la cérémonie lithuanienne, on se prend à douter que la signification que leur a assignée M. Jevons soit bien leur signification véritable. Remarquons tout d'abord que dans ce repas auquel participe une seule famille sont servies, comme aliments rituels, diverses espèces de grains et que c'est là, d'après le sens même du nom qu'elle porte, l'un des éléments essentiels de la cérémonie, remarquons en outre, que ces graines alimentaires (légumineuses et céréales) sont les mêmes pour chacun de ces banquets sacrés, quelle que soit la famille où le rite soit célébré : il est presque impossible de supposer qu'une seule famille puisse simultanément posséder tant de totems différents ; il est plus invraisemblable encore que ces totems, si singulièrement groupés, le soient de la même façon dans toutes les familles.

Si l'on vient nous dire en réponse à cette objection que les traits distinctifs des cultes totémiques les cultes agraires les ont perdus au cours de la longue évolution qu'ont traversée les sociétés européennes, il nous sera loisible de répondre à notre tour que si ces cultes ont perdu leur

1) Loc. cit., p. 212.

2) Praetorius, *Deliciae Prussicae*, p. 60-64 ; cf. J. G. Frazer, loc. cit., II, p. 68-70, et Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, p. 240 et seq. Ce que nous disons de la coutume lithuanienne semble s'appliquer plus sûrement encore à la coutume grecque.

marque d'origine au point de ne conserver plus aucun trait évident de ressemblance avec les rites en usage pour sceller l'union qui relie le totem aux membres humains de son clan, le seul motif qui puisse nous contraindre à leur assigner l'origine que voudrait leur donner M. Jevons, c'est l'impossibilité où nous serions de leur en attribuer une autre. Mais il se trouve précisément que l'interprétation de M. Frazer, qui voit en ces pratiques traditionnelles des débris altérés d'un ancien culte des divinités de la végétation, de l'esprit du blé, de la terre, mère des récoltes, est beaucoup plus vraisemblable et ne prête pas aux objections que soulève la théorie hardiment simplificatrice de M. Jevons.

Les nombreux parallèles que M. Frazer[1] a donnés de ces coutumes mettent mieux encore en évidence qu'il ne s'agit point ici de pratiques cérémonielles, liées à l'existence et à l'organisation de clans dont tous les membres sont à la fois les parents les uns des autres et les parents du dieu collectif qui les protège, mais de cultes qui s'adressent à des divinités communes, les mêmes pour tous et dont chaque petit groupe familial tente de s'assurer la protection spéciale et de se concilier la bienveillance. Les rites en usage dans ces cultes sont des rites magiques, des rites fécondateurs qui ne sont pas destinés à assurer d'une manière générale et indistincte le bien-être et la prospérité de ceux qui les célèbrent, mais à faire pousser le blé et l'orge, à rendre la terre libérale en ses dons : c'est à l'esprit du blé, c'est aux esprits qui animent les différentes plantes dont se nourrit l'homme que vont l'offrande et la prière ; c'est avec eux que le repas sacré scelle l'alliance, ce n'est pas avec l'âme même de la famille, incarnée dans la plante comme ailleurs elle peut l'être dans un animal. À Boeroe, par exemple, les membres de tous les clans se réunissent tous les ans en un banquet sacré où chacun doit apporter un peu de riz nouvellement récolté, et ce banquet est destiné à manger « l'esprit du riz », on pense ainsi s'unir à lui, prendre sur lui par cette communion une sorte de puissance et le déterminer à se multiplier en des plantes plus touffues et plus vigoureuses, qui porteront des épis plus nombreux et plus pleins. Un peu de ce riz sacré est mis de côté et offert aux esprits, qui par leur participation au repas deviennent garants du pacte[2]. Des cérémonies de signification pareille se retrouvent en Guinée[3], dans l'Afrique aus-

1) *Loc. cit.*, II, p. 70-71.

2) G. A. Wilken, *Bijdragen tot de kennis der Alfoeren van het eiland Boeroe*, p. 26.

3) Taylor et Crowther, *The Gospel on the Banks of the Niger*, p. 287.

truie[1], chez les Peaux-Rouges[2], et il semble qu'à ce point de vue l'interprétation qu'il en faut donner ne varie pas.

Il est d'ailleurs des faits sur lesquels insiste M. Jevons lui-même comme s'il voulait s'en faire des arguments et qui semblent se retourner contre lui. J. G. Frazer a surabondamment établi que les esprits de la végétation en général et tout spécialement l'esprit du blé étaient souvent représentés dans la conscience de leurs adorateurs sous forme animale[3], et que c'était sous cette forme qu'ils figuraient fréquemment dans les rites et dans les légendes. M. Jevons estime que l'explication de cette conception, qui peut paraître étrange, se trouve dans le fait qu'au stade de l'évolution religieuse où les esprits de la végétation, qu'il identifie avec les plantes-totems, ont revêtu l'apparence d'animaux, les seules autres divinités qui fussent connues à leurs adorateurs, étaient des animaux-totems : « La conséquence, dit-il, c'est que la seule forme différente de celle de la plante, que pouvait prendre une divinité végétale, était celle d'un animal[4]. » M. Jevons est donc tout d'abord obligé d'établir qu'aucun autre culte n'existe qui soit contemporain des cultes totémiques ou antérieur à eux ; il l'a tenté pour le culte des morts, nous estimons, et pour des raisons que nous avons dites, qu'il n'y a pas pleinement réussi. D'autre part, il incomberait à M. Jevons de montrer que les clans qui ont pour totems des végétaux se représentent communément leurs divinités protectrices, si tant est qu'ils accordent cette qualité à leurs totems, sous la forme d'animaux, mais il ne nous fournit aucun exemple de cette croyance, et, pour ma part, je n'en connais pas : dans cet admirable petit livre, où M. Frazer a groupé tous les faits essentiels relatifs au totémisme, je n'en ai trouvé aucun. On peut donc tout au moins affirmer que cette conception thériomorphique de la plante-totem, si elle existe, est en tous cas assez rare, et qu'il est par conséquent illogique d'en faire l'origine d'une idée aussi universellement répandue que celle de la forme animale

1) J. G. Frazer, *loc. cit.*, p. 74-75.

2) J. Adair, *History of the American Indians*, p. 96-111, et les autorités citées par Frazer, p. 75. V. aussi Frazer, p. 75-78. Il conviendrait d'ailleurs d'ajouter qu'il existe d'autres cérémonies, pareilles à celles qui étaient en usage dans cette fête de ([illegible]) que M. Jevons décrit lui-même, p. 215, et où chacun sans distinction de famille peut participer : ces cérémonies sont absolument semblables dans les traits généraux de leur rituel à ces pratiques auxquelles on avait recours dans les cultes familiaux dont nous parlions plus haut.

3) G. B., II, p. 1-67.

4) *Loc. cit.*, p. 220.

des esprits de la végétation ou pour mieux dire encore des âmes des plantes et des arbres, idée que l'on rencontre un peu partout, parallèlement à celle de la forme humaine de ces esprits ou de ces âmes.

M. Frazer a tenté de donner des divers aspects thériomorphiques sous lesquels on conçoit l'esprit du blé des explications, d'ailleurs plausibles et qui satisfont mieux l'intelligence que les hypothèses de M. Jevons, mais auxquelles il n'attache lui-même qu'une autorité et une importance secondaires[1]. Il nous semble en effet qu'une raison générale existe, qui permet de comprendre pourquoi les non-civilisés se sont si souvent représenté l'âme des plantes sous la forme d'un animal ; cette raison, c'est que c'est souvent aussi de cette manière qu'ils se sont représenté les âmes des hommes, celles des vivants comme celles des morts[2]. Si, dès lors, l'on admet d'une part que les âmes ont été fréquemment conçues et représentées dans la conscience sous forme d'animaux, et si, d'autre part, on reconnaît que, comme nous avons essayé de le démontrer, le culte, ou du moins la vénération à la fois affectueuse et craintive, la terreur sacrée

1) *G. B.*, II, p. 33-34.

2) R. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 162 ; Shway Yoe, *The Burman, his life and notions*, II, p. 99-100, 102 ; Forbes, *British Burma*, p. 99 ; R. Codrington, *The Melanesians*, p. 267 ; H. B. Guppy, *The Salomon Islands and their natives*, p. 54 ; J. L. Wilson, *Western Africa*, p. 218 ; Casalis, *Les Bassoutos*, « *Le meurtre de Macilemiane* », p. 335 et seq. ; Callaway, *The religious system of the Amazulu*, p. 8, 11, 134, 196, 230, 232 ; G. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Africa's, ethnographisch und anatomisch beschrieben*, p. 139 ; F. Speckmann, *Die Hermannsburger Mission in Africa*, p. 167 ; H. W. Little, *Madagascar, its history and its people*, p. 84 ; J. Sibree, *The Great African Island*, p. 270-271 ; Abinal et Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*, p. 242 ; Vieillard et A. Deplanche, *Essais sur la Nouvelle-Calédonie*, p. 24 ; Duff Macdonald, *Africana*, I, p. 59 ; G. A. Wilken, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel* in *De Indische Gids*, juin 1884, p. 948 et 944 ; *Indian Antiquary*, 1878, t. VII, p. 273 (Santals) ; A. Bastian, *Völkerstämme am Brahmaputra*, p. 127 ; R. Ralston, *Songs of the Russian people*, p. 117 et seq. ; A. Birlinger, *Volksthümliches aus Schwaben*, I, p. 303 ; Pline, *Hist. Nat.*, VII, § 174 ; E. Gerard, *The Land beyond the Forest*, II, p. 27 et seq. ; W. Wyatt Gill, *Myths and Songs of the South Pacific*, p. 171, et *Life in the Southern Isles*, p. 181 et seq. ; A. Grandidier, *Des rites funéraires chez les Malgaches* in *Revue d'Ethnographie*, t. V, p. 221, 225, 231 ; Brebeuf, *Relation de la Nouvelle-France de l'année 1636*, p. 104 ; D. Brinton, *Myths of the New-World*, p. 102, 254 ; J. G. Müller, *Geschichte d. amerikanischen Urreligionen*, p. 139, 223, 402 ; Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus*, II, p. 85 ; C. Ph. von Martius, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, I, p. 602 ; A. Le Braz, *La légende de la mort en Basse-Bretagne*, p. 132-35, p. 192 et seq.

des morts et les pratiques rituelles où elles se manifestent, sont au nombre des formes religieuses les plus anciennes, on en viendra aisément à comprendre que plusieurs d'entre les peuples non civilisés en soient arrivés à se représenter le plus souvent les esprits divinisés des plantes sous un aspect thériomorphique, et cela dans le cas surtout où ces esprits se détachaient de la plante ou de l'arbre individuels, dont ils étaient conçus comme la vie, et se fusionnaient en quelque sorte pour chaque bouquet de bois ou chaque champ d'orge ou de blé, en une seule âme collective et multiple, incarnée à la fois dans chacune des tiges du blé, dans chacun des troncs des palmiers ou des chênes.

Et ce qui plaiderait en faveur de cette interprétation, c'est que la seconde forme sous laquelle les esprits de la végétation sont représentés, c'est la forme humaine, et que c'est aussi cet aspect que revêtent, en la plupart des cas, dans la conscience populaire, les âmes des morts et l'âme même des vivants, conçue comme un homme de petite taille et fait de très subtile matière, qui est logé dans l'intérieur du corps, comme le dieu silvestre habite au tronc des arbres de la forêt ou les divinités agraires parmi les épis de seigle ou d'avoine ou les sarments de la vigne.

Je sais bien que M. Jevons pourrait répondre que la conception thériomorphique de l'âme humaine est d'origine totémique, mais cette conception, on la retrouve très répandue chez des populations qui ne sont pas totémistes et chez les tribus totémistes où elle existe, il est tout à fait exceptionnel que ce soit la forme du totem que l'âme revête et qu'elle ait même pour les divers individus un aspect différent d'après le clan auquel ils appartiennent[1].

Que si cependant l'hypothèse que nous émettions semblait aventurée et que l'on estimât ne pouvoir s'y rallier, il demeurerait probable que si ce n'est pas par analogie avec les âmes des hommes que l'on s'est représenté sous forme d'animaux les âmes des plantes divinisées, c'est, ainsi que le suppose M. Frazer, en raison de la constante association dans la nature des animaux et des plantes, de l'étroite union où ils vivent, des mouvements que les animaux impriment sans cesse aux arbres ou aux herbes qu'ils frôlent et qui leur servent de demeures et d'abris, qu'une pareille conception s'est fait jour dans les esprits des non-civilisés. L'hypothèse est en tous cas plus satisfaisante que celle d'une assimilation des totems végétaux aux totems animaux, assimilation qui

1) Voir les références de la note précédente, en particulier celles qui se rapportent aux Zoulous, aux Australiens, aux Birmans et aux Malgaches.

demeure improbable, puisque si d'une manière habituelle les dieux où s'incarne la vie des forêts, des prairies et des champs sont conçus sous cet aspect thériomorphique, les totems végétaux au sens précis et limité du mot, semblent bien être, esprits et corps, des végétaux.

On pourrait s'étonner à bon droit, si la théorie de M. Jevons est exacte, que ce soit fort souvent des plantes qui n'ont contracté d'alliance ni de parenté avec aucun clan, auxquelles soit attribuée par la conscience populaire la même sensibilité, la même capacité d'éprouver de la douleur, de la haine ou de la reconnaissance qu'aux animaux, le même sang vivifiant, véhicule de l'esprit, qu'ils ont eux-mêmes[1].

Que si même l'on constatait que les totems végétaux ont le plus souvent des âmes thériomorphiques, cela n'infirmerait pas la thèse que nous soutenons, puisqu'il faudrait, d'une part, pour que la théorie de M. Jevons s'en trouvât consolidée, qu'ils en eussent seuls, ce qui est contraire aux faits *positifs*[2], dès maintenant acquis, et que, d'autre part, l'échange rituel d'âmes entre les membres humains d'un clan totémique et leurs protecteurs surnaturels fournirait dans ce cas une explication adéquate de l'aspect sous lequel apparaît l'esprit de la plante. Mais cette explication, comme nous avons essayé de l'établir, ne s'appliquerait en tout cela qu'à un nombre de cas restreint, puisque les totems végétaux sont rares, et ne rendrait pas compte de la généralité de cette conception de la forme animale de l'âme de l'arbre, de l'herbe ou de l'arbuste. Il nous semble donc qu'il faille recourir à des explications puisées dans les deux ordres d'idées que nous avons signalés plus haut : assimilation de l'âme des végétaux, habitat fréquent des esprits des hommes, aux âmes humaines, association étroite de l'animal et de la plante dans le monde qui entoure le sauvage. Ajoutons que les faits si merveilleusement mis en lumière par M. Frazer dans le *Golden Bough* nous permettent de comprendre aisément que l'on considère l'âme d'un être comme constituée par un autre être qui lui est extérieur, tel l'oiseau par rapport à

1) P. Jones, *History of the Ojebway Indians*, p. 104; A. Peter, *Volksthümliches aus Oesterreichisch-Schlesien*, II, 30; A. Bastian, *Indonesien*, I, 154. Cf. J. G. Frazer, *G. B.*, 28-96; Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen*, p. 35 et seq.

2) Un fait « positif » nous paraît avoir en ces matières plus de valeur probante que toutes les constatations que l'on voudra de l'absence dans les documents de faits dont on puisse tirer argument pour la thèse contraire : un procès-verbal de carence n'a jamais prouvé qu'une chose, c'est qu'on n'a pas trouvé ce qu'on cherchait, autre chose est d'établir que cela n'existait point. La remarque est banale, mais utile en matière d'ethnographie comparée.

l'arbre, ou résidant en quelque objet distinct et séparé de lui dans l'espace[1].

Si notre interprétation semble acceptable et mieux en accord avec l'ensemble des faits que l'hypothèse émise, mais non pas à titre seulement hypothétique, par M. Jevons, il en résulterait donc qu'en l'absence de toute croyance totémique, on pourrait rendre aisément raison de la forme animale des âmes des arbres ou de l'esprit du blé, que par conséquent nous ne sommes, en aucune mesure, obligé de statuer l'existence d'un stade de totémisme dans toutes les sociétés où ont persisté des coutumes agraires qui impliquent une conception plus ou moins nettement thériomorphique des génies ou des démons de la végétation, formes génériques et idéalisées des âmes individuelles des plantes. Mais de plus, on pourrait dire que si les plantes sont ainsi dotées d'âmes semblables aux nôtres, elles seront investies par le fait même de pouvoirs pareils à ceux dont elles sont douées et qu'aux végétaux dont on a éprouvé les vertus divines, on assignera des esprits dont la nature et la puissance seront en tout celles des esprits des sorciers et des magiciens. On comprendra ainsi que leur puissance miraculeuse, leur énergie pour guérir ou pour tuer, pour nourrir ou pour détruire, s'exercent sur tous sans distinction de familles, de clans ou de castes, et qu'on puisse par des charmes, par des rites magiques, la mettre en action ou la contrarier. Les pratiques, étudiées par Frazer, les pratiques surtout destinées à faire tomber la pluie[2], deviennent dès lors très facilement intelligibles; elles ne le seraient qu'à demi si toutes les plantes sacrées étaient des totems. Seuls les membres de leurs clans pourraient obtenir d'elles ce qu'ils souhaiteraient et ils l'obtiendraient sans peine; le recours aux pratiques de magie leur serait inutile et, pour les autres, il serait inefficace. Mais l'existence même de ces pratiques, leur signification presque exclusivement magique, leur caractère archaïque sont hors de doute : si donc l'origine totémique supposée des coutumes où elles se rencontrent, en rendait l'interprétation malaisée, ce serait contre cette origine un argument de plus. Il semble donc que la conception thériomorphique des divinités silvestres et agraires où M. Jevons, sans le dire très expressément, paraît trouver une preuve ou du moins une forte présomption de leur descendance des totems végétaux, créés eux-mêmes à l'analogie des animaux totems, vient tout au contraire, en assimilant plus étroitement aux âmes humaines les âmes

1) G. B., II, p. 296-350.
2) Ibid., I, 66-96, 240-278, 285-298, 300-302; II, 246-294.

des plantes, déposer contre cette origine attribuée à des cultes, qui ont en réalité leurs parallèles les plus exacts dans la vénération accordée aux morts et les rites propitiatoires destinés à concilier aux vivants leur bonne volonté ou à les plier de force à servir leurs desseins.

Il est un rite agraire qui est apparu à M. Jevons, comme la preuve presque sans réplique de l'exactitude de l'interprétation qu'il a offerte du culte des arbres et des céréales; ce sont les repas communs où sont rituellement consommées les prémices de la récolte. Cette répugnance très répandue à manger le blé de la moisson nouvelle ou les fruits nouveaux, avant qu'une cérémonie ait été célébrée qui en rende la consommation sans danger et sans inconvénient pour tous les membres de la communauté, lui semble une survivance dans les coutumes des paysans d'Europe et les pratiques cérémonielles des peuplades non civilisées d'anciennes interdictions totémiques. Il faudrait pour que ce raisonnement fût valable que tous les tabous alimentaires se pussent ramener à des tabous totémiques; or en fait, il n'en est rien, comme M. A. E. Crawley l'a surabondamment prouvé dans le mémoire, si plein de faits et d'idées nouvelles, qu'il a consacré aux « Tabous de commensalité »[1]. En Australie, en particulier subsistent, à côté des tabous qui interdisent de manger la chair de son totem ou même d'y toucher, tout un ensemble d'interdictions alimentaires qu'on ne pourrait ramener à cette forme particulière de défense qu'en faisant subir aux textes une véritable violence et en s'obstinant à les prendre à contre-sens, puisqu'il s'agit d'interdictions qui portent non pas sur un clan, mais ou bien sur tous les membres d'une même agglomération territoriale sans distinction de clans, soit sur certaines classes particulières d'individus, femmes, enfants, jeunes gens, adultes, etc.[2]. Les mêmes observations s'appliqueraient à la Nouvelle-Zélande[3] par exemple, aux diverses parties de la Mélanésie[4] ou d'ailleurs,

1) *Taboos of commensality* (*Folk-lore*, t. VI, p. 130-144). Cf. *Sexual Taboo* (*J. A. I.*, t. XXIV, p. 116-128, 219-235, 430-446).

2) Dawson, *Australian Aborigines*, p. 52; E. Curr, *The Australian race*, I, p. 289, 338, 390; II, p. 301, 376, 474; III, p. 20, 46, 191, 159, 222, 252, 273, 305, 352; *Native Tribes of South Australia*, p. 16, 137, 157, 187, 220, 279; Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 197; Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II, p. 234-38.

3) A. S. Thomson, *The story of New Zealand*, I, p. 113; Polack, *Manners and customs of the New Zealanders*, I, p. 277, 278; R. Taylor, *New Zealand and its inhabitants* (Londres, 1855), p. 167 et seq.

4) H. H. Romilly, *The Western Pacific*, p. 59; J. Agostini, *Coutumes et*

en dépit du témoignage de Woodford[1], contredit du reste par Codrington[2], l'existence du totémisme demeure douteuse, aux îles Andamans[3], aux îles Mangareva[4] comme aux Yuracarés de l'Amérique du Sud[5].

Les faits même invoqués par M. Jevons semblent déposer contre lui, car il est impossible de retrouver les traces même les plus légères de totémisme dans le rituel du tuitonga, le prêtre à demi divin des îles des Amis, auquel, ainsi que le rapporte Mariner, étaient offertes les premières ignames récoltées[6]. Il représente la nation tout entière sans distinction de clans; le culte dont il est l'intermédiaire s'adresse à des divinités cosmiques et à des divinités ancestrales, dont l'aspect, parfois thériomorphique, ne doit pas nous faire méconnaître la véritable nature, et rien ne nous autorise à supposer que l'igname soit là un dieu familial, protecteur d'un groupe étroit de parents, qui ne peut sans sacrilège communier avec sa chair qu'après qu'une cérémonie rituelle l'aura en quelque sorte dépouillée de son caractère sacré. Il semble que pour l'Océanie du moins une interprétation plus simple et plus rapprochée des faits puisse être donnée de ces tabous qui empêchent la libre consommation des fruits de la récolte nouvelle et de cette offrande obligatoire des prémices aux dieux, aux prêtres ou aux chefs, qui doivent en y goûtant eux-mêmes les premiers les livrer à l'usage commun; ces interdictions ne sont pour nous que la naturelle continuation de celles qui protègent les plantes alimentaires pendant leur croissance et les fruits pendant leur maturation, et il n'est pas surprenant que des rites doivent être accomplis qui rendent inoffensifs leur consommation et leur contact intime[7].

croyances des *Nouvelles-Hébrides* in *Rev. des trad. pop.*, janv. 1893, p. 50; De La Hautière, *Souvenirs de la Nouvelle-Calédonie*, p. 50; Vieillard et Deplanche, *Essais sur la Nouvelle-Calédonie*, p. 31, 45; Montrouzier, *Nouvelle-Calédonie* (*Revue algérienne et coloniale*, avril 1860, p. 273).

1) *A naturalist among the Head-Hunters*, p. 50.

2) *The Melanesians*, p. 32.

3) E. H. Man, *On the original inhabitants of the Andaman Islands*, p. 133. Cf. Logan, *The Binua of Johore* (*Journ. of Indian Archipelago*, I, p. 236 et 237); Rev. P. Favre, *Journ. Ind. Arch.*, II, p. 261 (sur les Jakuns).

4) Lesson, *Voyage aux îles Mangareva*, p. 141.

5) A. d'Orbigny, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, III, p. 211.

6) *Tonga Islands*, II, 127.

7) Polack, *loc. cit.*, I, p. 276; G. F. Angas, *Savage Life and Scenes in Australia and New-Zealand*, I, 329; R. Taylor, *loc. cit.*, p. 57; R. A. Cruise, *Journal of a ten month's residence in New-Zealand*, p. 106; L. Fison, *The Nanga*

Ces tabous d'ailleurs, à nos yeux, ne sont pas, à l'origine du moins, des tabous artificiellement imposés par les prêtres et par les chefs : ils résultent immédiatement du caractère sacré attribué aux plantes et surtout aux plantes alimentaires par la plupart des peuplades de l'Océanie noire et la Polynésie[1], mais de ce qu'une plante est vénérée pour les services que chaque jour elle rend aux hommes, de ce qu'on éprouve envers elle une sorte de crainte respectueuse, d'autant plus vive, qu'elle est plus robuste et plus féconde et recèle par conséquent en ses feuilles et ses racines un plus puissant *mana*, il ne s'ensuit pas qu'elle soit un totem. Il n'est peut-être pas de pays où certains d'entre les dieux aient conservé un caractère aussi nettement phytomorphique qu'en Nouvelle-Zélande, il n'est peut-être pas dans toute l'Océanie de région où il serait plus difficile de retrouver de traces certaines de croyances ou d'institutions totémiques et le dieu Pani, fils de Rongo, qui est comme l'âme multiple incarnée dans les patates douces, ne saurait être pris pour un totem, bien qu'on lui offre solennellement chaque année les premiers fruits de la récolte nouvelle[2]. Pani est un dieu, en effet, que tous les Maoris révèrent et dont la fête était célébrée dans toute l'étendue des deux îles ; il n'est apparenté plus étroitement à aucun clan particulier, il est le père des plantes cultivées, comme Rangi et Papa sont les ancêtres communs de tout ce qui existe.

Dans les pages d'ailleurs qu'il a consacrées à la consommation rituelle

or sacred stone enclosure of Wainimala, Fiji (*Journ. Anthr. Inst.*, XIV, p. 27) ; L. Moncelon, *Les Canaques*, p. 21 ; Montrouzier, *loc. cit.*, p. 267. Voir aussi A. B. Ellis, *Tshi-speaking peoples*, p. 229 et seq. ; Speckmann, *loc. cit.*, p. 150 et seq. ; A. Marche, *Luçon et Palaouan*, p. 321 ; cf. J. G. Frazer, *Offering of First Fruits* (en appendice au t. II du G. B., p. 373-383) et les autorités citées dans ce mémoire, spécialement : Dalton, *Descript. Ethnol. of Bengal*, p. 198 ; Fr. Valentyn, *Oud-en Nieuw Oost Indiën*, III, 10.

1) D'autres motifs aussi peuvent déterminer l'imposition de ces tabous sur les récoltes : il arrive qu'elles soient consacrées aux dieux ou aux morts en certaines circonstances, et qu'il soit alors formellement interdit d'y toucher ou du moins que cette interdiction soit imposée à certaines personnes déterminées ; il s'agit souvent en pareil cas de pratiques cérémonielles liées aux coutumes du deuil. Mais ces interdictions se présentent alors avec des caractères spéciaux qui les rendent aisément reconnaissables. V., à ce sujet, Geiseler, *Die Oster Insel*, p. 28. La coutume existe du reste, à l'île de Pâques, d'offrir aux dieux les prémices des récoltes. *Ibid.*, p. 31.

2) E. Tregear, *The Maoris of New Zealand* (*Journ. Anthrop. Inst.*, XIX, p. 110).

de la chair des dieux, (qu'il s'agisse de dieux phytomorphiques ou thériomorphiques ou même de dieux humains, peu importe ici), M. Frazer[1] a montré que les interdictions qui empêchent le libre usage des fruits de la récolte nouvelle, jusqu'au moment où une cérémonie a été célébrée qui les dépouille du caractère sacré qui s'attache à eux dans les croyances populaires, résulte de la conception qu'aux grains du blé, de l'orge ou du maïs, aux racines de l'igname ou de la patate réside encore l'esprit qui animait la plante dont ils sont nés. Ce premier repas que font au nom du peuple entier les chefs ou les prêtres ou dans chaque famille le père, entouré de tous les siens, et où participent souvent les dieux, est au sens propre du mot un sacrement, une communion : et c'est en même temps une cérémonie qui permet d'user désormais, sans nul souci de la puissance sacrée qui y demeurait, des fruits des arbres ou des céréales. Les âmes des plantes étaient pour ainsi dire concentrées dans les prémices des récoltes : elles ont mis leur force divine aux corps de ceux qui ont consommé ces prémices suivant les rites et du même coup le reste de la récolte s'est trouvé préparé pour le commun usage ; le dieu n'y est plus présent ou du moins sa présence n'y est plus active et vivante comme naguère.

Sur tous ces points notre façon de voir s'accorde avec celle de M. Frazer à laquelle seulement nous donnons une précision plus grande peut-être que celle qu'il avait cru devoir lui conférer ; il semble que ce soit bien aussi de cette manière que M. Jevons interprète les faits. Mais toute cette interprétation demeure identique, que le dieu, qui s'incarne en ces multiples corps que lui fournissent les plantes soit ou ne soit pas le totem du clan qui les cultive. Rien dans ces cérémonies qui soit incompatible avec la nature totémique d'une divinité, mais rien non plus qui l'implique, puisque nous avons pu rendre compte des multiples fonctions de ces rites sans y avoir recours un seul instant. Comme, d'autre part, ces divinités dans le culte desquelles se retrouvent ces pratiques n'ont le plus souvent pas de caractère totémique, qu'on rencontre ces cérémonies chez des peuplades où l'organisation totémique n'existe pas, nous serons naturellement porté à leur dénier la signification que M. Jevons leur attribuait. Si elles se retrouvent dans le culte de certains totems, c'est parce que ces totems sont des divinités agraires, et elles sont indépendantes en leur origine des liens de consanguinité qui unissent ces divinités aux membres humains de leurs clans : ce n'est pas à dire qu'en ce cas, elles ne puissent jouer le rôle que leur assigne M. Jevons, mais c'est secondairement en quel-

1) G. B., II, p. 67 et seq.

que sorte qu'il leur appartient. Les céréales ont été prises pour totems, parce qu'elles étaient vénérées et adorées en raison de leur valeur alimentaire, et elles ont entraîné à leur suite dans le rituel totémique les pratiques qui avaient dans leur culte leur place naturelle. C'est du moins ainsi que l'on peut le plus vraisemblablement se représenter ce qui a dû se passer et je n'ai pas la prétention de formuler ici autre chose qu'une hypothèse.

Mais si cette hypothèse se vérifie, le totémisme cesse de former dans l'évolution des cultes phytomorphiques comme dans celle des cultes thériomorphiques un terme nécessaire de passage et il semble qu'il faille en venir à la conclusion à laquelle plus d'une fois nous nous sommes trouvés ramenés, c'est que les cultes totémiques ne sont point sur la grande voie du développement religieux, qu'on les rencontre sur une route divergente qui ne conduit peut-être qu'à une impasse. Le totémisme est une forme religieuse et sociale trop définie et trop parfaite pour que d'autres croyances et d'autres rites en soient nés : c'est aux cultes aux contours moins arrêtés, aux cultes, surtout, moins étroitement liés à des formes sociales, incapables de se transformer sans périr pour faire place à des types de groupement fondés sur des conceptions toutes différentes, à ces cultes, dis-je, qui coexistaient avec l'amicale et confiante vénération pour l'espèce animale ou végétale, parente et protectrice du clan, le culte des morts, des animaux, des plantes, des corps célestes, à la magie, à la religieuse obéissance aux chefs, considérés comme investis d'une surnaturelle puissance[1], qu'il faut rattacher comme à leur vraisemblable origine, les notions et les pratiques où les grandes religions historiques ont leurs lointaines racines.

1) Le chef est souvent considéré ainsi que le sorcier comme une sorte de dieu vivant et humain ; il n'est pas rare qu'un véritable culte, comparable au culte adressé par exemple aux divinités phytomorphiques, soit rendu à certains hommes que la conscience populaire investit d'une sorte de maîtrise sur les forces naturelles : P. Fages, *loc. cit.*, p. 153, 327 ; J. Adams, *loc. cit.*, p. 3 ; A. Bastian, *Ein Besuch in San-Salvador*, p. 204 ; J. Moura, *Le royaume du Cambodge*, I, p. 432-436 ; W. Munzinger, *Ostafrikanische Studien*, p. 474 ; F. S. Arnot, *Seven years' Pioneer mission work in Central Africa*, p. 78 ; E. Aymonier, *Notes sur le Laos*, p. 141 ; Vincendon-Dumoulin et Desgraz, *Les Marquises ou Nouka-Hiva*, p. 226, 240 et sq. ; Moerenhout, *Voyage aux îles du Grand Océan*, I, 470. Cf. J. G. Frazer (G. B., I, p. 30-58), auquel plusieurs de ces références sont empruntées.

XI

Il est au reste probable que M. Jevons n'eût point assigné au totémisme la place prépondérante et vraiment disproportionnée à son importance réelle qu'il lui attribue dans le développement religieux, s'il n'avait cru voir là le seul moyen pratique de ruiner les fondements mêmes d'une théorie, qui lui apparaissait d'une part comme historiquement inexacte et de l'autre ruineuse pour la piété et la saine notion des liens qui unissent l'homme à Dieu ; cette théorie, c'est celle qui réduit le culte tout entier à n'être qu'un ensemble de pratiques destinées à apaiser la colère et la malveillance des dieux et qui ramène ces pratiques elles-mêmes à n'être que des dons faits à ces dieux, des présents pareils à ceux que l'affection et la crainte accordent aux morts, un tribut semblable à celui que les sujets paient au souverain. M. Jevons a eu grand'raison d'appliquer à cette théorie trop étroite et qui repose sur un ensemble de faits trop restreint sa critique sagace et bien informée qu'aiguisait encore le sentiment religieux ardent et passionné dont il est animé. Mais, s'il est certain que le sacrifice et l'offrande sont en bien des cas un moyen de mettre l'adorateur en contact immédiat et en quelque sorte physique avec son dieu, rien ne prouve que cette forme de culte soit antérieure à l'offrande alimentaire ou honorifique, dont le type le plus net et le mieux défini se retrouve dans les rites funéraires, mais qui a sa place bien marquée parmi les pratiques en usage dans les cérémonies par lesquelles sont adorés les dieux. Nous trouvons les deux ordres de rites chez des peuples qui sont au même niveau de civilisation, souvent même ils coexistent dans une même peuplade, parfois dans le culte d'un même dieu ; on ne saurait, comme le fait M. Jevons, proclamer l'antériorité de l'un des deux qu'en le rattachant et d'une manière exclusive au culte d'une classe de divinités, dont l'ancienneté plus grande que celle de toutes les autres a été antérieurement établie. C'est bien ce qu'il a tenté. Il s'est efforcé de prouver que les cultes totémiques préexistaient à tous les autres et en particulier au culte des ancêtres, nous estimons qu'il a échoué dans sa démonstration, et nous avons essayé de le montrer : il a tenté aussi de mettre en évidence les liens étroits qui unissent, d'après lui, indissolublement et exclusivement, le sacrifice d'union, le repas rituel de communion au totémisme, nous pensons qu'ici même et

nous avons donné quelques arguments à l'appui de notre opinion; sa tentative n'a pas eu un plein succès.

M. Jevons est bien fondé à affirmer que la crainte n'est point le seul sentiment d'où les pratiques cultuelles tirent leur origine et qu'il est bon nombre d'entre elles qu'en restant trop fidèle à cette conception étroite, on se mettrait hors d'état d'expliquer, mais il dépasse singulièrement ce que les faits l'autorisent à soutenir et même à conjecturer lorsqu'il dénie à cette émotion toute part dans la genèse des cérémonies et des rites religieux. Il en est plusieurs dont la seule interprétation légitime, c'est qu'elles constituent des moyens de préservation contre la colère et la malveillance d'êtres très puissants dans la dépendance desquels on est placé. Il est indéniable que les esprits et les dieux ne sont pas toujours et par tous les non-civilisés conçus comme malveillants, il y aurait une exagération manifeste, pour ne pas dire plus simplement une erreur, à affirmer qu'ils sont toujours regardés comme bienveillants par leurs adorateurs : sur ce point encore, nous nous sommes efforcés de fournir des preuves, autant du moins que les limites où il nous fallait après tout nous renfermer, nous l'ont permis.

Nous estimons d'ailleurs qu'il n'était pas nécessaire à la thèse essentielle de M. Jevons, j'entends à sa thèse religieuse, d'établir ni l'universelle bienveillance des dieux, ni l'antériorité du totémisme sur toutes les autres formes cultuelles définies, ni la relative modernité du culte des morts, ni le caractère dérivé du sacrifice alimentaire, de ces offrandes qui se réduisent, pour ainsi parler, à un *Do ut des*, il suffisait à son argumentation que les dieux soient considérés parfois, même à un stade peu avancé de la civilisation, comme des protecteurs et des amis, que des cérémonies existent qui aient pour seul but de provoquer une union plus étroite entre le protecteur et ceux qu'il protège, et que les morts enfin soient, eux aussi, lorsqu'ils sont assimilés aux dieux, l'objet en certains cas d'une vénération affectueuse et qu'on les honore par des rites pareils à ceux qui s'adressent aux esprits qui animent toutes les parties de la Nature et dont la puissance se révèle dans les événements dont elle est le théâtre. Or tout cela est conforme à la réalité des choses, et toutes nos critiques fussent-elles fondées, que la théorie fondamentale exposée dans ce livre n'en serait pas atteinte, je veux dire la théorie métaphysique et psychologique de la religion que M. Jevons s'est efforcé d'édifier; elle demeurerait acceptable à titre d'hypothèse et, à nos yeux, elle correspond partiellement à la vérité. La voie indiquée par M. Jevons est l'une de celles, qui d'après nous, a con-

duit les hommes à la conception du divin et à la pratique des rites religieux. Ce n'est pas la seule; plusieurs avenues sont ouvertes qui mènent au même but et la crainte y a guidé les adorateurs des dieux comme l'amour. D'après M. Jevons, au contraire, une seule route conduisait au temple du Dieu vivant et les autres n'aboutissaient qu'à des impasses.

Quoi qu'il en soit de ce point, c'est bien plutôt qu'à sa thèse même, aux arguments dont il a cru devoir l'appuyer que nous nous sommes attaqué, et surtout à cette conception inexacte et étroite, qui lui a fait ramener au totémisme tous les cultes phytomorphiques et thériomorphiques, nier presque l'existence indépendante des autres types de culte, et réduire enfin sous leur forme primitive tous les types de communion sacramentaire au pacte scellé entre le totem et les membres humains de son clan. De toutes les propositions que s'efforce de démontrer l'auteur de l'*Introduction à la science de la Religion*, il n'en est pas qui lui soit plus inutile, il n'en est pas non plus qui soit moins conforme aux faits, mais il n'en est pas où il s'attache plus obstinément : nous voudrions l'établir par un exemple encore.

XII

Il est toute une catégorie de cultes qu'il semble vraiment malaisé de faire rentrer dans le cadre du totémisme, ce sont ceux qui ont pour objets les corps célestes, le ciel, la terre, la mer, les fleuves et les forces qui animent et troublent le monde, les vents, les orages, et les pluies. M. Jevons n'a pas reculé devant la hardiesse de la tentative, mais c'est par des voies détournées qu'il s'est acheminé à son but. Après avoir établi, à son jugement du moins, que la domestication des animaux et la culture des céréales tiraient leur origine de pratiques totémiques, il montre que la vie agricole et l'élevage des troupeaux ayant mis les hommes en une plus étroite dépendance à l'égard des saisons, de la clémence ou de l'inclémence du temps, de la fécondité du sol, que fertilisent les eaux du ciel, ils en devinrent plus attentifs à l'action de ces Pouvoirs mystérieux et formidables qui les entouraient, prirent de leur réalité une plus nette connaissance et s'efforcèrent de les rendre favorables par l'accomplissement des rites qu'ils supposaient propices à leur concilier leur bonne volonté. C'est donc grâce aux conditions économiques et sociales que le totémisme seul avait rendues possibles que le culte des dieux célestes a

pu naître, d'après M. Jevons ; il se relie donc naturellement à cette forme religieuse comme à son antécédent nécessaire. Mais ce n'est pas tout : les pratiques rituelles en usage dans les cérémonies destinées à sceller l'alliance entre le soleil ou la terre et les cultivateurs du sol ou les pasteurs des troupeaux, ces pratiques, dis-je, étaient calquées sur celles qui servaient à assurer l'union étroite de tous les membres d'un clan avec leur totem ; par là encore les cultes naturistes viennent se relier au totémisme comme à leur commune origine. A cette très séduisante théorie, qui semble s'imposer par sa simplicité même à l'acceptation de tous, des objections se présentent cependant.

Écartons tout d'abord cette question préjudicielle, qui ne saurait manquer de se poser et à laquelle nous avons déjà répondu par la négative, la question de savoir s'il est vraiment certain qu'on puisse rattacher à des rites totémiques et l'origine de la vie pastorale et celle de l'agriculture ; admettons pour un instant qu'il en soit bien ainsi. Si la thèse soutenue par M. Jevons est vraie, le culte des astres, de la terre et du ciel ne pourrait se retrouver que chez des populations agricoles ou chez celles qui vivent du produit de leurs troupeaux. Il suffirait de quelques exceptions bien constatées à la loi énoncée par M. Jevons pour que la théorie qu'il a édifiée sur elle s'écroulât, mal en équilibre sur ce fondement ruineux. Or en fait les cultes naturistes ne sont pas inconnus aux peuples qui ne vivent que de leur chasse et de la cueillette des fruits que leur offre spontanément la nature. Parmi les populations auxquelles l'agriculture est étrangère et qui ne possèdent pas de troupeaux[1], il en est plusieurs qui reconnaissent les astres comme des dieux et qui leur adressent un culte : les Boschimans, d'après Bleek, prient la lune, le soleil et les étoiles et exécutent en leur honneur des danses rituelles ; les Ahts de l'île de Vancouver au témoignage de Sproat, célèbrent en l'honneur du soleil et de la lune des cérémonies sacrées et l'oiseau-tonnerre Tootooch tient dans leurs mythes la place prépondérante[2] ; les tribus qui habitent la grande forêt brésilienne et auxquelles la culture est encore presque inconnue, les Botocudos par exemple placent les corps célestes au nombre de leurs principales divinités[3], le culte du

1) E. Grosse en donne la liste dans son ouvrage intitulé : *Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft*, p. 30-31, 65-66.

2) A. Lang, *Mythes, cultes et religion*, p. 331, 368 ; Sproat, *Scenes and studies of savage life*, p. 206.

3) v. Martius, *loc. cit.*, p. 127 ; Spix et Martius, *Reise in Brasilien*, I, 377-381. Cf. Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, I, 130, 155.

soleil se rencontre parmi les Indiens de la baie d'Hudson[1] et aussi, semble-t-il, chez les Samoyèdes[2]; les Aléoutes considèrent la lune comme un être surnaturel qu'il est prudent de traiter avec grand respect, parce qu'elle jette des pierres sur ceux dont la conduite lui déplaît[3]; les Kamtchadales attribuent la plupart des grands phénomènes de la nature à une divinité céleste qu'ils révèrent, bien que leurs sacrifices et leurs prières s'adressent principalement au feu[4]; les Esquimaux du Groenland ont un respect superstitieux pour les fontaines[5] et l'on sait qu'une de leurs principales divinités est une déesse de la mer, Sedna, qui réside au fond de l'Océan. Les Australiens eux-mêmes, bien qu'à proprement parler, ils ne leur rendent pas un culte, reconnaissent l'existence d'êtres surnaturels qui peuplent le ciel et auxquels ils assignent dans le gouvernement de la nature un rôle prépondérant[6].

On ne saurait enfin méconnaître le fait que si les tribus rouges qui peuplaient le territoire actuel des États-Unis avaient dès avant l'époque de la conquête européenne quelque connaissance de l'agriculture et si quelques champs de maïs entouraient toujours les villages indiens, c'étaient cependant de la chasse que dépendaient pour la plus large part dans leur alimentation ces tribus toujours en mouvement, qui ne s'enracinaient jamais bien longtemps en aucun point des vastes territoires où elles poursuivaient le daim, l'élan ou le bison ; or chez ces tribus les cultes astraux avaient pris un extrême développement[7] et le soleil était devenu pour certaines d'entre elles, les Apalachites[8] par exemple ou les Natchez[9] le dieu qui primait tous les autres. Le culte du tonnerre, dont on ne saurait méconnaître le caractère

1) Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, 121.
2) J. Lubbock, *On the origin of civilization and Primitive condition of Man*, p. 233.
3) Giraud de Rialle, *loc. cit.*, p. 149.
4) G. W. Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 256, 257.
5) Cranz, *Historie von Grönland*, I, p. 267; cf. A. Bastian, *Vorstellungen von Wasser und Feuer* (*Zeitsch. f. Ethn.*, I, 1).
6) E. J. Eyre, *Expeditions of discovery into Central Australia in the years 1840-41*, II, p. 367. Les étoiles sont considérées par les indigènes comme des êtres vivants (Brough Smyth, *loc. cit.*, I, p. 433), et d'ordinaire comme les âmes des morts; cf. *Native Tribes of South Australia*, p. 200; cf. E. B. Tylor, *La civilisation primitive*, II, p. 355.
7) E. B. Tylor, *loc. cit.*, II, p. 378-79.
8) De Rochefort, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles*, l. II, ch. VIII.
9) Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle-France*, VI, 172.

naturiste, ou tout au moins la vénération respectueuse et superstitieuse pour le grand oiseau céleste qui lance la foudre se retrouve aussi dans une grande partie de l'Amérique du Nord, et en particulier chez les Dakotahs[1]. Les populations du Paraguay, de l'Argentine, du Chili, qui sans doute cultivaient quelques légumes ou quelques céréales, mais qui vivaient en somme presque exclusivement des fruits qu'elles cueillaient dans la forêt et du produit de leur chasse et qui ne dépendaient que bien peu de la fertilité ou de la stérilité des étroits jardins qui entouraient leurs cabanes et menaient d'ailleurs la vie errante des tribus qui passent leur temps à l'affût ou à la poursuite du gibier, toutes ces populations, dis-je, Aucas, Diaguitas, Mocobis, Chiquitos, Yuracarès, avaient pour principaux dieux les constellations, le soleil et la lune et non seulement elles célébraient leur culte par des libations sanglantes faites avec le sang des animaux sauvages, mais elles avaient aussi recours à des cérémonies magiques en diverses circonstances pour les contraindre à leur donner ce qu'elles désiraient et en particulier à leur procurer la pluie[2].

En de telles conditions, il semble difficile de mettre les cultes célestes ou d'une façon plus générale les cultes naturistes avec la vie agricole ou pastorale que M. Jevons s'était cru fondé à le faire. A coup sûr, il n'est pas douteux que l'adoration du soleil tint d'ordinaire une place beaucoup plus large dans la religion des peuples agriculteurs que dans celle des peuplades qui vivent exclusivement de la cueillette des fruits, mais il ne faudrait rien exagérer et les travaux de J. G. Frazer ont nettement mis en lumière que le culte des esprits de la végétation, incarnés dans les plantes, que le culte aussi de la terre, semblent caractériser plus nettement encore cette phase du développement économique et social que les rites célébrés pour se concilier la bienveillance des divinités célestes. Chez les populations polynésiennes, essentiellement agricoles cependant, le

1) E. B. Tylor, *loc. cit.*, II, p. 240-41.

2) A. d'Orbigny, *L'homme américain méridional*, I, p. 301; Guevara, *Hist. del Paraguay*, p. 35; Charlevoix, *Hist. du Paraguay*, I, 33, II, 230; Dobrizhoffer, *Hist. de Abiponibus*, II, p. 77, 101 et seq.; A. Ruiz, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Cie de Jesus en las provincias del Paraguay, Parana y Uruguay*, p. 12; J. P. Fernandez, *Historica relatio de apostolicis missionibus Patrum Societatis Jesu apud Chiquitos*, p. 25. (La vénération pour les morts s'associe souvent à ces cultes astraux, parce que c'est souvent au ciel et parmi les corps célestes que sont localisées les âmes. V., par exemple, Charlevoix, *loc. cit.*, II, p. 230, 277; N. del Techo, *Historia provinciæ Paraquariæ Societatis Jesu*, p. 34, 140; Waitz, *loc. cit.*, III, p. 518; J. G. Muller, *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, p. 255.

rôle joué dans le culte par des rites dont l'objet est d'attirer sur les hommes la faveur du soleil, de la lune ou des constellations est moins grand que ne l'exigerait la théorie de M. Jevons, et en certaines régions cependant, à Samoa, par exemple, le terrain était admirablement préparé pour leur plein développement, si l'on accepte les idées de l'érudit auteur de l'*Introduction à la science de la religion*, puisque les cultes totémiques y avaient pris une extension singulière et un caractère vraiment religieux qu'ils ont en fait rarement revêtu.

En Amérique d'autre part et, quels que soient l'état social et la condition économique des populations que l'on étudie, le soleil tient parmi les dieux des tribus un rang très élevé : il est presque universellement adoré et en un grand nombre de ces panthéons indiens, il vient se placer au premier rang des êtres surnaturels qui gouvernent à la fois l'univers et la destinée des hommes ; la lune, en Afrique, joue le même rôle dans la vie religieuse ; elle est très généralement l'objet d'un véritable culte et les danses rituelles sont le plus souvent exécutées en son honneur[1] ; qu'il s'agisse de populations agricoles ou pastorales ou de tribus qui, comme les Boschimans, ne vivent que du produit de leur chasse, cela ne semble avoir à cet égard qu'une importance très secondaire.

Mais s'il en est bien ainsi, si les cultes naturistes et en particulier les cultes des dieux célestes peuvent apparaître en des sociétés qui n'en sont pas encore arrivés à ce stade de leur évolution économique qui correspond à l'élevage des troupeaux et à la culture des terres, c'est donc, si l'on admet l'hypothèse de M. Jevons sur le rôle essentiel du totémisme dans la domestication des animaux et l'adoption des céréales comme aliment principal, qu'ils demeurent dans une large mesure indépendants de cette forme particulière du culte des animaux et des plantes, qui ne constitue plus dès lors que l'une des multiples voies, qui ont pu conduire à l'adoration de ces grandes divinités cosmiques.

Pas n'est besoin d'ajouter que, pour notre part, nous étions très porté d'avance à affirmer cette indépendance relative des cultes astraux et chthoniens et des cultes totémiques, puisque, si la liaison étroite entre ces formes religieuses et l'état économique d'une société qui les aurait conditionnées nous semblait ne pouvoir être affirmée qu'avec d'expresses réserves, l'origine de l'agriculture et de l'élevage des troupeaux, nous paraissait ne pouvoir être mise en connexion avec ce type particulier de pacte sacré qui fait d'un animal ou d'une plante le parent et l'allié divin

1) Voir, par ex., P. Kolbe, *Description du Cap de Bonne-Espérance*, t. II, p. 192-193.

de tout un clan que d'une manière bien plus hypothétique encore, ce n'est pas dans l'un seulement des anneaux de la chaîne qu'il nous semble apercevoir une paille dans le pur acier, tous nous paraissent fragiles, et à dire vrai, pour séduisante qu'elle soit, la théorie de M. *Jevons* soutient mal l'épreuve des faits.

Si, d'autre part, il est incontestable que parmi les cérémonies en usage dans le culte des dieux célestes, il en est bon nombre où figurent des rites pareils aux rites totémiques, il ne faut pas se hâter d'en conclure à l'origine totémique des cultes eux-mêmes ; nous les retrouvons en effet ces cultes chez des peuplades auxquelles l'organisation totémique est inconnue, les Boschimans et les Hottentots par exemple, et en Australie, cette terre bénie du totémisme, ce n'est pas dans des cérémonies destinées à assurer la continuité du pacte d'alliance entre un clan humain et son protecteur thériomorphique que ces rites interviennent, mais lorsque nous les rencontrons, c'est dans certaines coutumes funéraires auxquelles on obéit à la fois pour se concilier la bienveillance du mort et faire plus heureuse son existence d'outre-tombe, ou bien ils se présentent à nous avec le caractère de pratiques magiques, capables de provoquer directement l'apparition des phénomènes nécessaires à l'homme, tels que par exemple la pluie, ou de contraindre les êtres surnaturels à les produire.

D'indéniables ressemblances, il sera donc sage de ne se point trop presser de conclure à un emprunt ou à une imitation consciente et raisonnée, et cette imitation existât-elle dans un ou plusieurs groupes ethniques donnés, il n'en résulterait pas que le culte des forces naturelles et des corps célestes n'est qu'une réplique, une copie des anciens cultes thériomorphiques des clans. Il peut préexister au totémisme ou tout au moins s'être développé indépendamment de lui et cependant lui avoir emprunté certaines pratiques rituelles, certaines formes de sacrifices et d'offrandes. Mais j'avoue même que cette concession que je suis tout prêt à faire à M. Jevons, puisque nous sommes ici sur un terrain où ces hypothèses ont libre jeu et où l'on ne peut plus recourir au décisif arbitrage des faits, ne me paraît pas nécessaire. Il est fort naturel, tout totémisme mis à part, que le sauvage ou le barbare qui rend un culte à une fontaine ou à une rivière, jette dans ses eaux l'offrande qu'il lui destine et la connaissance des lois de la magie sympathique nous rend fort claire, comme à Mannhardt[1] lui-même, la pratique usitée en Esthonie, de jeter quelque objet dans une source sacrée pour faire tomber la pluie. L'idée

1. *Antike Wald- und Feldkulte*, p. 341, et note 1.

d'offrir au dieu céleste, conçu anthropomorphiquement ou thériomorphiquement, une victime animale ou humaine se conçoit aisément, soit qu'il s'agisse d'un présent destiné à acheter en quelque sorte sa bienveillance, soit que le repas pris en commun avec lui, lorsque la chair des victimes est consommée par les adorateurs du dieu ou par le prêtre leur représentant, revête le caractère d'une communion sacramentaire, soit que l'immolation d'un être qu'on aura chargé des fautes du peuple entier soit considérée comme un acte expiatoire de nature à apaiser la divinité irritée et un rite de purification, soit enfin qu'une valeur et une efficacité magiques soient attribuées à l'effusion du sang sur l'autel[1].

M. Jevons a émis, sur l'origine des feux allumés en l'honneur du soleil, une hypothèse intéressante et où il y a peut-être une part de vérité[2]; cette hypothèse, c'est que le soleil appartient au clan du feu ou des objets ignés, et que les bûchers qu'on brûle en sacrifice à sa divinité sont aussi les analogues de ces animaux-dieux qu'on immole à eux-mêmes. Mais, sans nous arrêter aux objections que soulève cette manière de voir, et tout d'abord à celle-ci que l'on pourrait plus naturellement envisager ces cérémonies comme des rites de magie sympathique destinés à assurer la continuité de l'éclat du soleil[3] et à cette autre que le soleil, producteur du feu, n'est pas toujours considéré lui-même comme igné, et à cette autre encore, que comme le rappelle M. Jevons lui-même, la lune, qui est fort rarement regardée comme un feu, est fréquemment l'objet de pratiques du même ordre[4], on pourrait faire remarquer que, pour que la thèse de M. Jevons soit acceptable, il faut et il suffit que le soleil soit regardé comme un feu céleste dont les feux terrestres sont une émanation et une partie séparée, il faut même, si l'on veut, et si cette forme de langage agrée mieux à notre auteur, que les feux allumés ici-bas soient les parents du soleil, soient autant de petits soleils, animés de la même âme commune. S'ensuivra-t-il qu'un tel culte ait une origine totemique et qu'il ne puisse être légitimement célébré que par les membres du clan du soleil?

Il semble que les faits répondent ici assez haut pour qu'il ne soit pas besoin d'insister : la généralité, l'universalité de ces pratiques agraires,

1) Dans les *Wide awake Stories* par exemple de Steel et Temple, il est question de sacrifices humains destinés à faire se lever le soleil (*The two brothers*, p. 138-152); cf. R. Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 220.

2) *Loc. cit.*, p. 241.

3) G. B., II, 267-68.

4) Certaines peuplades nègres pour honorer la lune lancent vers elle des flèches enflammées. (A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, I, p. 58).

viennent déposer avec une singulière énergie contre la signification étroitement totémique que, d'après M. Jevons, il conviendrait d'y attacher. D'ailleurs et malgré que cette façon de s'exprimer soit entrée dans le langage courant des mythologues, il nous paraît fort douteux que le soleil, même là où il est considéré comme l'ancêtre d'une famille, d'un clan ou d'une tribu et son surnaturel allié, puisse être de tous points assimilé avec un véritable totem ; il ne semble pas que l'« échange d'âmes », caractéristique du véritable totémisme, se produise en ce cas.

A notre avis donc et pour nous résumer, M. Jevons a ici moins encore que dans d'autres domaines réussi à établir sur d'indéniables preuves la certitude ou du moins la vraisemblance de la thèse centrale de son livre, je veux dire, la dépendance où se trouvent à l'égard du totémisme toutes les autres formes religieuses. Pour vouloir leur donner artificiellement une unité qu'ils se prêtent mal à recevoir, il lui a fallu plus d'une fois forcer les faits, non pas qu'il ait jamais hasardé une affirmation matériellement inexacte, mais il a dû choisir et écarter de la cause tout ce qui venait déposer contre lui. Pour conclure, comme il a conclu, il lui a fallu ignorer, par une sorte d'inconscient parti-pris, quelques-uns des éléments essentiels des questions qu'il a traitées et c'est par là que ce livre, l'un des plus importants et les plus pleins de pensée originale et neuve, qui ait paru depuis longtemps dans le domaine des sciences religieuses, prête aux critiques, bien à regret, sévères qu'au cours de cette longue discussion, nous nous sommes vu contraint de lui adresser. La méthode de M. Jevons n'est pas une méthode rigoureusement et exclusivement scientifique, et c'est pourquoi on ne saurait proposer comme modèle aux jeunes historiens de la religion, cette œuvre brillante et forte où apparaît à côté d'une merveilleuse puissance de synthèse un sentiment si délicat et si fin des exigences de la conscience religieuse.

Sur bien des points encore, nous aurions aimé à poursuivre cette discussion, sur le rôle par exemple de l'élément intellectuel et mythique dans le développement de la religion, sur la conception que s'est faite du sacerdoce M. Jevons, sur ses théories relatives à la vie future. Mais il faut savoir se borner[1]. Aussi bien n'est-ce pas un adieu définitif que nous

1) Nous ne voudrions pas cependant arrêter ici cette série d'articles sans signaler une fois de plus à l'attention des mythologues et des érudits les pages savantes et profondes où M. Jevons, sur son véritable terrain cette fois, s'est efforcé de dégager la réelle signification des mystères grecs et en particulier des mystères éleusiniens.

donnons à ce livre, et ne renonçons-nous pas à reprendre quelque jour la suite de ces études critiques auxquelles il nous faut aujourd'hui mettre un terme.

L. Marillier.

ERRATUM DES TROIS PRÉCÉDENTS ARTICLES

T. XXXVI

P. 219, l. 16, *au lieu de* : laisser, *lire* : se laisser
— — n. 1, *ajouter* : Keating, *Narrative of an Expedition to the source of St-Peter's river*, I, p. 433.
P. 225, l. 6, *au lieu de* : étant donnée, *lire* : étant données
— 226, l. 7, *au lieu de* : brotherthood, *lire* : brotherhood
— 237, l. 21, *au lieu de* : qu'il est, *lire* : qui est
— 240, n. 1, *au lieu de* : Rel. des Sem., *lire* : Rel. of the Sem.
— 250, n. 1, *au lieu de* : amongts, *lire* : amongst
— 300, l. 8, *au lieu de* : épais, *lire* : épars
— 330, l. 21, *au lieu de* : ses, *lire* : ces
— 332, avant-dernière ligne, *au lieu de* : divers, *lire* : divins
— 344, n. 1, l. 5, *au lieu de* : [illegible], *lire* : [illegible]
— — n. 2, *au lieu de* : Bassoudas, *lire* : Bassoutos
— — n. 4, l. 2, *au lieu de* : Antropophagie, *lire* : Anthropophagie
— 365, l. 4 et 5, *au lieu de* : ne lui est infligée, *lire* : n'est infligée à l'homme qui a tué l'un des siens
P. 383, avant-dernière ligne, *au lieu de* : fait, *lire* : font

T. XXXVII

P. 210, n. 1, l. 2, *au lieu de* : Nilden, *lire* : Wilden
— — n. 2, *ajouter* : Angas, *Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand*, t. I, p. 114-116.
P. 218, *Le renvoi à la note 4 ne doit pas être indiqué à la ligne 4 après les mots* : de race humaine, *mais à la ligne 3 après les mots* : dont il fait partie.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

H. Clay Trumbull. — **The Threshold-Covenant or the Beginning of Religious Rites**. — New-York, Ch. Scribner et fils, 1896, in-8°, xi-336 pages.

M. Trumbull, dont le beau et savant livre, publié en 1887, sur la fraternisation par le sang et le rôle joué par les sacrifices sanglants et les aspersions cruoriques dans les alliances contractées par les individus ou les communautés avec leurs protecteurs divins [1], a rendu le nom familier à tous ceux que leurs recherches amènent à s'occuper soit de la science comparative des religions, soit de l'évolution des formes familiales et sociales aux plus anciens stades de la civilisation qui nous soient connus, a fait paraître récemment un nouvel ouvrage, qui constitue l'achèvement de la double tâche qu'il s'était assignée de rattacher les traditions bibliques et le culte hébraïque aux croyances et aux pratiques que l'on retrouve dans les autres groupes ethniques et de fournir de l'origine du rite essentiel, auquel se peuvent ramener, lui semble-t-il, tous les autres rites religieux, le sacrifice, une explication, satisfaisante à la fois pour la piété des chrétiens fidèles et pour la raison, éclairée par l'histoire, des critiques indépendants. C'est de ce livre, où l'érudition la plus variée et, en certains domaines, la plus sûre s'allie à une puissance de construction et presque d'invention religieuse vraiment originale que nous allons tenter de donner une idée d'ensemble. Mais nous voudrions tout d'abord faire deux remarques d'ordre très général, qui s'imposaient à notre esprit au cours de l'attachante lecture de cette œuvre si suggestive et si pensée-

1. *The Blood-Covenant, a primitive rite and its bearing on Scripture*, 2e édition, 1893. Philadelphia, John D. Wattles, x-390 pages.

nelle, et que déjà, à l'occasion d'un autre livre, celui que M. Jevons a consacré à la science générale de la religion, nous avons dû énoncer.

M. Trumbull affirme que la théorie qu'il expose est sortie comme d'elle-même, des faits qu'il a réunis et groupés; qu'il ne la prévoyait pas d'avance et qu'il n'a pas dépouillé toute cette masse énorme de documents, si patiemment analysés par lui, pour trouver des arguments à l'appui d'une hypothèse, qui lui aurait fourni des rites primitifs une explication plausible, mais seulement pour recueillir sur une pratique, qui lui semblait à la fois très importante, très obscure et fort négligée par ceux-là mêmes qui auraient dû lui prêter une extrême attention, tous les renseignements de nature à en éclairer la signification. Nous n'avons nulle raison de mettre en doute l'affirmation de M. Trumbull, que vient au reste corroborer le témoignage du Rev. E. T. Bartlett, dont, à la suite de son livre, il publie une lettre parmi celles de beaucoup d'autres spécialistes, et qui affirme qu'il a assisté jour par jour à la lente genèse de sa pensée. Rien au reste de plus vraisemblable : la thèse soutenue par l'auteur du *Threshold-Covenant* est d'une telle étrangeté qu'il serait surprenant qu'il ait pu d'un seul coup l'imaginer et plus surprenant encore que, de prime saut, elle lui eût apparu comme capable de recevoir le plus humble commencement de preuve. Mais ce qui, d'autre part, semble presque certain, c'est que, si M. Trumbull n'avait point eu l'esprit dominé par certaines conceptions théologiques, qui lui imposent, paraît-il croire, tout un ensemble d'affirmations sur les idées religieuses de l'homme primitif et la primitive structure de la famille et du clan, qui ne sont pas de tous points d'accord avec les résultats les mieux assurés des recherches ethnographiques et sociologiques, il n'aurait pas formulé sa théorie comme il l'a formulée, et les multiples objections qu'elle soulève et que sa vaste connaissance de tout ce qui concerne les peuples non civilisés lui aurait, à coup sûr, suggérées, l'eussent contraint à ne la présenter que comme une hypothèse, qui ne saurait expliquer valablement qu'une partie des faits, et qu'il demeure, en l'état actuel de nos connaissances, à peu près impossible de transformer en vérité démontrée. Lorsqu'il écrit, par exemple (p. 193), que quelque simples et élémentaires qu'aient pu être les premières idées religieuses de l'homme, elles ont dû être pures et ennoblissantes et dès l'origine sans quoi elles eussent été incapables d'élever l'homme vers Dieu, que rien de vil et de grossier ne peut se trouver en elles, que c'est l'homme qui en se civilisant a abaissé et perverti la belle et haute conception qu'il se faisait au commencement de la divinité et du culte qui lui était

dû et qu'en conséquence, il ne faut admettre comme capables de provoquer chez l'homme primitif le sentiment de sa dépendance religieuse envers un plus grand que lui que les événements et les actes qui sont dignes « de créatures de Dieu qui adorent Dieu et le servent avec amour », il est bien clair que c'est ailleurs que dans l'observation des faits qu'il puise les données qui sont à la base de pareilles affirmations. Quand il semble poser comme une indiscutable vérité que dans tout mariage, quel que soit le type social considéré, l'existence a été *reconnue* d'une sorte de lien religieux et sacré entre l'homme et la femme, qu'il paraît ne même pas se demander si, à côté de la famille patriarcale, il n'existe pas d'autres formes de groupement familial, dont l'existence seule constitue à l'acceptation de sa thèse un obstacle singulièrement difficile à surmonter, qu'il passe sous silence le fait que la reconnaissance de la filiation en ligne masculine et l'idée de la transmission de la vie du père au fils sont, dans un grand nombre de groupes ethniques, relativement récentes, que la conception de la transmigration et en tous cas de la survivance de l'âme est de beaucoup antérieure à l'organisation du clan paternel, on ne saurait vraiment supposer que c'est pour des raisons d'ordre exclusivement scientifique qu'il prend une attitude aussi peu conforme à celle que ferait prévoir sa familiarité avec les documents que nous possédons sur les peuples non civilisés et en particulier sur les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord. Seules des conceptions théologiques ont pu conduire M. Trumbull à postuler la nécessité de concevoir toutes les relations entre l'homme et les dieux comme une alliance, où la bienveillante amitié de leurs protecteurs surnaturels répond à l'adoration respectueuse des mortels, et qui engendre le désir toujours plus vif d'une union plus étroite, et de n'envisager le sacrifice que comme un moyen mystique de procurer cette union; seules, elles pouvaient l'aveugler sur le caractère magique de certains rites tutélaires, destinés non pas à assurer à ceux qui les pratiquent l'assistance des dieux, mais à les garantir contre leur malveillance, à protéger leur seuil contre l'hostilité des esprits méchants, qui rôdent dans la brousse ou les solitudes.

C'est, d'autre part, une fâcheuse tendance que celle où s'obstinent la plupart des mythologues et des historiens de la religion, la tendance à ramener à un principe unique d'explication la multiplicité et l'infinie variété des phénomènes religieux. Comme M. Jevons, M. Trumbull a été frappé de ce fait, indéniable, qu'un grand nombre des sacrifices, considérés jusqu'alors comme des pratiques expiatoires, destinées à apaiser la colère du dieu et à détourner sa main, prête à frapper, étaient au con-

traire des rites où s'exprimait l'ardent désir de ses adorateurs de s'unir à lui et d'infuser à leurs corps et à leurs âmes un peu de cette vie surnaturelle qui a dans son sang sa base physique et son habituel véhicule : il en a conclu sans plus tarder que c'était là la signification, la signification originelle du moins, de tous les sacrifices sans exception. Il a nettement mis en lumière le rôle de primordiale importance que jouent dans les cérémonies religieuses de tous les peuples les pratiques auxquelles la coutume de la fraternisation par le sang fournit dans le domaine familial et social de si remarquables parallèles : il en a conclu que la plupart des rites en usage dans les divers cultes trouvent dans ces pratiques leur commune origine. Il a très patiemment groupé les témoignages qui établissent que le seuil de la hutte, de la tente ou de la maison a été généralement investi d'un caractère sacré et que des cérémonies rituelles y étaient fréquemment célébrées : il en a conclu qu'il n'y avait primitivement d'autre autel que le seuil même de chaque demeure et que c'était seulement à ce seuil que le pacte pouvait être valablement scellé, par l'aspersion cruorique, entre une famille, incarnée en son chef, et son protecteur divin. C'est toujours le même procédé qui consiste à tout expliquer par un seul et même ordre de faits, auquel on réduit arbitrairement tous les autres.

On a beaucoup raillé — et avec un vigoureux bon sens, qu'assaisonnait l'esprit le plus vif et le plus acéré — les mythologues de l'école philologique qui voulaient réduire toutes les légendes, toutes les croyances et tous les mythes, à n'être que des descriptions métaphoriques de certains phénomènes astronomiques ou météorologiques : c'est de l'aurore et du crépuscule, du lever et du coucher du soleil, de la lumière et de la nuit qu'il est seulement question dans ces récits merveilleux, disaient les uns ; c'est à l'orage seul qu'ils se rapportent, affirmaient les autres. Tel n'a voulu voir dans la mythologie tout entière qu'une maladie du langage, tel autre qu'un ensemble de légendes, destinées à expliquer des monuments figurés mal compris et mal interprétés, des cérémonies dont le sens original et vrai s'était perdu. Les faits allégués à l'appui de pareilles thèses sont le plus ordinairement des faits exacts : l'erreur consiste seulement à leur assigner une portée et une généralité qu'ils n'ont pas.

Les mythologues et les historiens des coutumes et des rites religieux, qui se réclament de l'école anthropologique, n'ont pas su, pour la plupart, se mettre mieux en garde contre ce dangereux travers : ils n'auraient eu cependant qu'à suivre l'exemple que leur avait donné celui qui a été leur maître à tous et aurait mérité de demeurer leur modèle, ce savant, si mer-

veilleusement informé de toute la vie sociale et spirituelle des non-civilisés, et dont l'esprit si ferme, si sagace, si prudent et si large, a réussi à éviter presque toujours les conclusions hâtives et les théories hasardées, E. Burnett Tylor. Tel, comme M. F. B. Jevons, veut faire du culte totémique le prototype et l'origine de toutes les formes religieuses qui ont apparu au cours de l'évolution historique depuis le culte des ancêtres jusqu'à l'adoration des corps célestes, depuis la vénération du nègre pour son suhman jusqu'aux grandes religions universalistes; M. Trumbull ne prononce même pas le mot de totémisme et tout le développement religieux s'explique aussi aisément que dans le système de M. Jevons, tout et peut-être aussi le culte des animaux et le totémisme lui-même. Et leurs théories ont le même bel et brillant aspect que le néo-evhémérisme d'Herbert Spencer et la même fragilité. Parmi les plus récents historiens des formes primitives de la religion, les uns réduisent le culte tout entier à un ensemble de pratiques magiques, destinées à exercer sur la volonté du dieu une action contraignante ou à modifier directement le cours des phénomènes, et ne donnent aucune place parmi ses éléments originels aux rites destinés à assurer une plus intime union entre les fidèles et leur protecteur surnaturel, les autres dénient tout caractère religieux aux cérémonies qui ne s'inspirent pas de ce désir, les uns font de la crainte des esprits malveillants la raison d'être unique des rites propitiatoires, les autres ne voient dans les cultes funéraires et les sacrifices célébrés en l'honneur des dieux que des manifestations d'amour et de confiance, et l'une et l'autre manières de voir s'appuient sur des arguments également spécieux et peut-être également valables.

La vérité, c'est que le tort commun de tous ces systèmes, c'est leur exclusivisme et leur étroitesse. A l'origine, il n'est pas une manifestation de l'activité humaine qui soit en dehors du domaine religieux, pas une où ne se mêle aux mobiles égoïstes ou sociaux qui nous sont communs avec les animaux quelque préoccupation d'un autre monde qui double le monde matériel et qui l'explique; ce n'est que par degrés et lentement que certaines provinces de l'industrie et de l'intelligence humaines ont été partiellement sécularisées et ont conquis à l'égard des conceptions surnaturelles une relative autonomie. Il faut donc s'attendre à retrouver dans cette religion qui embrasse et comprend en elle tout ce qui est de l'homme les éléments les plus divers juxtaposés ou confondus, et l'étude des documents, faite seulement en vue de connaître ce qu'ils renferment et non pas d'y trouver des arguments pour ou contre tel système particulier, vient confirmer pleinement dans le détail cette ma-

nière de voir que suggère irrésistiblement la connaissance des conditions générales de la vie sociale aux périodes les plus anciennes et aux stades les moins avancés de l'évolution humaine qu'il nous soit donné d'atteindre. La règle à laquelle il conviendrait en conséquence de demeurer fidèle, ce serait de se défier, dans le domaine mythologique et religieux, de toutes les explications trop simples, de toutes les interprétations qui ne peuvent demeurer vraisemblables qu'à la condition que l'on fasse abstraction de quelques-unes des données essentielles des questions qu'il s'agit de résoudre, de toutes les théories qui expriment l'ambitieuse prétention d'indiquer le rite original ou la croyance primordiale dont toute la vie spirituelle des hommes est sortie; et il sera sage de se défier d'autant plus qu'il s'agira d'une pratique plus précise et plus déterminée, d'un mythe plus détaillé et plus complexe, d'une institution aux contours mieux définis. Or, il est à remarquer que ce ne sont pas dans des pratiques vagues et confuses, dans des croyances balbutiantes encore et peu distinctes d'autres croyances qui leur sont peut-être apparentées, que les historiens et les mythologues vont chercher et croient trouver cette lointaine origine des phénomènes religieux que leur révèle l'observation; le fait primordial, c'est presque toujours pour eux une cérémonie ou une institution, qui correspond déjà à un état social d'une relative complexité, et dont les contours et les traits caractéristiques s'accusent nettement; parfois même tout un symbolisme s'y trouve exprimé, qui indique clairement que le rite dont il s'agit n'est pas le point de départ, mais bien plutôt le point d'arrivée d'un processus d'évolution.

Il semble que si M. Trumbull, dont nul historien de la religion ne dépasse aujourd'hui la singulière acuité de vision, l'ingéniosité, la puissance de construction et de synthèse, et qui a amassé sur la question qu'il s'est attaché à élucider, des documents dont l'abondance et la variété témoignent de l'étendue vraiment exceptionnelle de ses lectures, avait consenti à ne pas perdre de vue ces règles élémentaires, qu'on a quelque scrupule à rappeler et à justifier, il nous aurait donné une œuvre singulièrement plus solide et plus durable que l'édifice imposant et fragile qu'il s'est complu à élever.

Dans le bel ouvrage qu'il a consacré au *Blood-covenant*, M. Trumbull avait groupé les principaux textes qui se rapportent à la fraternisation par le sang, s'attachant spécialement aux faits que lui fournissaient les documents relatifs aux Sémites et aux peuples de l'Afrique centrale et il avait montré en quel rapport se trouve avec cette ancienne et persistante pratique le symbolisme de l'anneau et le rôle en particulier qu'il

joue dans les cérémonies nuptiales de bon nombre de populations appartenant aux races les plus diverses. Il avait relevé dans les auteurs classiques, les textes qui proviennent de l'antique Égypte, les chants héroïques et le folk-lore de l'Europe des traces de cette même coutume et il en était arrivé à conclure, un peu trop rapidement peut-être, à l'identité universellement admise entre le sang et la vie et, de la plus irréfutable manière, au caractère tout particulièrement sacré et inviolable du contrat sanglant.

Frappé du fait que les aspersions cruoriques avaient souvent leur place dans les cérémonies funéraires, il en était venu à les envisager comme un témoignage d'amour et le signe d'un désir passionné d'union, ne se demandant pas si elles ne pourraient point, en certains cas, posséder le caractère inverse et constituer pour ceux qui les pratiquent des charmes protecteurs contre des esprits malveillants et dangereux. Il avait habilement groupé les témoignages qui mettent en évidence le caractère sacré et la valeur surnaturelle du sang et de cette source du sang et de la vie, le cœur, et avait donné une importance toute particulière aux textes relatifs à la puissance inspiratrice du sang, et à la communion entre les dieux et les hommes qui s'établit au moyen du sang épandu et mêlé de victimes animales et humaines qui représentent la divinité et ceux qui l'implorent; puis il avait montré comment cette communion se peut faire en un banquet rituel où les dieux sont conviés et où parfois en même temps leur chair est servie comme un mets très saint à leurs adorateurs, il avait indiqué comment le cannibalisme rituel trouvait dans ce même désir de s'assimiler avec son sang les qualités spirituelles d'un autre être, humain ou divin, son explication naturelle et avait esquissé rapidement le processus par lequel des liqueurs colorées, comme le vin ou l'eau de safran, s'étaient substituées au sang, et la « chair » des céréales à celle de l'homme ou des animaux. Il en était venu, un peu témérairement, à assimiler au sacrifice d'union tous les autres types de sacrifice, et à faire de l'effusion sanglante la condition même de tout rapport défini et stable entre l'homme et ses dieux; mais cela il le suggérait et le laissait clairement entendre plutôt encore qu'il ne l'affirmait explicitement : il ouvrait la voie où, presque en même temps que lui, s'est engagé Robertson Smith et où s'est, depuis lors, si fort avancé M. F. B. *Jevons*.

Il avait suivi dans la Bible le développement de ce rite, mais il avait fait toutes les réserves nécessaires, et bien qu'il ne sût pas rester très fidèle à son propos, il faut le louer hautement d'avoir déclaré qu'il ne prétendait pas réduire à un *blood-covenant* toutes les formes de sacrifices,

et en particulier tous les sacrifices expiatoires, et encore moins chercher dans ces pratiques rituelles l'explication du développement tout entier des croyances et des institutions religieuses. Il eût été fort heureusement inspiré, à notre sens, de ne se point départir de cette prudente sagesse dans le nouvel ouvrage qu'il a récemment publié.

La vérité, du reste, c'est qu'il avait plus étendu qu'il ne l'avouait lui-même la signification et la portée de cette alliance sanglante, dont un des premiers il avait su discerner la très habituelle existence dans les cultes des peuples les plus divers. D'autre part, il avait, pour rendre plus acceptable sa théorie, atténué et par quelque endroit faussé le véritable sens du *blood-covenant*, en réduisant à n'avoir plus qu'une valeur symbolique certains des rites sanglants auxquels il semble bien que les croyances de ceux qui les pratiquaient assignaient une efficacité réelle et directe, comparable, à certains points de vue, à celle des charmes magiques.

Il n'avait eu, d'ailleurs, nulle peine à montrer l'importance capitale que présente pour l'intelligence des textes bibliques la connaissance précise des rites qui sont en usage dans le *blood-covenant* ; c'est dans l'aire sémitique en effet que ces pratiques semblent avoir été les plus répandues et c'est là aussi qu'elles paraissent avoir le plus exactement présenté la signification que leur assignent les historiens, qui, comme Robertson Smith ou M. H. C. Trumbull, en ont fait leur étude spéciale. La raison de l'importance démesurée, à notre sens, qu'ils leur attribuent est peut-être d'ailleurs précisément qu'ils sont tous deux des sémitisants et qu'ils étaient particulièrement occupés de rechercher une interprétation satisfaisante et du culte hébraïque et des règles rituelles qui figurent dans les textes bibliques. La différence de valeur assignée par la tradition au sacrifice de Caïn et à celui d'Abel, l'effusion du sang des victimes, immolées par Noé sur la pierre de l'autel, dans le sacrifice offert à Dieu, après que se sont retirées les eaux diluviales, l'alliance scellée entre Abraham et Dieu par la circoncision et la mise à l'épreuve de la solidité et de la sainteté de ce contrat sanglant par la demande que l'Éternel fait à son serviteur de la vie de son fils, les rites de la Pâque et l'obligation de marquer du sang de l'agneau immolé sur le seuil, les montants et le linteau des portes, les pratiques en usage dans le culte du temple, tout s'éclaire, lorsqu'on le regarde de ce biais. Il est à peine besoin de faire remarquer quelle lumière est jetée par la connaissance précise de ces conceptions et de ces coutumes cérémonielles sur les idées évangéliques d'où sont nés le dogme de l'Incarnation et celui de l'Eucharistie : on ne saurait trop louer M. Trumbull de la

sobriété, de la finesse et de la réserve pleine de convenance avec laquelle il a traité ces sujets délicats.

Si nous avons longuement parlé de ce livre de M. Trumbull, c'est que nous avons surtout du bien à en dire et que nous souhaiterions de pouvoir adresser pareils éloges au volume qu'il a publié en 1896, où il a repris avec des développements nouveaux l'étude d'une des questions qu'il avait abordées dans son précédent ouvrage. Mais ici, dès les premières pages presque, des réserves s'imposent et il nous sera impossible de suivre jusqu'au bout l'auteur dans la voie aventureuse où il lui a plu de s'engager.

M. Trumbull a été très frappé de la large diffusion de la coutume qui consiste, pour honorer un hôte, à immoler un animal sur le seuil même de la maison où on lui fait accueil et à marquer du sang de la victime le linteau et les montants de la porte, en témoignage que le rite a été accompli; le caractère sacré, qui est fréquemment, et d'après lui universellement, attribué au seuil (*threshold*) lui semble fournir de cette pratique une explication satisfaisante et par une généralisation hardie, il rattache à cette forme spéciale du *blood-covenant*, le *threshold-covenant*, comme il l'appelle, l'origine de l'évolution rituelle tout entière. Il se demande alors comment se peut expliquer cette sainteté et cette quasi-divinité normalement assignées au seuil, et, remarquant le rôle prépondérant joué dans les cérémonies nuptiales d'un très grand nombre de peuples par les rites célébrés à l'entrée de la maison ou au moment précis où le seuil de la maison ou de la hutte de l'époux est franchi par l'épousée, il en vient à la supposition qu'une sorte d'assimilation s'est faite dans l'esprit des hommes primitifs entre l'acte de pénétrer pour la première fois dans une maison étrangère et l'acte même de l'union conjugale.

L'effusion sanguine qui résulte de la défloration de la femme par son mari est pour M. Trumbull la première forme du *blood-covenant*; associée étroitement à la transmission de la vie, qui est placée sous la protection et la garantie de l'auteur de toute vie, l'aspersion sanguine faite au seuil de la demeure de la famille, constitue le type original de tous les sacrifices rituels, destinés à assurer l'union entre un groupe d'hommes et son protecteur divin, et, en même temps qu'elle scelle l'alliance que les membres d'un groupe familial désirent conclure avec le Dieu, aux mains duquel ils remettent leur destinée, elle rapproche en une fraternité sacrée l'étranger qui franchit respectueux la porte de la hutte et l'hôte qui lui fait accueil, comme le sang de la vierge déflorée la fait une avec son époux et une seule chair avec lui. Si, d'une part, c'est l'apparition du sang lors du premier rapprochement conjugal qui con-

tribue pour une large part à conférer à l'effusion sanglante son caractère sacré, d'autre part la pratique une fois enracinée du *blood-covenant* et surtout du *threshold-covenant*, l'effusion du sang de l'épousée est devenue la condition indispensable de la solidité du contrat conjugal et le rite essentiel dont l'accomplissement devait appeler les dieux à se faire les garants et les protecteurs de la nouvelle alliance : de là l'importance capitale attachée en tant de groupes ethniques divers à la virginité des fiancées.

Cette interprétation des « rites du seuil » que M. Trumbull nous donne pour une « induction » n'est à vrai dire qu'une conjecture et encore faut-il ajouter que c'est une conjecture qui est peu d'accord avec l'ensemble de nos connaissances sur la structure primordiale de la famille. Elle exigerait : 1° que le mariage créât toujours entre les deux époux des liens permanents et durables ; 2° qu'il fût toujours considéré comme ayant un caractère sacré et une valeur religieuse ; 3° que la croyance de la transmission du sang, de l'âme ou de la vie, comme on voudra, du père aux enfants, fût universellement répandue ; 4° que la virginité fût universellement ou très généralement exigée, comme la condition même qui seule pourrait faire valable l'union conjugale ; 5° que toute défloration d'une vierge créât entre elle et celui qui l'aurait déflorée une union stable et une sorte de fraternité ; 6° enfin, et comme conséquence de ce qui précède, que la famille fût toujours constituée sur le type patriarcal et que les infractions à la fidélité conjugale commises par la femme ou par le mari eussent le caractère d'une infraction à une loi religieuse, de la violation d'un tabou.

Or, en fait, dans la majorité des cas, le mariage, aux premiers stades de l'évolution, se réduit à un achat, moyennant paiement en espèces, en nature ou en travail, de la femme à ses parents par son futur mari ; la femme n'a d'autre lien avec son époux que de lui appartenir comme lui appartiennent ses chiens, ses armes ou ses vêtements ; elle continue de faire partie de son clan à elle et nulle communauté religieuse n'existe entre les époux. Les rites d'union n'interviennent que dans des formes assez récentes du mariage et alors que déjà la conception de la filiation masculine a apparu et que la famille paternelle tend à se substituer à la famille maternelle ; jusque-là les cérémonies célébrées offrent le caractère de pratiques purificatrices et préservatrices, destinées à écarter les mauvais esprits à un moment où un acte grave, une transaction importante va être accomplie, ou bien ce sont des rites fécondateurs. L'idée n'apparaît que très tardivement d'une transmission de la vie du père aux enfants ; nulle parenté à l'origine n'existe entre eux, et le père, en des sociétés où les règles d'exo-

gamie ne sont jamais violées et où la conscience collective est en ces matières d'une extrême rigidité, peut légitimement épouser ses filles et, en fait, les épouse quelquefois : des pratiques, comme la couvade, ont précisément leur origine dans cette nécessité d'établir une sorte de lien magique entre le père et les enfants et elles datent de la période de transition entre la famille maternelle et la famille patriarcale. La virginité est loin d'être exigée des fiancées dans tous les groupes ethniques ; chez la plupart des peuples non civilisés, nulle importance n'est attachée à ce que la jeune fille soit livrée intacte à son époux et une liberté sexuelle illimitée est laissée à la femme non mariée ; le mariage avec les veuves ou les « divorcées » est d'ailleurs chose fréquente et il est en tout assimilable et assimilé au mariage avec les vierges ; il n'est pas rare de voir certains Peaux-Rouges polygames épouser simultanément une mère et ses filles [1]. En aucun cas, la simple défloration d'une vierge, en l'absence de tout contrat civil ou religieux, ne crée de lien entre la vierge et celui qui l'a possédée ; dans le mariage par capture, c'est la capture et non la défloration qui constitue le mariage, autrement dit l'appropriation de la femme à un individu déterminé. Enfin, la famille patriarcale représente, comme le matriarcat complet, une forme domestique relativement récente et c'est à la structure de la famille maternelle, de la famille où la mère et les enfants font partie, non de la parenté, mais de la propriété du chef de la maison, qu'il faut rapporter tous les rites dont on s'efforce de déterminer la primitive et très lointaine origine. L'infidélité de la femme ne constitue pas une faute envers les dieux, mais envers son mari seul, et dès qu'il donne son consentement aux rapports sexuels de sa femme avec d'autres hommes, ils deviennent licites et, dans la plupart des cas, il est même obligatoire pour l'épouse de se prêter aux désirs de ceux que son mari a acceptés pour hôtes ou à qui il lui plaît de la céder temporairement. L'infidélité de l'homme est d'ordinaire considérée comme n'ayant aucun caractère, je ne dis pas délictueux, mais même blâmable.

En ces conditions, il semble vraiment fort difficile de donner des faits l'interprétation que M. Trumbull s'est cru autorisé à en présenter. Le rôle considérable joué par les organes sexuels, symboles et agents de fécondité,

1) L'indignation montrée par l'époux dans le cas où il constate que sa jeune femme n'est pas vierge résulte, en nombre de cas, du fait qu'elle lui a été fiancée dès sa petite enfance, et que, si elle a consenti à être possédée par d'autres sans son consentement, une atteinte a été ainsi portée à son droit de propriété.

dans les cultes des diverses divinités, ne peut infirmer la conclusion à laquelle nous sommes conduit par l'examen des primitives institutions familiales.

Il est au reste, dans la première partie même du *Threshold-Covenant*, bien des affirmations qui semblent hasardées et auxquelles seules l'habileté d'argumentation de l'auteur et l'abondante érudition dont il sait l'appuyer, prêtent un instant un air de vraisemblance; il est aisé de voir que beaucoup des faits cités ne sont pas pertinents à la cause. M. Trumbull a très heureusement présenté les textes nombreux qu'il a recueillis sur la coutume d'immoler pour honorer un hôte une victime sur le seuil de la maison, où on lui fait accueil, et de marquer de son sang les montants et le linteau de la porte, mais il va vraiment un peu vite lorsqu'il identifie le seuil avec l'autel familial. Il affirme du reste cette identité plutôt qu'il ne tente de la démontrer, et il demeure, cependant, dans une situation ambiguë : on ne sait en effet, à dire vrai, si, d'après lui, l'autel est élevé sur le seuil en raison du caractère sacré du seuil, caractère qui découlerait de l'assimilation de la porte et de la femme, ou si le seuil est saint, parce que c'est le lieu où normalement était situé le foyer qui servait en même temps d'autel familial.

Il n'est pas certain d'ailleurs que les cultes domestiques en tant que distincts du culte des morts, aient le caractère primitif et l'extrême ancienneté que leur attribue l'auteur, et, si les maisons ont précédé les temples, il n'est pas prouvé qu'elles aient précédé les autels des dieux et les « lieux de sacrifice ». Il se peut donc que le sacrifice du seuil soit un rite dérivé, un rite célébré à l'imitation des rites accomplis pour le clan tout entier. Il implique d'ailleurs une demeure privée et personnelle, une habitation close, ce qu'on ne rencontre pas chez les peuplades à un très bas degré de civilisation.

M. Trumbull a démontré surabondamment que le seuil était par un grand nombre de peuples différents tenu pour saint, inviolable et sacré ; il n'a pas démontré qu'il possédât primitivement ce caractère, et une signification tout autre que celle qu'il leur a assignée peut être attribuée aux cérémonies accomplies à l'entrée de la maison. Il est fort possible qu'elles aient originairement pour rôle d'en interdire l'accès aux esprits malveillants et de la mettre à l'abri des maléfices des étrangers ; s'il en était ainsi, il faudrait reconnaître que ce sont les rites sanglants du seuil, rites protecteurs, rites magiques dont l'accomplissement oppose à l'invasion des dangers surnaturels une infrangible barrière, qui ont conféré au lieu où ils étaient célébrés une particulière sainteté, qu'on ne peut

plus profaner sans crime. De même, si on noue un *blood-covenant* avec l'hôte, avant de lui donner accès dans la maison, c'est pour n'introduire dans la demeure où vit la famille et où habitent ses dieux qu'un ami, qui ne peut plus user contre eux de dangereux maléfices, un homme dont la volonté mauvaise a été réduite à néant par l'accomplissement du rite sacré. — Si, de plus, comme M. Trumbull l'a montré, le foyer était fréquemment situé à l'entrée de la hutte, de la caverne et de la tente, la vénération respectueuse et affectueuse, éprouvée pour le feu, a pu très naturellement s'étendre à toute la région voisine et la faire plus sainte et plus redoutable encore.

On conçoit dès lors que ce fut une coutume très solidement enracinée que de ne pas marcher sur le seuil, d'autant que, pour rendre la barrière plus difficile encore à franchir pour les mauvais esprits, on enterrait des charmes sous le seuil de la porte et on la mettait tout entière sous la protection des dieux dont on accrochait les idoles à ses montants. Et cela explique aussi la répugnance que l'on pouvait éprouver à faire passer les cadavres par ce passage sacré. Il est enfin très clair que, si un étranger touchait le seuil de ses pieds, le risque était plus grand pour lui d'entrer en contact avec ce sol « taboué » que pour quelqu'un des habitants de la maison : on comprend dès lors qu'il fallût faire passer la jeune épousée par dessus le seuil en la levant dans les bras ; ce n'est qu'après avoir posé les pieds sur le sol de la maison, qu'après être devenue la femme de son mari, qu'elle fait partie du groupe que protègent les dieux installés à la porte et peut sans risque avoir contact avec le lieu où ils demeurent.

La coutume de faire des aspersions de sang sur les fondations d'un édifice ou d'y maçonner un être vivant se rapporte à des croyances analogues à celles qui s'expriment dans les rites du seuil, mais distinctes cependant : tantôt c'est le désir d'attacher un esprit gardien ou protecteur au monument qui en rend compte, tantôt il s'agit d'un charme où intervient directement la puissance magique du sang, véhicule de force et de vie, tantôt enfin, on tente de désarmer la malveillance ou l'hostilité d'un dieu par un sacrifice propitiatoire.

Quelle que soit l'interprétation qu'on accepte de cette sainteté reconnue du seuil, il faut remarquer d'ailleurs que les très intéressants chapitres consacrés par M. Trumbull à la protection offerte par les divinités qui y résident aux suppliants, aux symboles du « covenant » attachés aux montants de la porte, au rôle protecteur de la main sanglante, (toutes réserves faites sur la signification sexuelle que l'auteur lui attribue), gardent toute leur valeur.

Dans le chapitre où M. Trumbull étudie les rites célébrés au seuil des temples, bien des affirmations encore prêtent à de nombreuses objections : la plupart des pratiques qu'il vise semblent beaucoup plutôt destinées à interdire l'accès de l'intérieur du temple aux profanes, aux impurs, aux esprits dangereux et méchants qu'à honorer le seuil lui-même et les dieux qui y ont leur demeure. Des textes mêmes qu'il a groupés ce qui ressort très nettement, c'est que c'est l'enceinte intérieure du temple, le sanctuaire caché qui est, par excellence, sacré, que c'est lui dont l'entrée est jalousement défendue. Si les baptêmes se célébraient au seuil même de l'Église, c'est précisément parce que l'enfant, qui va recevoir le baptême, n'est pas encore un chrétien. La porte sans doute représente parfois le temple tout entier, mais comme la voile représente le vaisseau, par une sorte de métonymie, et c'est d'ailleurs la partie que voyaient, que regardaient le plus, dans l'antiquité, les fidèles : ils n'étaient pas admis dans le sanctuaire, demeure du dieu, mais reçus à sa porte et ils sacrifiaient « in limine », parce qu'ils n'étaient pas de la familiarité de l'habitant du lieu très saint.

L'assimilation faite par M. Trumbull entre la borne du domaine ou la colonne qui marque la frontière et la pierre du seuil semble un peu forcée, mais si nous l'admettions, notre thèse s'en trouverait confirmée, car ici les rites ont bien le caractère protecteur que nous disions plus haut. Leur rôle est indéniablement d'empêcher les ennemis, divins ou humains, de franchir les limites d'une propriété privée ou du territoire d'une tribu ou d'une nation. La comparaison avec les « tabous » mélanésiens et spécialement néo-calédoniens est ici particulièrement instructive.

M. Trumbull a consacré les chapitres v et vi de son livre au *threshold-covenant* dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il a montré comment la connaissance que nous avons acquise des rites du seuil devait amener à modifier l'interprétation des passages célèbres de l'*Exode* relatifs à la Pâque ; il semble avoir démontré que l'hébreu *saph* doit se traduire par *seuil* et non par *bassin*, que l'Éternel n'est pas représenté comme passant devant les portes marquées du signe sanglant, mais en réalité comme pénétrant, en qualité d'hôte, dans les maisons que l'aspersion cruorique a fait *entrer* dans son alliance, tandis qu'il envoie dans celles qui n'ont pas conclu le *blood-covenant*, son ange, messager de mort ; il traite dans un paragraphe du symbolisme nuptial, tel que le révèle le *Cantique des Cantiques*, et relève les allusions aux pratiques rituelles, étudiées dans son livre, qu'on peut retrouver dans l'Évangile, la littérature apostolique et les coutumes chrétiennes.

Dans le dernier chapitre, M. Trumbull examine spécialement ce qu'il appelle les perversions du rite du seuil : ce sont les cultes phalliques et d'une façon générale le culte des organes sexuels auxquels il rattache le culte du serpent, symbole de l'union de l'homme et de la femme, et qui constitue une sorte de triade fécondatrice avec l'arbre et le pilier.

Dans l'appendice nous devons citer une très intéressante dissertation sur les comparaisons mystiques entre la porte et la femme, spécialement sur celles que l'on trouve dans les écrits talmudiques et rabbiniques.

Le livre se termine par des index excellents et toute une série de lettres adressées par des « spécialistes » tels que MM. Marcus Jastrow, Hilprecht, Hommel, Sayce, W. Max Müller, Tiele, Griffis, (elle contient de très curieux détails sur les rites japonais), Brinton, Cheyne, etc. à M. Trumbull, qui leur avait communiqué en épreuves tout ou partie de son ouvrage. Ce sont naturellement surtout des éloges qu'elles renferment et parfois enthousiastes, mais tempérés cependant de quelques critiques dont l'auteur, semble-t-il, aurait pu très utilement faire son profit. Comme le dit le professeur Sayce, « la nature humaine est complexe et nous savons bien peu de chose encore de la primitive histoire de l'homme civilisé ; entre lui cependant et le sauvage, il y a un abîme ». Ce sont là les vérités que M. Trumbull pourra méditer à loisir, et il ne devra pas négliger de s'informer entre temps de tout ce que nous pouvons savoir des non-civilisés ; c'est peu de chose, dit-on, mais ce peu de chose, il faudrait du moins le bien connaître et on se mettrait ainsi à l'abri d'affirmations hâtives et risquées qui déparent quelque peu un livre où s'allient à une si admirable familiarité avec les civilisations de l'antiquité tant de sagacité exégétique et de puissance de synthèse et d'invention.

L. Marillier.

M. W. Flinders Petrie. — **Religion and Conscience in Ancient Egypt**. *Lectures delivered at University College, London.* — Londres, Methuen et Cie, 1898. — In-8, 177 pages.

M. Petrie a donné dans ce petit traité la substance des cours qu'il a professés sur la religion égyptienne à l'Université de Londres. Il ne s'est pas borné à y exposer rapidement ses idées sur les dieux ou sur les cultes de l'Égypte, mais il y est entré dans des considérations d'ordre général qui peuvent s'appliquer également aux religions des autres peuples anti-

ques. Le tout forme un ouvrage un peu bref parfois, mais instructif pour le public comme pour les égyptologues de profession.

Le premier chapitre est un chapitre de principes, et il faut le lire avec attention, si l'on veut se rendre compte du plan suivi par l'auteur. M. Petrie rappelle qu'il est nécessaire à l'historien, ou simplement au curieux qui veut étudier une civilisation aussi éloignée de la nôtre que l'égyptienne, de dépouiller l'homme actuel pour *entrer dans la peau* de l'homme d'autrefois. Il se demande ensuite ce que c'est que la religion : les spéculations au sujet des divinités en constituent une partie seulement, mais l'acte de foi en des idées ou en des êtres dont l'existence ne peut être prouvée par le témoignage des sens est le début même et la fin de toutes les religions. La notion de la morale n'en fait pas nécessairement partie, non plus que le concept d'une adoration purement individuelle, qui n'a besoin pour subsister d'aucune manifestation extérieure ni du concours de nulle autre personne : elles supposent toutes l'action concertée de l'homme sur l'homme, et un ensemble réglé de fêtes, de prières, de rites, qui mettent en mouvement la communauté entière. L'intolérance n'est pas une conséquence inévitable du sentiment religieux, mais, quand des races professant des religions différentes se pénètrent ou se superposent par l'immigration ou par la conquête, elles répugnent rarement à s'emprunter des dieux ou des dogmes : les Grecs descendus en Égypte adorèrent sans répugnance les dieux égyptiens, et les Égyptiens de l'époque thébaine construisirent dans leurs cités les sanctuaires de nombreuses divinités syriennes. Le mélange des races entraîne toujours le mélange des croyances, et, même lorsque l'une des doctrines en présence semble dominer l'autre, elle n'arrive jamais à l'asservir complètement. Nous voyons dans tous les pays comme deux éditions de ce qui prétend être une seule et même foi, l'une qui sert dans la maison et dans la vie de famille, l'autre usitée officiellement sous la direction de l'État. Cette divergence tient le plus souvent à ce que la religion d'État est une importation d'une race dominant actuellement, tandis que la religion domestique conserve une proportion très forte d'éléments appartenant aux concepts des races antérieures : elle peut donc nous servir comme de pierre de touche pour estimer l'âge relatif de certains articles de foi. Ajoutons que souvent les vieilles races et les vieilles idées, écrasées d'abord et recouvertes sous les idées et sous les races conquérantes, finissent par se redresser et par percer à travers la couche nouvelle ; aussi, quand on voit une croyance populaire gagner et se répandre peu à peu aux dépens des croyances officielles, peut-on

admettre, sans trop de risque d'erreur, qu'elle appartient à un substratum antérieur d'idées et de populations. Or l'analyse anthropologique semble révéler l'existence, aux bords du Nil, de trois types au moins, le premier libyen et nègre, le second asiatique, le troisième pounite, c'est-à-dire originaire des contrées de la mer Rouge : on devra trouver dans la religion classique de l'Égypte des notions et des formes correspondantes à chacun des trois éléments de population différents.

Ces points établis, M. Petrie entre dans le vif de son sujet, et il y débute, comme il est juste, par un exposé sommaire de ce que pouvaient être les religions populaires. Les contes lui servent à découvrir l'idée que le peuple se faisait des pouvoirs qui régissent le monde, et ils lui montrent que les dieux ne sont ni tout parfaits ni tout puissants : leur autorité est limitée par celle du destin et par celle de l'homme. Je me rappelle la surprise qui se manifesta parmi les égyptologues, lorsqu'il y a une vingtaine d'années je fis remarquer que la magie et ses instruments divers, loin d'être, comme on le disait, un développement postérieur de superstitions inconnues aux temps anciens, représentaient au contraire une conception très archaïque, et comme une des formes les plus vieilles des religions égyptiennes. L'idée qui étonnait alors est passée aujourd'hui dans le courant, et c'est la magie que M. Petrie sent au fond et à la surface des croyances populaires. L'homme influe sur la nature et sur les êtres qui peuplent le monde par des paroles et par des actes. Sa survivance, qu'on la considère comme un oiseau (*ba*) ou comme un double (*ka*), qu'on la suppose errante et libre, ou attachée à la momie et à la tombe, ne dure que par magie. Il est entouré ici-bas et ailleurs d'esprits ou de génies qui animent tous les objets, génies des arbres ou plus spécialement du sycomore, génies des animaux, taureaux, boucs, serpents, oiseaux divers, et les plus considérables de ces esprits, ceux qui sont vraiment les dieux majeurs, vivent comme les autres dans des corps de bête. On possédait, pour se les rendre favorables ou pour conjurer leur malignité, des formules et surtout des talismans, des amulettes de mille espèces. Et le peuple ne s'inquiétait pas de savoir si toutes les croyances et tous les dogmes qui résultaient de ces concepts divers s'accordaient ou se contredisaient l'un l'autre. C'est encore un des points sur lesquels j'ai insisté le plus, et dans mes écrits et dans mes cours, que nulle religion, et l'égyptienne, pas plus que les autres, ne s'embarrasse d'admettre comme articles de foi des faits ou des conceptions qui semblent se combattre et s'exclure mutuellement. Ainsi, en ce qui concerne les destinées de la survivance humaine, trois théories étaient en présence,

celle d'après laquelle l'âme ou le double continuait d'habiter la terre, celle d'après laquelle l'âme ou le double vivait sous la protection d'un dieu, Osiris par exemple, dans un paradis particulier, d'où elle ne sortait guère, celle enfin d'après laquelle l'âme ou le double se rangeait à la suite du soleil et voyageait avec lui autour du monde à travers le jour et la nuit. Il semble que les gens qui admettaient l'une de ces théories dussent rejeter les autres, et pourtant, en analysant les prières les plus répandues sur les stèles du second Empire thébain, on y surprend un mélange d'expressions tel, qu'il faut bien avouer que les mêmes gens qui s'accordaient un double enfermé dans la tombe, se figuraient aussi ce double comme vivant au loin dans les champs d'Ialou, et comme naviguant le Nil céleste sur la barque de Râ. Il n'y a pas à expliquer les faits ni à en concilier les données de façon à en écarter les contradictions : il n'y a qu'à les constater, et à se rappeler que la masse des Égyptiens, comme la plupart des dévots dans toutes les religions, croyait sans méditer sur sa croyance. Sans doute, il y en avait parmi eux que ces dissonances devaient blesser et rendre sceptiques, mais ceux-là ne nous ont point renseigné sur les solutions que leurs méditations leur avaient suggérées, et nous connaîtrions leurs théories qu'il nous faudrait en tenir compte comme d'opinions individuelles, n'ayant jamais exercé qu'une influence restreinte sur l'évolution de la pensée religieuse en Égypte. M. Petrie développe assez longuement, dans son chapitre troisième, cette idée, que tant d'égyptologues n'ont pu encore se résigner à admettre, et il cherche à plusieurs reprises l'origine de ces bigarrures paradoxales. Il y reconnaît avant tout l'influence des races diverses qui peuplèrent l'Égypte : Hâthor, par exemple, aurait été introduite, à une époque relativement récente des temps préhistoriques, au milieu d'un organisme religieux déjà formé. Je pense, comme Petrie, que la question d'origine ethnique a eu grande importance, et j'ai reporté déjà certains traits du mythe d'Horus et de Set à l'invasion d'une tribu africaine en possession des métaux. Mais, je considère qu'il dédaigne trop les influences locales en tant que telles et indépendamment de toute question ethnique. Le terroir produit sur tout ce qui est humain des modifications dont on ne saurait trop tenir compte. Pour ne parler que de faits modernes, on voit quelles différences le changement de terroir a produites sur l'Anglo-Saxon, quand on compare ce que sont et le New-Englander des États-Unis et l'Australien de la troisième ou de la quatrième génération : le type physique de l'homme et surtout celui de la femme se sont transformés, et les modifications du type moral n'ont pas été moins fortes. Je tends à penser pour moi, qu'à part toute question

d'origine, les différences de terroir qu'on remarque entre les parties de l'Égypte, suffisent presque toujours à expliquer les différences qu'on remarque, *à l'époque historique*, entre les formes locales d'une même divinité.

Je n'insisterai pas sur les chapitres réservés à la mythologie et à la morale de l'Égypte ; une analyse détaillée m'entraînerait trop loin. Je dirai seulement un mot de l'étude que Petrie a consacrée à l'examen de la conscience en général et de ses opérations. Entre autres preuves tangibles de la façon dont elle agit, il examine le jeu des restitutions d'argent volontaires qui sont si fréquentes en Angleterre, — *Conscience-Money*, — et il s'ingénie à en déduire des conséquences applicables au caractère des Égyptiens comme à celui de tous les peuples anciens ou modernes. L'idée est neuve et intéressante ; elle serait d'une exactitude réelle, si nous pouvions, à l'heure qu'il est, connaître tous les motifs qui influaient sur la conduite publique ou privée des hommes d'autrefois. Il est certain, en effet, à qui a examiné de près la littérature et les monuments des âges pharaoniques, qu'un nombre assez considérable des ressorts qui meuvent notre esprit ne jouaient pas encore chez les contemporains de Khéops ou même de Ramsès II, et que d'autres existaient qui se sont usés chez les générations postérieures rien que par les progrès matériels de l'humanité, qu'enfin ceux mêmes qui leur sont communs avec nous fonctionnaient souvent de façon fort différente, plongés qu'ils étaient dans un milieu différent du nôtre. Pour ne prendre que le cas même invoqué par M. Petrie, le contribuable égyptien devait être tenté autant pour le moins que le contribuable anglais de frauder le receveur d'impôts. Or l'impôt se payait en nature, en bœufs, en oies, en blé, et cela seul suffisait, en tenant compte de ce que M. Petrie nous dit, pour empêcher toute restitution. Si en effet, chez les Anglais, la restitution se fait anonymement et souvent par sommes de 5 L., parce que le billet de 5 L. fournit aux consciences timorées l'un des moyens les plus commodes d'opérer une restitution anonyme, on voit de suite que les facilités qui aident l'Anglais à soulager sa conscience n'existaient pas pour l'Égyptien. Celui-ci, s'il avait voulu opérer sa restitution, n'avait pas la ressource de glisser un billet de banque dans une enveloppe, et d'expédier le tout par la poste de telle sorte qu'on ne sût jamais l'origine de l'argent : le demi-bœuf ou le bœuf entier, la douzaine d'oies, les boisseaux de blé qui représentaient sa faute, ne se prêtaient pas à la restitution anonyme, et à les aller remettre lui-même, il aurait couru le risque d'être puni pour son délit passé plus que loué pour sa ver-

présente. L'outillage des sociétés modernes favorise donc le jeu des consciences modernes, et, pour juger, d'après des procédés analogues à ceux dont il autorise l'emploi, le jeu des consciences pharaoniques, il faut, outre une connaissance approfondie de l'outillage matériel des sociétés égyptiennes, une attention perpétuelle à ne jamais perdre de vue le contre-coup qu'il répercute sur toutes les parties constituantes de ces sociétés. C'est un travail très minutieux, très délicat, où le moindre détail mal observé au début ou même au cours de l'étude peut produire des réfractions très imprévues, et faire dévier l'observateur jusqu'à l'entraîner presque à l'opposé du but qu'il souhaite atteindre. Je crois que M. Petrie a eu raison de signaler ce moyen de recherches aux égyptologues et plus généralement aux historiens des religions : je crois aussi que l'on aura raison de ne l'employer que rarement et avec toute sorte de précautions.

En résumé, le lecteur ne cherchera pas dans le livre de M. Petrie un Manuel de Religions ou de Mythologies égyptiennes : il n'y trouverait rien de pareil. Il devra commencer par s'instruire ailleurs des noms des dieux principaux, de leurs figures, de leurs attributs, de leurs parentés et de leurs alliances mutuelles, de leurs rapports avec l'homme et avec le monde, et de la nature de l'homme vivant ou mort : quand il aura des notions sur tous ces points, alors seulement l'usage du livre de M. Petrie lui sera profitable. Il y rencontrera des aperçus vraiment nouveaux sur l'origine de ces dieux, sur leur nature, et sur leur caractère réel, et il éprouvera en le fermant le regret de n'y avoir vu qu'indiquées à peine bien des idées qui gagneraient à être développées longuement.

G. Maspero.

Leonard W. King. — **Babylonian magic and sorcery**, *being « the prayers of the lifting of the hand ». The cuneiform texts of a group of Babylonian and Assyrian incantations and magical formulæ edited with transliterations, translations and full vocabulary from tablets of the Kuyunjik collections preserved in the British Museum*. London, Luzac and Cº, 1896. — In-8, xxx-199 p., 75 pl.

Les textes, pour la plupart inédits, que publie M. King proviennent de la bibliothèque d'Assurbanipal, c'est-à-dire que, sous la forme où ils nous sont parvenus, ils datent du milieu du VIIᵉ siècle avant J.-C. Mais

Il est certain que les originaux copiés ou compilés par les scribes assyriens étaient d'origine babylonienne et beaucoup plus anciens. A l'exemple de M. Tallquist, qui avait déjà publié une série d'incantations *Maqlu* (*combustion*), M. King a choisi parmi les nombreuses tablettes de Kuyunjik un certain nombre de textes religieux qui se rattachent, au moins par les caractères extérieurs, à une même famille. Toutes ces prières se terminent par la formule INIM. INIM. MA. ŠU IL. LA *ilu*... (en assyrien *amât niš qati ša ilu*...) que M. King traduit par prière de l'élévation de la main au dieu. Cette classification n'a peut-être pas toute l'importance que lui attribue l'auteur, et les subdivisions de la série en prières adressées à des groupes de divinités, prières adressées à un dieu, prières adressées à une déesse, etc. sont bien artificielles, et, de l'aveu même de l'auteur qui le dit en plusieurs endroits, M. King se répète volontiers, sujettes à revision. Mais on ne voit pas encore le principe d'une classification vraiment rationnelle, et il faut du moins savoir gré aux assyriologues qui essaient de mettre un peu d'ordre dans les textes innombrables que nous livre le sol de l'Assyrie et de la Chaldée.

M. King, d'ailleurs, a pu relever entre les prières de l'élévation de la main certaines ressemblances de composition. Elles se divisent ordinairement en trois parties. La première est une invocation à la divinité nettement définie par son nom et ses attributs; puis le suppliant expose ses souffrances et sa requête, et termine enfin par un hymne à la gloire du dieu. Comme ces prières étaient destinées à l'usage des particuliers, elles contiennent en outre une formule qui devait mentionner le nom du suppliant et des divinités qu'il révérait spécialement, et dont l'énumération achevait de le définir. Ordinairement les noms sont omis dans les exemplaires types qui nous sont parvenus, pourtant un double du n° 2 de M. King porte la mention d'Assurbanipal. Les prières de l'élévation de la main étaient employées dans les cas les plus variés, pour conjurer les mauvais effets d'une éclipse de lune, ou pour purifier le pécheur de ses fautes, pour guérir les maladies ou assurer la prospérité et le bonheur. Le rapprochement de plusieurs tablettes a même permis à M. King de montrer le procédé de composition ou plutôt de compilation qui faisait passer un même morceau dans les incantations adressées à des dieux différents et pour des motifs très divers.

Les prières sont suivies, le plus souvent, par l'indication des cérémonies que le suppliant doit accomplir en les récitant ou avant de les réciter, et nous fournissent ainsi de précieux détails sur le rituel assyro-babylonien. C'est ainsi que le rite de la corde nouée accompagne souvent

la prière : par une sorte de symbolisme naïf, le charme était censé agir aussi longtemps que la corde était nouée. Malheureusement l'identification des substances dont l'emploi est recommandé est souvent difficile ou même impossible, et plus d'une fois M. King a renoncé à donner une traduction suivie de cette partie des textes édités par lui.

Nous ne ferons pas ici une critique de l'ouvrage au point de vue assyriologique[1]. Il nous suffit d'avoir montré en quoi il intéresse l'histoire religieuse. Pourtant, en remerciant M. King d'avoir publié ces textes autographiés avec beaucoup de soin, nous ne pourrons retenir un reproche. L'auteur a trop cherché à être complet. Sur les soixante-deux numéros qu'il nous donne, une bonne part[2] aurait pu sans inconvénient rester inédite ; ce sont d'insignifiants fragments qui n'apprennent rien, ne contiennent pas quelquefois un mot entier. Il n'était peut-être pas très utile de donner une liste (p. 187) des portions de mots de lecture incertaine, et la liste des noms de nombre (p. 190) est certainement une superfétation. Pour la vaine satisfaction d'être complet, M. King a fait grossir le nombre des pages et le prix du volume sans en augmenter l'intérêt. Le lexique même qu'il a joint au volume aurait gagné à être réduit à une simple liste des formes et des racines nouvelles.

V. Scheil.

A. E. Cowley et A. Neubauer. — **The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX, 15 to XLIX, 11),** *together with the early versions and an english translation followed by the quotations from Ben Sira in rabbinical literature, edited by* A. E. Cowley and Ad. Neubauer. *With two facsimiles.* — Oxford, Clarendon Press, 1897. — In-4° de XLVII-41 p.

Le plus ancien *apocryphe* biblique est, sans contredit, la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, appelé communément *l'Ecclésiastique*. C'est l'œuvre d'un Juif qui a vécu avant l'insurrection des Macchabées, c'est-à-dire dans le premier quart du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Si l'on

1) Cette critique a été déjà faite par Zimmern dans *Zeits. f. Assyr.*, XI, p. 98.
2) V. p. ex. les numéros 17, 23-26, 28, 29, 31, 35, 36, 38, 39, 40-45, 47-49, 51, 54-56.

excepté le livre de Daniel, c'est le seul monument de l'antique littérature hébraïque auquel on puisse assigner une date quasi-certaine qui ne prête à aucune discussion. En tout cas, c'est le premier écrit juif dont l'auteur se fasse connaître, rompant ainsi avec une tradition consacrée et qui fut suivie, malgré son exemple, par tous ses confrères pendant plusieurs siècles.

* *

Intéressant à ces divers points de vue — dont l'importance n'a pas besoin d'être montrée — l'*Ecclésiastique* ne l'est pas moins par sa morale et sa théologie, qui portent déjà les traces de l'influence hellénique.

Il serait puéril, à propos d'un compte rendu, de reprendre *ab ovo* l'étude de cet ouvrage gnomique et de faire parade d'une science que chacun peut acquérir à peu de frais, en consultant le Manuel de Schürer. Une autre tâche nous réclame qui offre par elle-même un attrait plus vif. Voici, en effet, que l'original nous en est rendu en grande partie, original dont tout le monde soupçonnait la véritable nature, mais qu'on avait renoncé à voir jamais reparaître à la lumière. Un document de cette époque obscure, qui fut décisive pour l'histoire de la pensée d'Israël, ne le cède assurément pas en prix aux inscriptions les plus fameuses exhumées en ces dernières années du sol de la Palestine.

Comment il a été tiré d'un sommeil de près de dix siècles, car son existence est attestée encore au xe siècle, c'est ce qu'il nous faut d'abord raconter.

L'an dernier, MMmes Lewis et Gibson, ces doctes Anglaises qui ont déjà tant mérité de la science par leurs trouvailles fameuses, achetaient en Orient, entre autres fragments de mss. sémitiques, un feuillet de papier qui n'était plus qu'une loque, mais qui attirait l'attention par l'antiquité de l'écriture et la disposition des lignes. Ces lignes, en effet, étaient constituées de deux hémistiches, dont le dernier était fermé par les deux points réglementaires qui terminent les versets de la Bible. En outre, les marges étaient remplies de notes semblables à celles de la Massore, qui indiquent des variantes ou des particularités grammaticales.

De retour à Cambridge, elles montrèrent leur acquisition à M. S. Schechter, professeur d'hébreu rabbinique à l'Université de cette ville. Quelle ne fut pas la surprise de notre savant confrère en reconnaissant dans ce lambeau de manuscrit un morceau de l'*Ecclésiastique* ! Le mérite de cette découverte n'était pas mince, car tout semblait conspirer à rendre ces quelques lignes indéchiffrables. Ce chiffon de papier, que

nous avons eu depuis entre les mains, est déchiré, rongé par les vers, endommagé de toutes les façons; l'écriture, en beaucoup d'endroits est effacée, comme si un marchand habile avait voulu la rendre encore plus vénérable. En outre, les leçons qu'offrent ces quelques versets — quand ils sont lisibles — s'écartent tant des anciennes versions connues, dont la grecque, comme on sait, est l'œuvre du petit-fils du Siracide, qu'on pouvait être tenté de s'arrêter aux premiers mots et de renoncer à toute identification.

M. Schechter publia ce texte dans l'*Expositor*, avec une traduction et des notes où les traductions grecque et syriaque étaient comparées à la version hébraïque. M. Schechter arrivait à cette conclusion que celle-ci différait à la fois de ces deux traductions, tout en s'accordant tantôt avec l'une, tantôt avec l'autre. Il affirmait néanmoins qu'elle représentait bien l'original.

Quelque temps après on apprenait que M. Neubauer, le célèbre bibliothécaire de la Bodléienne, préparait, avec l'assistance de M. Cowley, son élève et adjoint, l'édition de plusieurs autres chapitres du même texte, que M. Sayce avait rapportés du Caire.

Cette circonstance curieuse était une révélation : pour tous ceux qui sont au courant des procédés des marchands d'antiquités orientales, il était évident que des malfaiteurs avaient arraché ces morceaux divers à un même manuscrit. Il suffisait d'en rechercher la provenance pour avoir des chances d'en retrouver d'autres. Trois personnes eurent alors simultanément la même impression : ces fragments avaient dû être dérobés à la *gueniza* du Caire, c'est-à-dire à cet antique dépôt de mss. hors d'usage que conservait pieusement la communauté israélite de cette ville et dont on soupçonnait depuis longtemps la richesse. Ces trois personnes étaient M. Schechter, M. Neubauer et le signataire de cet article. M. Schechter, grâce aux concours qu'il rencontra tout de suite parmi ses amis de Cambridge, put le premier mettre à exécution le projet d'aller explorer cette *gueniza*. Les résultats de son expédition dépassèrent ses espérances, il obtint du Président et du Grand Rabbin de la communauté israélite du Caire l'autorisation d'emporter tout le contenu du dépôt. Dans ces monceaux de mss. de toute nature, qui remplissent actuellement un vaste hall de l'Université de Cambridge figurent des documents du plus haut prix pour l'histoire et la littérature juives, des palimpsestes contenant, entre autres, des extraits de la traduction d'Aquila, dont les seuls vestiges étaient jusqu'ici fournis par l'*Hexaple* d'Origène. L'attente de M. Schechter ne fut pas déçue; au

fur et à mesure que s'opérait le dépouillement de ces richesses apparaissaient de nouveaux fragments de l'*Ecclésiastique* hébreu. Actuellement, M. Schechter a en sa possession une dizaine de chapitres, qui, s'ajoutant à ceux d'Oxford, représentent la moitié de l'ouvrage : ils paraîtront dans le courant de l'année 1898. Pour le moment, nous disposons des chapitres XXXIX, 15-XLIX, 12. Ce sont ceux que viennent d'éditer MM. Neubauer et Cowley, avec une traduction anglaise, et les versions grecque, syriaque et latine (la *Vetus latina*). Non contents d'avoir mis ainsi les savants à même de procéder à des comparaisons instructives, les éditeurs ont encore, dans une introduction très nourrie, écrit l'histoire de l'*Ecclésiastique* hébreu, dont les traces se suivent jusqu'au XIe siècle, pour tout à coup disparaître, dressé la liste des citations qui en ont été conservées dans la littérature juive, décrit toutes les particularités grammaticales du texte, enfin, rangé par ordre alphabétique tous les néologismes ou termes de basse époque qui s'y rencontrent. Comme on le devine, les éditeurs n'ont pu arriver du premier coup à la perfection ; nous critiquerons plus loin des erreurs de diverses sortes : ceux qui n'ont point eu la peine de faire le gros œuvre trouvent aisément à reprendre aux détails. Mais il ne nous en coûte pas de déclarer que le travail des éditeurs, auquel ont collaboré divers savants comme MM. Driver et Stenning, mérite les éloges et la reconnaissance du public savant. Il faut avoir manié, comme nous l'avons fait, ces feuillets sur lesquels se sont acharnés tous les éléments de destruction, pour se rendre compte des difficultés de la tâche qu'ils ont su mener à bonne fin.

C'est de cette publication qu'il nous faut maintenant parler, en faisant ressortir la lumière qui se dégage de ce nouveau monument de l'antique littérature hébraïque.

Que ces chapitres soient bien l'original, c'est ce dont personne ne saurait douter. Pour l'établir, il suffit de confronter les versions grecque et syriaque — dont dérivent toutes les autres versions connues — avec l'hébreu. Dans toute traduction se glissent forcément des erreurs, résultat de fausses lectures, de méprises sur le sens des mots, etc. Or les deux versions, grecque et syriaque, fourmillent de contresens qui ne s'expliquent que par un mauvais déchiffrement de l'hébreu.

Est-ce à dire que notre texte représente fidèlement l'original? Il est trop facile de répondre à cette question. Quel est l'ouvrage ancien qui nous soit parvenu intact, sans les altérations de copistes ignorants ou trop savants? L'*Ecclésiastique* hébreu n'a pas échappé à la règle : cer-

taines leçons sont fautives et doivent être sacrifiées à celles du grec et du syriaque. Mais il en est une preuve décisive, qui mérite de nous arrêter quelques instants : notre ms. est couvert, aux marges, de variantes, relevées, comme nous l'apprend en propres termes l'annotateur, sur un *autre exemplaire*. De ces variantes, les unes sont de simples corrections dues au scribe lui-même, qui s'apercevant d'une erreur, a mis à la marge la leçon exacte. Ces corrections se reconnaissent à première vue (et nous reprocherons aux éditeurs de n'avoir pas indiqué d'une manière quelconque les notes qui ont ce caractère, car ils ont ainsi induit en erreur les exégètes, qui ont parfois tablé sur des leçons que le scribe lui-même déclare fausses). Mais la plupart des autres sont de véritables variantes, variantes orthographiques, de sens et même de disposition des versets. Tantôt ce sont des mots, tantôt des phrases entières qui sont différentes. Or, de ces doubles leçons, les unes sont conformes à la version grecque, les autres à celle de la Peschito. Conclusion : il existait deux recensions de l'*Ecclésiastique*, faites peut-être par l'auteur lui-même. A ce titre, notre manuscrit est très digne d'intérêt, il montre que l'*Ecclésiastique* était considéré presque comme un livre biblique. Le soin avec lequel il est écrit, la disposition des lignes en sont des preuves de plus. Ajoutons, pour terminer ce que nous avons à dire du ms., que, s'il n'a pas été écrit en Perse, tout au moins il a été en possession d'un Juif de ce pays, car c'est en persan que sont rédigées les notes du glossateur. Quant à la date, tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'elle doit être antérieure au XIIe siècle : on n'ignore pas que la paléographie hébraïque n'est encore aujourd'hui qu'un mythe.

La découverte de l'original de l'*Ecclésiastique* permet tout d'abord de juger de la valeur des versions. Celle du petit-fils de l'auteur, que M. Schürer déclarait encore une des meilleures de la collection des Septante, ne sort pas triomphante de sa confrontation avec son modèle. Assurément elle s'est corrompue de bonne heure, nombre d'altérations se reconnaissent au premier examen, et ces altérations existaient déjà au temps du traducteur latin et du traducteur de la Syro-Hexaplaire. Mais ces réserves faites, il n'en reste pas moins que le Siracide n'a pas en vain, dans son introduction, invoqué l'indulgence, car il en a besoin. Voulant serrer le texte de près, il a fait de la phrase grecque parfois une énigme insoluble. Certains passages sont pour les hellénistes de véritables casse-tête. Gauche dans l'expression, il n'a pas été plus adroit dans son intelligence du texte ; il commet des erreurs presque

incroyables, traitant parfois l'hébreu comme si c'était du grec, voyant dans le *status constructus* un *génitif* comme en grec, supposant, contrairement aux règles de la syntaxe hébraïque, que l'adjectif peut se placer avant le nom qu'il qualifie, confondant les mots qui sonnent à l'oreille de la même façon, ou les déchiffrant mal, faute d'y placer la vocalisation convenable, jouant avec les particules, qu'il ajoute ou retranche à son gré, prenant des substantifs pour des verbes et *vice versa*, etc. Et cependant, en certains passages difficiles, dont nous aurions peine parfois à nous tirer, il trouve l'explication juste. C'est que ces passages sont ceux qui contiennent des *néologismes* : autant il est ignorant de la Bible et incapable de deviner le sens des expressions ou membres de phrase empruntés à l'Écriture, autant il montre de sûreté dans l'interprétation des néologismes de mots et de syntaxe. Ce phénomène se comprend aisément : ces néologismes appartenaient à la langue du temps. Et l'on verra plus loin l'importance de cette conclusion.

L'hébreu permet, en même temps, de juger de la valeur des différentes recensions du grec : on reconnaît bien vite que c'est le ms. 248 dont Fritzsche a vanté l'importance et qui a été suivi dans la Polyglotte *Complutensis* qui a conservé les meilleures leçons. On voit, du même coup, que le copiste de ce ms. n'était pas, comme le pensait Fritzsche, un savant corrigeant heureusement les textes qu'il transcrivait, mais un ouvrier intelligent disposant de bons mss. Comme cet exemplaire renferme encore d'autres livres bibliques, il sera permis de tenir en sérieuse considération les variantes qu'il offre dans ces autres écrits.

Quoique préférable à toutes les autres copies, ce ms. ne laisse pas d'avoir conservé de nombreuses et étonnantes corruptions du texte ; beaucoup d'entre elles se devinent au premier examen ; mais il en reste beaucoup dont on ne s'explique pas la raison.

Ces altérations sont anciennes, car elles ont été, en quelque sorte, cristallisées par la vieille version latine (*Vetus latina*), qui est antérieure au IVe siècle. Cette version naïve a renchéri encore sur les contresens de son modèle ; aussi est-elle souvent une véritable logomachie. De rares indices sembleraient donner à croire que le traducteur s'est parfois inspiré de l'original hébreu ; mais il n'en est rien, car s'il avait su se servir d'un secours semblable, il n'aurait pas commis les fautes impardonnables qui émaillent son œuvre. Ces rares variantes, analogues au texte hébreu, reflètent donc simplement les variantes du ms. grec sur lequel il travaillait.

La version de la Peschito se distingue par divers caractères de celle du

Siracide. Souvent elle reflète mieux l'hébreu, mais que d'erreurs encore! Fidèle, en général, et serrant le texte de près, parfois elle fait preuve d'une liberté extrême, au point de ne plus être qu'un commentaire. Les suppressions ou omissions sont très fréquentes; quelquefois elles semblent intentionnelles, le traducteur ayant été effrayé de la hardiesse de Ben Sira. On n'est même pas sûr que toute la version soit due à une seule main. Ainsi, à partir du ch. XLIV, elle affecte une liberté qui ne se montre pas au même degré dans les chapitres précédents. Le ch. XLIII, d'ailleurs singulièrement écourté, est traduit, non sur l'original mais sur la version grecque. Enfin, bien qu'il soit incontestable que l'auteur de cette version a travaillé directement sur l'hébreu, parfois ses erreurs sont tellement identiques à celles du grec, qu'il faut supposer que la Peschito a été revisée partiellement plus tard avec le secours de sa devancière.

Il existe une autre version syriaque, qu'a éditée Ceriani, la Syro-Hexaplaire. On sait qu'elle n'est qu'un décalque du grec. Les preuves abondent dans la partie de l'*Ecclésiastique* dont nous nous occupons en ce moment. Cette version ne peut donc être utilisée que comme contrôle de la grecque.

Ces résultats ne manquent pas d'intérêt pour les spécialistes qui se vouent à l'étude des versions de la Bible. Mais, sans aucun doute, ils ne sauraient égaler en importance les conséquences qu'il est permis de tirer de *notre* texte pour l'histoire de la langue et de la littérature bibliques.

On sait que l'*Ecclésiastique* est le seul document qui nous fasse connaître l'état du Canon biblique au II[e] siècle. Les chap. XLIV et suiv. sont une sorte d'Histoire sainte qui embrasse tous les récits contenus dans la Loi et les Prophètes. La traduction grecque avait déjà permis d'y découvrir les renseignements suivants : à l'époque de l'auteur, les livres de Daniel et d'Esther n'existaient pas ou étaient inconnus, Ben Sira même paraît ignorer l'existence et de Daniel et de Mardochée. D'autre part, comme le déclare nettement le petit-fils de l'auteur, la Loi et les Prophètes étaient déjà constitués en corps. Est-il possible, aujourd'hui que nous avons justement l'original de ces chapitres, d'aller plus loin et de reconstituer avec plus de précision le Canon de l'époque? C'est ce que nous croyons.

Pour le *Pentateuque*, personne n'a jamais douté qu'on le possédât en entier alors. Pour les Prophètes, voici ce que nous apprend l'*Ecclésiastique* hébreu : le livre d'Isaïe, tel que nous le possédons, était *tout entier*

déjà attribué au prophète de ce nom ; c'est le même Isaïe qui intervient dans l'histoire d'Ézéchias et qui annonce à Israël la *consolation*. Le livre d'Isaïe était suivi du livre de *Jérémie*, puis de celui d'Ézéchiel. Après ceux-ci venaient les *Douze Petits Prophètes*. C'est précisément l'ordre dans lequel sont classés aujourd'hui ces livres dans la Bible hébraïque. Bien plus, la collection des « Douze Prophètes » portait déjà ce titre. Le Canon de cette partie de la Bible était déjà si bien constitué, que le livre de Malachie renfermait déjà les deux derniers versets relatifs au retour d'Élie. Or, il est indéniable que ces versets, étrangers par leur contenu au livre de ce prophète, y ont été ajoutés lorsque le Canon des Prophètes était clos.

Pour les Hagiographes, les renseignements ne sont pas moins précieux. Les Psaumes étaient attribués à David ; Job, Ezra-Néhémie, probablement le Cantique des Cantiques et les Proverbes, attribués à Salomon, étaient considérés comme livres saints.

Bien plus, l'auteur, qui aime à piller ses devanciers, a composé une véritable mosaïque dans laquelle entrent la Loi, les Prophètes (en gros), particulièrement Isaïe, les Psaumes, utilisés même dans les parties les plus récentes, Job, dont il fait un usage extraordinaire, les Proverbes, cela va sans dire. Jusqu'ici il n'est pas encore possible de s'assurer s'il a exploité le Cantique des Cantiques et les Lamentations. Pour l'Ecclésiaste, les rencontres ne sont pas rares, sans qu'il soit possible de déterminer lequel des deux ouvrages est antérieur à l'autre. Les quelques points qui prêtent à des rapprochements, si on voulait s'en servir, sembleraient plutôt faire croire que l'Ecclésiaste est antérieur à l'Ecclésiastique. Mais il est plus prudent de s'abstenir de toute conclusion à cet égard.

La Bible de Ben Sira était-elle celle que nous a conservée la Septante ou la Massora ? La solution de cette question est celle que pouvaient pressentir tous ceux qui ont étudié quelque peu la Bible. D'une part, l'*Ecclésiastique* a des leçons semblables à celles de la Septante, mais plus souvent encore, elle est conforme à la Massora, contrairement à la version grecque. Détail digne d'être noté, certains *Keri ketib*, c'est-à-dire certaines leçons qui se lisent autrement qu'elles ne sont écrites, existaient déjà. Ces conclusions donneront à réfléchir aux critiques qui vont jusqu'à descendre au IIIe et même au IIe siècle, non seulement la composition de la plupart des Hagiographes, mais même celle de certains livres des Prophètes.

Ces conclusions sont encore corroborées par l'examen de la langue de

notre *Ecclésiastique*, et c'est en cela surtout que la découverte de nos fragments offre un intérêt hors de pair. Il est visible que l'auteur s'est appliqué à imiter les anciens poètes bibliques, tout ce qui constitue le style poétique, division du vers en deux hémistiches, parallélisme, suppression des pronoms relatifs, de certaines prépositions, de l'article. Seulement on ne s'avise pas de tout : la pensée hébraïque avait trouvé dans sa forme poétique le vêtement qui s'y ajustait exactement ; quand le tour de l'esprit changea, ce vêtement craqua. Or, à l'époque de notre auteur, l'influence de l'hellénisme s'était déjà fait sentir et avait habitué la pensée à des exigences nouvelles. Tout nourri que soit Ben Sira de l'Écriture et malgré son désir de couler sa poésie dans le moule biblique, il n'a pu s'empêcher d'y introduire, non seulement des nouveautés de style, mais encore des *constructions* de phrases inconnues à l'ancien hébreu et analogues à celles du grec.

Autre remarque analogue et plus instructive encore : ce n'est pas seulement les tournures qui ont, relativement à la Bible, un air *moderne*, mais c'est surtout le *vocabulaire*. Il est visible également que Ben Sira s'est appliqué à imiter ses modèles dans le choix des expressions ; c'est ainsi qu'il s'est interdit tout vocable d'origine grecque. Par contre, les néologismes abondent. Si ces néologismes étaient simplement des aramaïsmes, il n'y aurait pas lieu d'en tenir compte ; l'auteur n'avait pas de raison de s'en défendre puisque les livres bibliques en portent de nombreuses traces. D'ailleurs, ils étaient entrés dans la langue *littéraire* du temps. Mais ce qui distingue ces néologismes, c'est qu'ils sont déjà des *rabbinismes*, c'est par la langue de la Mischna qu'il faut expliquer nombre de termes qu'il emploie.

Or, la plupart du temps, ces tournures nouvelles et ces néologismes sont compris par le petit-fils de l'auteur. Tandis que celui-ci se trompe facilement sur les expressions empruntées à la Bible, parce qu'il n'est pas savant, il interprète exactement ces nouvelles manières de parler. Et cela pour une raison fort simple : c'était la *langue du temps*. Or, dans les livres les plus récents de la Bible, même dans l'Ecclésiaste, si les *aramaïsmes* ne sont pas rares, les *rabbinismes* font complètement défaut.

La conclusion s'impose.

Évidemment le style n'est pas un criterium infaillible pour la date d'un livre, les archaïsmes peuvent être voulus, et ce n'est pas parce qu'une œuvre semble s'éloigner du type que nous considérons comme classique qu'elle a vu nécessairement le jour à une époque relativement récente.

Aussi ne tirons-nous pas parti du véritable état de décadence que présente l'hébreu de l'*Ecclésiastique*, décadence si manifeste qu'au premier abord on crie à l'inauthenticité de nos fragments. Mais nous sommes autorisés à nous appuyer avec assurance sur les nouveautés que nous avons signalées pour en conclure qu'elles sont caractéristiques de la phase de développement à laquelle était parvenue la langue hébraïque *dans les cercles lettrés* au commencement du IIe siècle.

Pense-t-on que les écrits bibliques auraient, par un miracle unique, échappé à cette pression de la langue contemporaine, et que leurs auteurs auraient exercé sur leur vocabulaire une surveillance assez infatigable pour ne jamais être pris en faute? Les écrivains ont-ils le sentiment assez net des particularités qui distinguent la langue de leur temps pour s'aviser même de ces scrupules? Qu'un de nos contemporains s'ingénie donc à copier la langue du XVIIe siècle : il pourra en reproduire des termes, des tournures, la syntaxe; mais, quoi qu'il en ait, il ne laissera pas d'insérer dans sa phrase des expressions qui n'appartiennent qu'au XIXe siècle.

Nous dépasserions les limites assignées généralement à un compte rendu si nous prolongions cette étude. Nous avons déjà dit tout le bien que nous pensons de l'œuvre de MM. Neubauer et Cowley. On ne saurait trop les féliciter de cette édition, qui demandait des qualités diverses rarement unies. Ayant repris nous-même l'examen du ms., nous avons pu nous assurer de la conscience, de la probité et de la rigueur scientifique dont ils ont fait preuve et dans le déchiffrement et dans l'interprétation du texte. Il est facile à ceux qui bénéficient de leurs efforts de rectifier ou de critiquer certains détails, mais les éditeurs pourront dire avec Samson : « Si vous n'aviez pas labouré avec ma génisse, peut-être n'auriez-vous pas trouvé l'énigme ». Les menues observations que nous allons maintenant présenter n'ont d'autre objet que de témoigner du soin avec lequel nous avons étudié leur travail : elles n'atténuent en rien l'estime et la reconnaissance que nous nous plaisons à leur vouer.

Nous n'acceptons pas toujours leur déchiffrement de l'original. Ainsi :

XXXIX, 15 c. Les éditeurs lisent וכלי מיני [מ] « et des instruments de cymbales ». Or, il serait étrange que le nom de « cymbale » étant celui d'un instrument spécial, l'auteur eût mis « *et des instruments de* ». Ce terme appelle nécessairement un nom plus général ou tout autre chose qu'un instrument de musique. D'autre part, le manuscrit ne porte pas trace, après מיני, d'un מ. En fait, il faut lire וכל מיני et *toute espèce*

de. Le dernier mot est en état d'annexion, il doit donc être suivi d'un nom. On distingue, en effet, le trait d'un ש, qui peut être le commencement de שיר ou de שגיון « chant, musique ». — *Ibid.*, 32, התיצבתי. Il n'y a sûrement pas de צ et avant le ב il y a le restant d'un כ. Nous lisons התעכבתי « je me suis arrêté ». — XL, 6, לחוק « pour la loi », lire לריק « en vain, pour rien », leçon attestée par le grec. — 29 *d*, la glose marginale n'est pas מיעים « entrailles » avec une *mater lectionis* incorrecte, mais מדנים. Ce terme, il est vrai, ne cadrerait pas bien avec le contexte, mais il faut remarquer que très souvent le glossateur, dans son souci de l'exactitude, a noté même les variantes dénuées de sens. Il en faut dire autant de la variante du vers. 30, qui doit se lire ממתיק et non תמתיק comme dans le texte. — XLI, 6 *b*, ודילו[ן]... Les trois points indiquent qu'il y a place pour trois lettres. On est donc tenté de supposer ועם « et avec sa postérité ». L'hébreu s'accorderait ainsi avec le grec et le syriaque. Malheureusement la ligne commence sûrement par די (et non וד). — 21, *b*, lire מחשבות[ן] et non מחשבות[ם]. — 20, glose, au lieu de התחרשו, lire מתחרש. — 21 *b*, la glose marginale n'est pas על אף, mais על בף. — XLII, 5 *b*. Les éditeurs ont lu : ועל מכחיו עבד בגד « [n'ayez pas honte] de frapper l'esclave trompeur ». Le texte est en cet endroit presque illisible, le deuxième mot n'ayant plus que des fragments de lettres et les derniers étant encrassés. Les éditeurs se sont guidés, dans leur déchiffrement, sur la glose marginale, qui, en regard de מכחיו porte « correction », et sur le grec, qui dit : καὶ οἰκέτῃ πονηρῷ πλευρὰν αἱμάξαι « et au serviteur mauvais d'ensanglanter une côte ». Dans ce cas, l'auteur ou un copiste aurait employé un mot syriaque מכחיו en lui conservant même sa forme spéciale, sans l'hébraïser ou l'aramaïser à la manière juive. C'est déjà une raison pour douter de l'authenticité de cette leçon. Mais il y a plus, le manuscrit porte sûrement à la fin du vers un *resch* et non un *dalet*, et au lieu de בגד « trompeur », il faut lire תגר « marchand ». Le grec n'est donc plus d'aucun secours pour l'explication de cette énigme. Ensuite, au lieu de עבד « serviteur » on distingue plutôt ממכר « vente », et, au lieu de מכחיו, ממחיר qui renferme le mot « gain ». Si l'on suppose que la première ou la seconde lettre est une dittographie, on obtient ainsi cette phrase ועל מחיר ממכר תגר « [n'aie pas honte] du gain de la vente du marchand ». Cet hémistiche ne correspond plus à 5 *b* du grec, mais à 5 : περὶ ἀδιαφόρου πράσεως καὶ ἐμπόρων. Reste à expliquer la variante מוסר « correction ». Si cette leçon n'est pas une faute pour מותר « excédent, bénéfice », il est loisible de supposer que le glossateur a consigné ici une leçon qui se rapporte à un hémistiche passé

par notre texte et qui en grec est ainsi conçu : καὶ περὶ παιδείας τέκνων πολλῆς « et de la correction des enfants... ». On voit par cette discussion le soin qu'exige le déchiffrement de ces fragments, par endroits si endommagés. — 10 *c*, ne pas lire מחזה 'א, mais אל מחזה. — En travers de la marge, se lisent quatre versets mal écrits. Au lieu de 'בני תב' ש nous lisons 'בן חנשך משל — פ' תנ' בי « de peur qu'elle ne fasse de toi un objet de raillerie ». — 11, au lieu de חכמה...ל...ל.... nous lisons ...ב..ל..ל..חכ.ם..., que nous restaurons ainsi : בני על בתולתך חזק משמר « Mon fils, fais bonne garde autour de ta fille ». — A la marge, nous ne voyons pas תוכי, mais בר précédé d'une lettre devenue illisible. — 21 *c*, on voit la queue d'une lettre finale, qui doit être ף (לא ניסף). — 23, marge. Il y a sûrement יקים et non יקום. — 24 *b*, שלום conviendrait bien au contexte, malheureusement il y a שי, puis une lettre indéchiffrable. Impossible de deviner quel était ce mot. — XLIII, 7 *b*, au lieu de ע.ה, nous lisons עשיו « son créateur ». — 23, lire נשיק[ו] ou נשיק[י]. — 30 *c*, החליפו et non תחליפו. — XLIV, 13, תשנה et non תשבת. — XLV, 3, [בו]חר et non חר. — 13, Le texte porte ...ל י ל ; après le yod il n'y a pas place pour הב, lire לפני. — 13 *b*, ...ל[א]ת[י]. Il y a plusieurs lettres avant ל et il faut probablement lire ... לא [ב]ת[ו]ש[בו]. — 20, on voit le ף du premier mot, à lire ויוסף. — 20 *c*, au lieu d'un ר il y a un ה au commencement de la ligne : תרומ[ו]ת. — 23 *b*, lire בנבורה כחל et non בגבורת יה. — XLVI, 13 *c*, [מ]דבר et non [ב]ביא. — 15, [נ]ראה et non קודש. — XLVII, 9, on voit assez bien, à la fin : מ[נ]גנה. — 12, ובעבור et non ובגם אין. — 22 *d*, au lieu de [לי]עקב, ויתן לו יעקב. — XLVIII, 3 *b*, lire שלש אשות. — 12 *d*, ימיפהים, au lieu de ונלמר. — XLIX, 7 *c*, on ne voit pas ולהצי, mais ולהשי[ב]. — 10, ברחת בוחח, et non מבמקומים ; il n'y a pas place pour un si grand mot. — Disons que plusieurs de ces corrections ont été faites de son côté par M. Smend.

La traduction est généralement exacte, mais, le texte offrant parfois des difficultés inextricables, il n'est pas étonnant que nous ne soyons pas toujours d'accord avec les éditeurs sur leur interprétation. Il serait trop long et sans intérêt d'énumérer les cas où nous ne nous rallions pas à leur interprétation.

Les éditeurs ont eu l'heureuse pensée de placer sous le texte hébreu les versions grecque et syriaque. Mais, au lieu de choisir, pour le grec, l'édition de Fritzsche, qui est excellente, surtout avec les variantes dont elle est accompagnée, ils ont pris celle de Swete, qui fournit des leçons déplorables et une mauvaise coupe des chapitres et des versets. Quantité de contresens du grec disparaissent si on se reporte à la première et sur-

tout aux variantes tirées du manuscrit 248 qui a servi à l'édition de la polyglotte *Complutensis*.

Enfin, pour le syriaque, MM. C. et N. n'ont pas toujours indiqué exactement la concordance avec l'hébreu, parce qu'ils s'en sont fiés aveuglément à Paul de Lagarde. Ainsi XXXIX, 15 *c*, [illegible] qui se rapporte au verset précédent; XLI, 8 *b* à 9 *b*; XLIII, 20 *b*, [illegible] doit être rattaché au verset suivant; XLV, 7 *c* correspond à 7 *d*.

Israël Lévi.

Alexis Benedek. — 1) **Magyar mese-és mondavilag** (Trésor des mythes et des contes hongrois). — Cinq volumes, de 480, 480, 480, 480 et 504 p. — Budapest, Athenaeum, 1894-96. Avec de nombreuses illustrations dans le texte par Jules Stéchy.

Alexius Benedek. — 2) **A magyar népkoltés gyœngyei** (Les Perles de la poésie populaire hongroise). — *Ibidem*, 1896, 320 p.

B. Munkacsi. — 3) **Vogul népkoltési gyüjtemény** (Recueil de poésie populaire vogoule). — Quatre volumes de 172, 431, 537 et 440 p. — Budapest, Académie, 1892-97.

Lorsque, au IXe siècle de notre ère, les Hongrois firent irruption en Europe et s'établirent dans la plaine située entre le Danube et la Tisza, ils étaient encore païens. Un demi-siècle plus tard des missionnaires italiens et allemands commencèrent l'œuvre de la conversion. Longtemps les Magyars opposèrent une résistance, plutôt passive, à ces tentatives. Sans martyriser les apôtres, ils conservaient leurs anciennes coutumes religieuses. Mais lorsque, en l'an 1000, le premier roi hongrois saint Étienne, reçut du moine d'Aurillac, Gerbert, devenu le pape Sylvestre II, la *couronne* et le titre de roi apostolique accompagnés d'une missive très flatteuse, l'œuvre de la conversion fut poursuivie d'en haut avec une telle énergie et une telle suite que bientôt il ne restait que le souvenir de l'ancienne religion magyare. Mais de même que Charlemagne ne put abolir toutes les traces de la mythologie germanique, saint Étienne et ses successeurs ne purent anéantir du coup toutes les coutumes religieuses que les ancêtres avaient apportées de la mère-patrie. Là, entre l'Oural et le Volga, encore plus loin dans le Daghestan, jusqu'à la frontière chinoise, s'étendait la grande famille ougrienne dont les Magyars n'étaient

qu'une tribu. Leur mythologie simple se reflète encore dans les chants des Vogouls et dans l'épopée finnoise, le *Kalevala*; mais même dans les récits fabuleux des premiers chroniqueurs hongrois du XIIIe siècle, on trouve des traces de l'ancienne tradition. Il faut cependant avouer que ces traces ne suffisent nullement à reconstituer l'ancien Olympe hongrois. On peut même se demander s'il y a moyen de donner un ensemble net et précis des croyances des anciens Magyars, à l'aide des documents, des légendes, des us et coutumes. Un savant évêque, Arnold Ipolyi, l'a tenté pour la première fois en 1854, mais son livre *Magyar Mythologia* eut un sort singulier. D'une part le clergé vit de mauvais œil l'apparition d'un ouvrage qui aurait pu éveiller quelques regrets dans l'âme des Hongrois, d'autre part une critique assez sévère d'Antoine Csengery démontrant l'influence par trop manifeste des théories de Grimm, décidèrent l'auteur à le retirer. On en trouve à peine aujourd'hui un exemplaire[1]. Ce travail a donné néanmoins le branle aux études sur la mythologie magyare. Les jeunes philologues, ethnographes et folkloristes, tout en trouvant qu'il est beaucoup trop tôt pour reconstituer de toute pièce l'édifice, se contentent de réunir les matériaux. L'essai de Kandra Kabos qui aurait même voulu introduire, grâce à sa *Mythologie magyare* (1897), ces études dans les lycées, n'excita que l'ironie des savants. Selon eux, il faut appliquer à ce travail les méthodes suivies dans l'explication de la mythologie aryenne, sans leur emprunter trop, comme l'a fait Ipolyi, mais comparer surtout dans tous ses détails le folklore des Finnois, Lapons, Vogouls et des nombreuses peuplades ougriennes (Cseremisz, Votjak, Zurjen, Mordvin) qui vivent dans l'empire russe, tant en Europe qu'en Asie, avec le folklore hongrois. L'érudit Ferdinand Barna a publié dans les *Mémoires de l'Académie* plusieurs travaux (*Les divinités des Mordvins*, *Les principales divinités magyares*, *Les cérémonies des sacrifices chez les Hongrois*, *La religion des Votjaks*) qui sont autant de contributions importantes à ce grand édifice. La Société ethnographique fondée en 1889 et son organe : *Ethnographia*[2], la revue philologique : *Nyelvör*, recueillent les matériaux. C'est à l'aide de ces publications et de

1) D'après une note insérée dans la dernière livraison (juin-juillet) de la *Revue philologique* de Budapest, le petit nombre des exemplaires tirés (300) serait la cause de cette rareté.

2) Voy. la *Revue*, juillet-août 1894. Cette Société édite, outre la revue, les *Néprajzi füzetek* (Études ethnographiques) dont quatre livraisons ont paru jusqu'ici.

celles que nous annonçons aujourd'hui qu'il sera possible d'écrire une mythologie hongroise qui réponde aux exigences de l'érudition.

1) Les cinq volumes de M. Benedek, une des plus belles publications que le Millénaire ait produites, contiennent presque tous les contes hongrois. Certes, il y en a dans le nombre qui peuvent être attribués à l'influence germanique, mais même dans ceux-ci les éléments vraiment nationaux ne manquent pas. Le plus grand nombre est d'origine magyare et montre des traces nombreuses de l'ancienne mythologie, ne fût-ce que dans les noms des personnages. D'autres ont été utilisés par les poètes magyars, comme Jean Arany, Tompa, dans leurs épopées et contes. Partout nous voyons une imagination hardie, mais que le caractère sobre du peuple retient dans les limites voulues, un humour abondant et sain, des tours heureux et comiques. Peu de contes blessent la pudeur ou le sentiment moral ; tous se distinguent par une composition savante, de sorte que le collectionneur n'a qu'à leur donner la forme littéraire pour en faire des morceaux poétiques. M. Benedek s'occupe depuis longtemps de ces trésors populaires; pour ce recueil il n'avait qu'à puiser dans ses propres publications, mais il a utilisé aussi celles d'Erdélyi, de Kriza, de Kálmány, de Gaal et de beaucoup d'autres. Nous regrettons qu'il manque une étude d'ensemble sur les contes que l'auteur aurait pu mettre en guise d'introduction en tête de son ouvrage.

2) Les Perles de la poésie populaire hongroise contiennent les plus belles poésies que l'amour, le vin, la patrie, la forêt et la plaine ont inspirées au peuple, puis plusieurs ballades et romances. Ce livre n'a pas la prétention de rivaliser avec les recueils de poésie populaire entrepris par la Société littéraire *Kisfaludy* dès 1845, et qui comptent six volumes, dus à Erdélyi, Gyulai et Ladislas Arany. Cette dernière entreprise est aussi importante au point de vue du folklore, qu'au point de vue littéraire. De même que la poésie populaire allemande, étudiée avec beaucoup d'ardeur par Herder, a inspiré à Goethe ses plus belles poésies et devint ainsi une fontaine de Jouvence pour la littérature allemande, le recueil d'Erdélyi a ouvert de nouvelles voies dans la poésie hongroise. Petöfi, Tompa, Arany, Coloman Toth y ont puisé leur inspiration et le courant populaire et romantique qui caractérise la plus belle période de la littérature hongroise (1844-67) est dû en grande partie à l'intérêt qu'on commençait à porter à la poésie populaire. On y parle souvent du « Dieu des Magyars » à la fois clément et terrible et qui

semble être une réminiscence de l'antique religion conservée malgré le christianisme; mais à côté de ce Dieu, on trouve aussi la Vierge, patronne du pays.

1) Les livres de M. Benedek s'adressent surtout au grand public et à la jeunesse. Les travaux de M. Munkácsi, édités par l'Académie ont un caractère plus scientifique. Munkácsi, directeur de l'*Ethnographia*, s'occupe, depuis quelque temps, en outre de ses travaux linguistiques très remarquables, du folklore des Vogouls, peuplade qu'il a visitée dans plusieurs de ses voyages. Le premier savant hongrois qui ait reconnu la grande utilité, voire la nécessité, de connaître la langue et la poésie populaire de ce peuple, parent des Hongrois, était Antoine Reguly (1819-1858). Les recherches linguistiques et ethnographiques qu'il fit dans l'Oural et aux bords de la Baltique ont une grande importance pour la grammaire comparée des langues ougro-finnoises et pour l'ethnographie. Ses manuscrits achetés par l'Académie furent déjà, en partie, utilisés par Paul Hunfalvy dans son ouvrage sur *Le pays des Vogouls*. Munkácsi présente son travail également comme le fruit des recherches de Reguly et des siennes propres. Cette collection a aujourd'hui quatre volumes qui contiennent les textes originaux avec la traduction hongroise des *Contes et chansons* sur la création du monde, des chants épiques concernant les divinités, les *Chants des ours*, puis sous le titre : *Tableaux de la vie* des chants héroïques, des scènes dialoguées, des fables et des curiosités ethnographiques. On voit que c'est un véritable *Corpus* de la poésie populaire — la seule qui existe dans ce pays — des mythes et des légendes des Vogouls, chez lesquels les vestiges de l'ancienne croyance sont encore beaucoup plus vivaces que chez leurs parents civilisés, les Hongrois. Isolés des grands courants de la vie européenne, les Vogouls vivent dans un état très voisin de celui où ont vécu leurs ancêtres. C'est un terrain extrêmement favorable aux recherches linguistiques et mythologiques. L'Académie hongroise l'a compris, en confiant à M. Munkácsi cette mission, et les volumes qu'elle édita sont une preuve nouvelle de la sollicitude avec laquelle elle embrasse toutes les recherches pouvant élucider soit les questions relatives à la parenté de la langue hongroise avec les idiomes asiatiques, soit les études sur la civilisation primitive du peuple magyar.

J. Kont.

L'Abrégé des Merveilles, traduit de l'arabe d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, par le baron CARRA DE VAUX. *Actes de la Société philologique* (t. XXVI, XIe de la nouvelle série). Année 1897, Paris, Klincksieck, in-8°, XXXVI et 415 pages.

**

On ne sait trop à quel auteur attribuer cet ouvrage qui n'est pas terminé, comme on le voit par un renvoi à un passage qui ne s'y trouve pas. Des trois manuscrits de Paris, l'un y voit l'*Akhbar az-Zeman*, de Masoudi, le second, un abrégé du *Livre des Merveilles des choses créées et des singularités des créatures* de Kazwini, et le troisième un abrégé d'un livre portant ce même titre, mais écrit par Masoudi. Ces deux dernières attributions s'excluent de la façon la plus formelle. *Les Merveilles des choses créées* de Kazwini sont un ouvrage classique en Orient, et il n'est pas rare de voir des fragments de livres traitant d'une façon plus ou moins vague de géographie fantaisiste et d'histoire naturelle attribués sous ce titre à cet auteur. La comparaison du texte traduit par M. Carra de Vaux avec le texte arabe des *Merveilles des choses créées* publié par Wüstenfeld, prouve que les deux ouvrages ne sont point dus à un même auteur. Il y a certainement une parenté entre les légendes que raconte Kazwini et celles que l'on trouve dans le présent livre, mais elle s'explique aisément par le fait que ces légendes bizarres et souvent monstrueuses courent tout l'Orient, et qu'elles ont revêtu des rédactions diverses, quoique dérivant d'une même source, sous la plume d'auteurs très différents. Le fait suivant en est une preuve :

Dans la *Revue archéologique* de 1878, M. de Mély a rassemblé, sous le titre de *De Monstris chinois*, plusieurs légendes fort anciennes que l'on trouve, accompagnées de dessins, dans les ouvrages chinois traitant des êtres monstrueux qui vivent dans des pays étranges où l'homme ne peut pénétrer. On pourrait facilement, à l'aide des manuscrits à peintures de Kazwini et de quelques autres auteurs musulmans, faire un *De monstris* musulman, et ce travail conduirait à cette conclusion que les légendes des monstres chez les musulmans sont à quelques exceptions près identiques aux légendes chinoises. La plupart de ces légendes musulmanes ne sont elles-mêmes que l'adaptation de légendes iraniennes, elles remontent certainement au plus lointain passé de l'iranisme, et se rattachent aux contes des Arimaspes et des Griffons qui se trouvent déjà dans Hérodote.

Si cet ouvrage n'est certainement point de Kazwini, il n'est pas prouvé

que l'attribution des deux autres manuscrits soit fondée, et qu'il ait pour auteur l'historien Masoudi. Tout d'abord il est bon de remarquer que le titre du troisième manuscrit, désigné par C par le traducteur, a été rapporté après coup, et qu'il ne faut par conséquent lui attribuer qu'une valeur tout à fait relative. D'ailleurs Masoudi, qui a pris un soin jaloux de se citer à toutes les pages de ses différents ouvrages, ne parle jamais d'un livre qu'il aurait composé sous le titre de *Merveilles des Créatures*.

Il ne reste donc que le premier manuscrit suivant lequel l'ouvrage est l'*Akhbar uz-Zeman* de Masoudi. Doit-on se fier sans réserves à cette attribution? Tout d'abord, il faudrait pouvoir déterminer si l'on a dans ce livre un ouvrage quelconque de Masoudi, ou bien l'*Akhbar uz-Zeman*. On trouve l'*Akhbar uz-Zeman* cité dans les *Prairies d'or* qui est une œuvre de la maturité de Masoudi, et dans le *Livre de l'Avertissement*, qui est un ouvrage de sa vieillesse, et par conséquent il y a des probabilités pour qu'il ait réellement existé et qu'il ne soit pas seulement resté à l'état de projet dans l'esprit de l'auteur, ou incomplet, comme cela s'est produit plus d'une fois dans la littérature arabe. Il y a en effet des ouvrages annoncés comme devant avoir une dizaine de tomes, par exemple, et dont on n'a jamais trouvé que deux ou trois volumes, et toujours les mêmes. Il est permis dans ces conditions de se demander si l'ouvrage a été terminé, et si les notes de l'auteur, prêtes pour une rédaction définitive, n'ont pas été détruites après lui. On possède quelques encyclopédies d'une très grande étendue auxquelles l'auteur n'a pas eu le temps de mettre la dernière main, le dictionnaire biographique de Makrizi, par exemple; c'est un miracle que ce livre se soit conservé jusqu'à nous dans un état aussi incomplet; mais il faut remarquer que la conservation de l'œuvre de Makrizi à une époque relativement récente n'implique point que les œuvres laissées inachevées à des époques aussi lointaines pour la littérature arabe que celles de Masoudi aient dû être également conservées. En tout cas, il ne subsiste pas un seul volume de l'*Akhbar uz-Zeman*, ce qui permet aux Orientaux d'en fabriquer tous les jours des exemplaires.

Si l'*Akhbar uz-Zeman* a été achevé par Masoudi, il est peu vraisemblable a priori que nous le possédions dans le livre traduit par M. Carra de Vaux, car il ne répond guère aux références qu'y fait l'auteur dans les *Prairies d'or* et dans le *Livre de l'Avertissement*. M. Carra de Vaux ajoute que le style n'est pas celui de Masoudi; il est certain que le style n'est point celui des *Prairies d'or*, et qu'il ne ressemble guère non plus à celui du *Livre de l'Avertissement*, mais M. de Vaux reconnaît lui-

même que le style des *Prairies d'or* est absolument différent de celui du *Livre de l'Avertissement*. En réalité, le style n'est pas un critérium absolu, car il n'y a rien de plus variable chez le même écrivain arabe. Makrizi, dans le *Solouk*, n'écrit pas comme dans le *Khitat*, le style d'Abou-l-Mahasin varie du *Nodjoum* au *Manhel el-Safi*, tandis que le style du *Nodjoum* se rapproche beaucoup de celui du *Solouk*, parce que les deux ouvrages ont été compilés sur les mêmes originaux.

Un fait très important pour la détermination de l'auteur de ce livre est le suivant : Makrizi qui est, comme l'on sait, l'une des principales autorités pour l'histoire de l'Égypte, cite dans l'un de ses ouvrages des extraits que l'on retrouve identiques dans notre livre, et qu'il dit tous tirés de l'*Akhbar uz-Zeman* de Masoudi, sauf un seul qu'il attribue à Ibn-Wasif-Shah. Or il est extrêmement rare que Makrizi se trompe dans ses références, et je doute même qu'on ait trouvé dans ses nombreux travaux des exemples certains de ce fait. De là on a le choix entre les conclusions suivantes : 1° le nombre des citations attribuées par Makrizi à Masoudi étant assez considérable dans la partie relative à l'histoire de l'Égypte, on doit admettre que cette partie au moins est copiée intégralement de l'*Akhbar uz-Zeman* ou qu'elle en reproduit de nombreux passages ; 2° qu'Ibn-Wasif-Shah avait copié Masoudi sans le citer ; 3° que le livre tout entier est l'*Akhbar uz-Zeman* ; mais ceci est peu vraisemblable. Peut-être n'est-il qu'un abrégé fait à une époque indéterminée, ou une œuvre de jeunesse que Masoudi reprit plus tard, ou qu'il avait l'intention de reprendre.

Les deux premiers chapitres contiennent un résumé d'ailleurs assez complet des légendes musulmanes sur la création ; les deux suivants qui n'en font guère qu'un seul, comprennent une description de la terre et des îles que renferme l'Océan. Il serait trop long de relever une à une toutes les bizarreries de cette géographie fantastique que rien n'empêche d'avoir été écrite par Masoudi, car il y a dans les *Prairies d'or* et dans le *Livre de l'Avertissement* des descriptions aussi extravagantes. Ce ne sont pas les auteurs musulmans qui ont inventé de toutes pièces ce qu'ils racontent ; il est fort probable que toutes ces folies et ces inepties qu'ils rapportent comme des choses très sérieuses ont été colportées par des marins qui tenaient à effrayer les gens le plus possible pour garder ainsi le monopole du commerce avec les contrées dont ils faisaient une si terrible description. L'histoire d'Adam et de ses descendants jusqu'au déluge vient ensuite ; elle n'offre aucune particularité qui la distingue des traditions musulmanes sur ce sujet ; il en est de même du ve cha-

pitre dans lequel se trouve racontée l'histoire des enfants de Noé avec quelques notions géographiques sur les royaumes de leurs descendants. Ces renseignements ne sont pas tout à fait aussi inexacts que la géographie des îles de l'Océan, mais malgré cela il n'y a pas grand'chose de bien important à en tirer. D'après l'auteur, une partie des Slaves étaient chrétiens, tandis que les autres suivaient la religion des Mages. Ceci montrerait un certain esprit d'observation si on était sûr que ce n'est pas une parole en l'air. Les croyances des anciens Slaves offraient effectivement certaines ressemblances avec la religion de l'Iran. Le dualisme, ou mieux l'antagonisme de deux esprits primordiaux, qui est la base du mazdéisme, se retrouve également dans le slavisme. Deux des divinités des Slaves de la Baltique étaient l'une *Bielobog*, le dieu blanc, le génie de la lumière, l'autre *Tchernobog*, le dieu noir, l'esprit des ténèbres et du mal. Il est certain d'ailleurs que ce dualisme était commun à tous les Slaves et qu'il n'appartenait pas seulement aux Slaves du Nord-Ouest ; leur mythologie reproduit en effet sans cesse l'histoire de la lutte des esprits de la lumière contre les génies des ténèbres, et il y avait des anges bienfaisants comme les génies solaires Volos et Khors opposés aux démons, tels que la Baba-Yagha ou les Roussalkas. Ces ressemblances avec le mazdéisme paraissent toutes fortuites, et ne se poursuivent pas bien loin, car les Slaves n'adoraient point le feu comme le prétend à tort l'auteur du livre, et certains d'entre eux brûlaient leurs morts. Il n'y a pas naturellement à parler de l'inexactitude que l'on remarque dans les descriptions géographiques.

Le peuple qui se trouvait entre les Slaves et les Francs faisait la guerre aux Slaves et aux Turcs. Sont-ce les Polonais ou les Prussiens ? Il ne paraît pas qu'il y faille voir les Lithuaniens. On trouve plus loin une notice sur un peuple appelé *Bourdjan* qu'il est très difficile de placer en Europe. Il est dit qu'il suivait la religion des Mages, ce qui porterait à croire qu'il était slave ; on lit bien dans le *Livre de l'Avertissement* que c'est en combattant contre les *Bourdjan* que Constantin vit la croix dans le ciel, mais cela ne signifie rien, puisqu'on sait que, dans cette bataille, Constantin lutta contre Maxence ; dans un autre passage de notre livre, les *Bourdjan* sont nommés avec les Echban, les Russes, les Khazars, les Slaves et les Bulgares. Il est probable qu'il faut corriger *Bourdjan* en *Boudjan* et, au lieu d'y voir les Burgondes ou les Bulghares de la Volga, y reconnaître les *Boujanes* du moyen âge slave qui habitaient sur les rives du Boug, l'affluent bien connu de la Vistule. Quant à Echban, rien ne dit que ce soient les Espagnols. Ce qui est dit

des Perses est assez exact, quoique la description du sacrifice mazdéen soit erronée; sans compter que ce n'était pas le roi qui célébrait le sacrifice, jamais le feu sacré n'a été alimenté de soufre et d'arsenic, mais seulement de bois. Jamais non plus on n'a frappé de l'eau contenue dans un vase de pierre avec un faisceau de baguettes pour la punir d'être l'ennemie du feu. L'eau n'est nullement l'ennemie du feu dans le mazdéisme et ce faisceau de brindilles n'a jamais été le *barsman* de l'Avesta.

Ensuite vient l'histoire des enfants de Sem, d'Anak, fille d'Adam, du géant Oudj son fils et celle des devins arabes, parmi lesquels la célèbre voyante aux yeux bleus, Zarka el-Yemama. Nous reviendrons dans un autre article sur l'origine probable de la légende de cette voyante.

La deuxième partie du livre, la plus considérable, est l'histoire légendaire de l'Égypte ancienne depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'exode. Elle n'a rien de réel; les dynasties antédiluviennes, celles de Misraim, d'Oshmoun, d'Atrib, de Sa, n'ont rien à voir avec l'histoire des dynasties telle qu'elle peut se rétablir par les monuments et par la liste de Manéthon; elle n'a rien de commun non plus avec les légendes que raconte Hérodote. Tout au plus, et sous toutes réserves, pourrait-on voir dans l'invasion des Amalécites qui se produisit après les règnes de Malia et de Toutis, un vague souvenir de l'invasion des Pasteurs; il est aussi douteux qu'il faille voir dans la reine Houria, fille de Toutis, la célèbre régente Hatshopset. En réalité, toute identification entre la liste des souverains égyptiens réels et celle que donne le prétendu Masoudi est absolument illusoire.

L'origine de ce tissu de légendes qui constitue l'histoire de l'Égypte est indiquée par plusieurs passages où on lit qu'elles sont tirées des livres des Coptes (p. 165, 197, 215, etc.)[1], ou des livres égyptiens (p. 175), ce qui revient au même, car il est certain que jamais un auteur musulman n'a été à même de consulter un document soit hiératique, soit démotique. Il serait bien curieux de rechercher si les légendes bizarres que l'on rencontre dans l'histoire de l'Égypte telle que la racontent les musulmans, sont réellement d'origine copte, et si elles peuvent par là se rattacher à des légendes remontant à l'époque pharaonique. Ce n'est pas impossible, car plusieurs d'entre elles rappellent assez le genre de racontars qu'Hérodote semble avoir pris pour de l'histoire réelle quand il

1) « *aurâk al-Kobt* », traduit par les « feuillets des Coptes »; le mot *aurâk*, pluriel de *warak*, signifie simplement un livre.

visita l'Égypte. Mais il est à craindre que ce travail ne soit bien difficile, car il ne reste guère de la littérature copte que des traités chrétiens, et les récits des légendes anciennes ont dû être détruits par les moines. Il est possible cependant que beaucoup de ces légendes se soient glissées dans les croyances chrétiennes et qu'on en puisse retrouver ainsi au moins quelques traces.

Ce que dit M. Carra de Vaux du syncrétisme des Sabéens (p. xiv de l'Introduction) n'est point exact. Les théologiens sabéens n'ont point, « en s'inspirant des méthodes gnostiques, établi une sorte de syncrétisme confus entre les croyances des diverses races, juive, égyptienne et persane. » On ne peut point dire que les Sabéens se soient inspirés des méthodes gnostiques, puisque ce sont eux qui les ont créées. Le fond de la doctrine sabéenne, telle qu'on la connait par le *Sidra Rabba* et le *Sidra di Yahya*, est chaldéen et se rattache aux croyances des Assyro-Babyloniens ; à ce fond primitif sont venues s'ajouter quelques notions empruntées à des religions et à des sectes étrangères, mais en nombre insuffisant pour le cacher. Toute la région du bas Euphrate, devenue l'héritière de la pensée des empires anéantis d'Assyrie et de Chaldée fut, durant des siècles, un ardent foyer où s'élaborèrent une foule de nouvelles théories religieuses, dont une partie lui fut empruntée par la Perse arsacide et sassanide et que l'on retrouve dans l'Avesta, et une autre par l'Islam. Ce fait explique, mieux que ne le ferait l'hypothèse d'un emprunt direct, la parenté incontestable qui existe entre certains dogmes que l'on trouve dans l'Avesta et certaines croyances islamiques. Cela n'empêche point d'ailleurs que l'influence de l'esprit iranien sur le dogme arabe ne soit incontestable, et ne s'explique par les circonstances politiques des trois ou quatre siècles qui ont précédé la venue de Mahomet ; mais les emprunts directs de l'Islam à l'Iran ne consistent guère qu'en points de détails fort importants d'ailleurs, tandis que la communauté partielle des sources de l'Iranisme et de l'Islam donne l'explication de rapports bien plus considérables. On sait par exemple le rôle que jouent les anges, *mélek*, et les démons, *cheïtan*, dans les croyances musulmanes, et le rôle non moins grand des génies du bien, *yezdan*, et des diables, *dev*, dans le mazdéisme. M. Carra de Vaux admet (p. xv de l'Introduction) que les anges ont été empruntés par les Arabes au Talmud et les démons aux Persans. Cette répartition est tout empirique, une nouvelle religion n'emprunte pas de parti pris son angélologie à l'Ouest, et sa démonologie à l'Est, de plus, il n'y a pas que de bons génies dans le judaïsme et il n'y a pas que de mauvais esprits dans l'Avesta, puisqu'à chaque démon

correspond un ange chargé de le combattre. On ne voit pas pourquoi un ange musulman tel qu'Azraïl serait emprunté aux croyances talmudiques, tandis que telle ghoule serait d'origine iranienne. En réalité, il est bien difficile, pour ne pas dire impossible d'admettre la totalité de l'emprunt direct, et dans le cas présent, qui n'est qu'un exemple entre bien d'autres, il est préférable de voir dans une pareille communauté le résultat d'un emprunt simultané au sabéisme. Tout le monde connaît l'importance qu'avaient les anges et les démons dans les croyances des Assyro-Babyloniens, les plus polythéistes de tous les peuples quoique Sémites, et le nombre incroyable d'esprits malfaisants que leur imagination avait créés, dans le seul but d'expliquer toutes les maladies et tous les défauts de l'humanité. Il va sans dire qu'on ne retrouve pas le nom assyro-babylonien de tous ces génies dans les livres des Sabéens ou Manichéens, mais il est incontestable que leur démonologie est au fond identique à celle de l'ancienne Chaldée et que, très probablement, le Talmud et la Kabale s'en sont inspirés, en même temps qu'elle était empruntée d'un côté par l'Iran, de l'autre par l'Islam. Les anges du christianisme, d'origine plus occidentale, n'ont pas été empruntés à cette source, mais il n'en est pas impossible de trouver des traces du mandéisme dans les ouvrages de certains Pères de l'Église.

Il est bon de remarquer que tous les génies islamiques ne sont pas d'origine sabéenne. L'Islam, qui, à première vue, paraît une religion d'un tel exclusivisme que rien ne peut vivre à côté de lui, est loin d'avoir balayé sans en laisser aucune trace les anciennes croyances locales. Les mauvais génies qui en Égypte habitent dans les ruines, et que l'on nomme les Afrits (par exemple les esprits des pyramides dont il est parlé p. 217) ne sont pas autre chose que les anciennes divinités pharaoniques. Il en est de même en Perse : la plupart des *imamzadehs* ou sépultures de prétendus descendants d'Ali sont des monuments anté-islamiques, quelquefois d'anciens temples du feu, que les populations ont continué à adorer après la conquête en les islamisant. Le même fait s'est produit plus d'une fois en Syrie, où le monument dédié à un saint, un *wéli* local, recouvre très souvent une construction bien plus ancienne. Dans ce cas le saint musulman n'est pas autre chose que l'islamisation d'un souvenir chrétien ou même quelquefois bien antérieur.

E. Blochet.

Maçoudi. **Le Livre de l'Avertissement et de la Revision**, traduction par B. Carra de Vaux (Société Asiatique : collection d'ouvrages orientaux). — Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCXCVII.

**

L'ouvrage dont M. de Vaux donne dans ce volume une traduction complète a été publié par M. de Goeje en 1894[1] d'après deux manuscrits, l'un de Paris, l'autre du British Museum. Au commencement de ce siècle, ce livre avait attiré l'attention de M. de Sacy, qui semble avoir eu l'intention de l'éditer et de le traduire. Mais l'illustre orientaliste dut renoncer à une tâche qu'il était presque impossible de mener à bien à son époque, alors qu'on ne connaissait qu'un seul manuscrit, d'ailleurs médiocre, celui de Paris, de ce texte qui fourmille de noms propres et d'expressions techniques. Le manuscrit du British Museum, quoique assez corrompu lui-même et offrant des lacunes communes avec celui de Paris, a permis à M. de Goeje d'établir le texte là où de Sacy avait dû y renoncer.

Ce livre est l'un des derniers ouvrages, on ne pourrait pas dire l'un des meilleurs, du célèbre polygraphe Aboul-Hasan-Ali, fils d'Hosein, el-Maçoudi, qui vécut en Égypte et parcourut la plus grande partie du monde alors connu des musulmans vers le milieu du IIIe siècle de l'hégire (Xe siècle de notre ère). Il avait énormément écrit, et à peu près comme Soyouthi et Makrizi, sur les sujets les plus divers, de telle sorte que son œuvre, si elle nous avait été conservée dans son intégrité, formerait, avec tous ses défauts, une encyclopédie à peu près complète des connaissances des musulmans à son époque. Il paraît par nombre de passages de ses *Prairies d'or* qu'il avait grand'peur que cette œuvre gigantesque ne disparût rapidement, ou que des littérateurs peu scrupuleux, comme il y en a toujours eu parmi les musulmans, ne cherchassent à s'en attribuer une partie. De plus, il est certain que, dans une pareille encyclopédie, il devait y avoir plus d'une faute dont il s'était aperçu ou qui lui avait été signalée. C'est pour répondre à ce double objet que Maçoudi écrivit le présent livre, d'une part pour offrir au public, sous une forme abrégée, la substance de ce qu'il avait écrit dans ses autres

1) *Kitâb et-Tanbîh wa'l-ichrâf* كتاب التنبيه والاشراف, édité M. J. de Goeje. Leyde, 1894. Il forme la huitième partie de la *Bibliotheca Geographorum arabicorum*.

ouvrages, ce qui est indiqué par le mot *tenbîh* « avertissement », de l'autre pour rectifier quelques assertions erronées, ce qui répond à l'*ichrâf* اشراف « revision » qui forme le second terme du titre.

Après une préface dans laquelle Masoudi expose quelles étaient ses intentions en publiant cet ouvrage, viennent deux chapitres traitant de la Cosmographie. On n'y trouve, comme dans tous les ouvrages mathématiques arabes, à peu près rien d'original, mais seulement un décalque de la science grecque qui va même jusqu'à l'emprunt des termes techniques. Les chapitres suivants contiennent une description de la terre avec l'évaluation de ses dimensions ; on y retrouve les légendes invraisemblables sur les pyramides d'Égypte, sur le mur de Gog et Magog et les rêveries qui caractérisent cette partie de la science musulmane. Vient ensuite la description des sept climats, entre lesquels les Arabes se figuraient que la terre ou plutôt le quart habitable de la terre était divisé.

Celle du quatrième climat y tient une place prépondérante, parce qu'il comprenait Bagdâd, la capitale du monde musulman. Ce qui prouve bien que la division musulmane du monde en sept climats n'a pas été empruntée par les Arabes aux géographes grecs, mais bien aux Persans, c'est que ce quatrième climat est identifié par Masoudi au climat ou *kishvar* nommé dans la littérature mazdéenne *Hvaniratha* et en pehlvi *Khvanîras*. Or, dans tous les ouvrages mazdéens, le nom de *Khvanîras* est réservé à la Perse, ou plutôt au pays d'Iran, autour duquel se rangent les six autres climats, et qui les vaut à lui seul par sa superficie.

La description des mers avec leur étendue, la liste et la description des royaumes qui en bordent les rivages, les fleuves qui viennent s'y jeter, suit celle des climats. On y trouve nombre de légendes parentes de celles des *Mille et une nuits*, mais aussi des renseignements géographiques très exacts et très précis. Il est malheureusement impossible dans la plupart des cas de rétablir d'une façon certaine l'orthographe des noms propres que les deux manuscrits donnent sous forme de leçons également inintelligibles.

Le classement des nations de l'antiquité avec lequel commence la partie réellement historique du *Livre de l'Avertissement* n'est pas sans rapport avec celui que l'on trouve dans l'*Abrégé des Merveilles* attribué à Masoudi par un manuscrit de cet ouvrage. Tous les deux contiennent de graves erreurs, inévitables d'ailleurs à cette époque, mais on remarquera sans peine que le classement du *Livre de l'Avertissement* est fait

malgré tout, d'une façon qui révèle plus de critique et de méthode que celui de l'*Abrégé des Merveilles*.

L'histoire des souverains de la Perse vient ensuite; elle est divisée comme dans el-Birouni en cinq dynasties, tandis que les autres auteurs musulmans, arabes ou persans, n'en comptent que quatre. Dans quelques endroits de cette partie historique connue par tant de sources, sans compter les traités pehlvis, il eût été bon de rétablir partout l'orthographe réelle des noms propres : par exemple, au lieu d'*Akhoshnavar*, de lire *Akhoshnavaz*, forme donnée par le pehlvi et par le *Shâh-Nâmeh*, et à la place de *Khomani* de rétablir la forme réelle connue de tout le monde, *Humâi*. Ce que dit Masoudi de l'hérésie de Mazdak est intéressant : suivant les termes de la traduction « il interpréta le livre de Zoroastre en lui donnant un sens caché opposé au sens extérieur ». Il est possible que Mazdak ait donné une interprétation ésotérique au texte de l'Avesta, et qu'il ait cherché à opposer le sens à la lettre, mais ce n'est pas la caractéristique de la révolution religieuse qu'il tenta. Mazdak et ses partisans sont généralement nommés *Zendiks* dans les livres pehlvis et arabes, or, ce mot *zendik* est grammaticalement un adjectif dérivé du mot *zend*, qui, comme l'on sait, désigne la *traduction et le commentaire* en pehlvi du texte de l'Avesta. Dans ces conditions, il est probable que Mazdak interprétait la Loi, sans s'inquiéter du sens littéral de l'Avesta et qu'il opposait la glose au texte.

Masoudi raconte (page 150 de la trad.) qu'il a vu en l'année 303 de l'hégire, dans la bibliothèque d'une vieille famille persane, un livre fort ancien contenant, entre autres choses, des peintures représentant les rois Sassanides. Ce fait est confirmé par ce que dit l'auteur inconnu du *Modjmel-el-Tevarikh* dont M. Mohl a publié en 1841 et 1842 dans le *Journal asiatique* l'histoire de l'ancienne Perse. On y trouve la description très détaillée des portraits des rois sassanides tels qu'ils se trouvaient dans les anciens manuscrits. Il est très probable que le livre vu par Masoudi était rédigé non en pehlvi, mais en arabe et qu'il était postérieur à l'hégire, mais l'existence de peintures dans un manuscrit de cette époque n'en est pas moins un fait très intéressant. Il est douteux qu'il faille rattacher ces peintures aux miniatures qui ornent les manuscrits persans à partir du xive siècle. Ces dernières sont d'origine et de source purement turques; les Turcs orientaux, en effet, étaient de grands amateurs de peintures murales et ils en ornaient les salles des temples consacrés à la mémoire de leurs morts, comme on le voit par les inscriptions de l'Orkhon. Ce sont eux qui ont réimporté en Perse l'art de la peinture,

ce qui explique l'influence chinoise que l'on remarque dans les documents anciens.

Les chapitres suivants contiennent l'histoire des empereurs grecs et des Romains à peu près telle qu'elle se trouve dans les *Prairies d'or*, suivie de la description géographique de l'empire de Roum, et de la mention des rachats des captifs musulmans fait aux empereurs grecs. On trouve ensuite la chronologie des anciennes nations suivant laquelle Alexandre le Grand aurait vécu 5.181 ou 5.259 ans après Adam et 2.925 ans après le déluge, le règne d'Alexandre étant placé 342 années avant le Christ. Cette chronologie rappelle assez celle de la Bible qui est sans doute son origine et n'a pas plus de fondement qu'elle.

Le livre se termine par l'histoire du Prophète et des khalifes. Cette partie, qui à elle seule occupe plus de la moitié de l'ouvrage, n'offre qu'un intérêt assez secondaire, car on sait combien de fois a été racontée, et toujours d'après les mêmes sources, cette histoire, qui est l'histoire nationale de tous les peuples musulmans.

E. Blochet.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Emerich Alker. — **Die Vortrojanische Aegyptische Chronologie im Einklang mit der biblischen.** Nebst 4 Beilagen : 1° *Typhon und Nuter-Set* ; 2° *Religiöse Thätigkeit Josefs in Aegypten* ; 3° *Bericht Manethos über die Unreinen* ; 4° *Chronologie der Richterzeit.* Leobschütz, G. Schnurpfeil, 1896, in-8°, VIII-272 p.

M. Alker a démontré jusqu'à l'évidence, dans un ouvrage précédent, que l'histoire d'Égypte, telle que Manéthon l'entendait, roulait dans un cycle de 3000 ans, entre 2948 et 348 avant Jésus-Christ ; Ménès serait monté sur le trône 1288 ans après le début de ce cycle en 2362. Le présent ouvrage a pour objet de montrer que les dix-neuf premières dynasties tiennent entre 2362 et 1200, qui est le commencement de l'ère de Troie.

L'ouvrage est très ingénieux, mais d'une ingéniosité qui fait frémir. L'auteur ne recule devant aucune hypothèse pour démontrer ses théorèmes. Un exemple suffira à faire juger de sa méthode. La soi-disant liste d'Ératosthènes porte au nom de Nitocris la mention suivante : Νίτωκρις, γυνή, ἀντὶ τοῦ ἀνδρός. Cela ne veut pas dire que Nitokris, femme, régna à la place de son mari. On doit corriger le texte en Νίτωκρις, γυνή, ἀντὶ l'O' — αὔαρις, et traduire « Nitokris, femme, [en] l'*hanti* LXXIII des gens d'Aouaris. » *Hanti* est une période de 23 ans 1/4. L'hanti LXXIII est la date à laquelle Nitokris commença son règne, et les gens d'Aouaris sont les Hébreux. » Après cela, on ne s'étonnera plus d'apprendre que Khéops est le patriarche Joseph : Joseph-Youssouf est transcrit Souphis ou Saophis dans Manéthon et dans Ératosthènes, mais avec l'article, Ha-Joseph, il devient Khéops dans Hérodote. Il va de soi que Khéphren est Ephraïm, le fils de Joseph.

G. Maspero.

Paul Deussen. — **La Philosophie du Véda** (extrait des *Actes du Xe Congrès international des Orientalistes*). — Leide, 1895, 3 pages.

Ce court article, rédigé en un français fort correct, contient le sommaire du discours prononcé à Genève, en sept. 1894, par M. Paul Deussen, professeur à l'Université de Kiel, en présentant aux membres du Congrès des Orientalistes

la première partie de l'*Histoire générale de la philosophie* qu'il a entreprise. Ce premier volume contient, outre l'Introduction générale, la *Philosophie du Véda jusqu'aux Upanishads* (Leipzig, 1894) et la note en question résume la façon dont M. Paul Deussen a conçu les premiers efforts de la pensée indienne vers l'unité. En la distribuant comme un prospectus de librairie, l'éditeur n'a sans doute d'autre prétention que de rappeler le très réel intérêt du volume déjà paru, en même temps qu'il annonce, comme préparation au second volume sur la *Philosophie des Upanishads*, la publication d'une traduction allemande par le même auteur de soixante de ces dernières (Leipzig, 1897).

A. F.

Mis DE LA MAZELIÈRE. — **Moines et Ascètes indiens.** — *Essai sur les caves d'Ajantâ et les couvents bouddhistes des Indes.* — Paris, Plon, Nourrit et Cie, 1898, 306 pages in-8° avec 15 gravures d'après des photographies.

C'est un essai bien curieux que vient de publier M. de la Mazelière sous le titre de *Moines et Ascètes indiens*, avec ce sous-titre : *Essai sur les caves d'Ajantâ et les couvents bouddhistes des Indes*. Il n'a pas prétendu, nous dit-il dans sa préface, « faire œuvre de savant, mais seulement œuvre de voyageur. » Du moins n'a-t-il pas voulu nous donner, après tant d'autres, un de ces récits de voyage où s'épanche la prétention naïve du *globe-trotter* pour qui l'Inde, au bout de six semaines, n'a point de mystères : nous ne l'en blâmerons pas. Plus ambitieux et d'ailleurs infiniment mieux renseigné que la généralité des touristes, il a voulu résumer sous une forme impersonnelle les résultats de ses voyages à travers les pays et à travers les livres. Ce n'est pas une mince affaire que d'entreprendre de combiner ainsi science et pittoresque, documents et paysages, informations et impressions. Or voici le moyen dont s'est avisé M. de la Mazelière : frappé sans doute au passage de l'étrangeté du site fameux d'Ajantâ, il a décidé d'en faire le centre et l'unité de son ouvrage : c'est cet étroit vallon, aux parois rocheuses et ouvragées, qu'il a choisi comme un théâtre où faire se dérouler pour nous, au murmure du torrent, toute la légende dorée de l'Inde. Dans les grottes artificielles et profondes qui jadis y servaient de couvents et de temples, il déverse, comme en un moule béant, tout ce qu'il a retenu de ses lectures et de ses voyages ; et il a beaucoup lu et beaucoup vu. Les Védas, Manou, les épopées, les upanishads, le tripiṭaka bouddhique, le dernier recensement, la Bhagavad-gîtâ, l'ethnographie, les pèlerins chinois, l'histoire naturelle, la mythologie, le panthéisme, la légende du Bouddha, sa doctrine, l'organisation de son ordre, l'histoire de son église, le Hînayâna, le Mahâyâna, tout défile devant notre esprit quelque peu affolé, sans autre lien apparent que, de temps à autre, un rappel plus ou moins vague, plus ou moins adroit à Ajantâ, qui reste le *leit-motiv* ; et, comme si ce n'était pas assez de toute l'Inde, voilà que le Tibet, la Chine, le

Japon, la Birmanie, le Siam, le Cambodge, Ceylan, Java viennent encore ajouter quelques traits à cet extraordinaire pot-pourri auquel ne manquent ni Schopenhauer, ni Nietzsche, ni Ibsen, etc. On voit tout de suite l'originalité de ce plan et aussi son imperfection ornate au point de vue scientifique. Il n'y a guère de chapitres sur lesquels nous n'aurions quelques réserves ou quelques distinctions à faire. Mais M. de la Mazelière avertit lui-même de prendre son ouvrage pour ce qu'il nous est donné et de ne pas appliquer à une construction artistique des règles de critique qui ne sont pas faites pour elle. Louons-le donc plutôt de l'étendue de ses informations, surprenante chez un non-spécialiste et qu'attestent les appendices chronologiques et bibliographiques de son livre ; et réjouissons-nous de ce qu'il serve la cause de l'indianisme en popularisant tout ce qui lui a plu dans la légende hindoue. Encore faut-il souhaiter que le lecteur ne soit pas rebuté par un mélange aussi déconcertant de renseignements pris en tous lieux, à tous les temps, et de toutes mains et que l'auteur prétend ramener de force à un centre unique. Aussi ne pouvons-nous nous empêcher de regretter que M. de la Mazelière puisqu'il se défend d'être un *scholar* n'ait pas préféré sacrifier une partie de son érudition et que, choisissant une époque déterminée et concentrant l'intérêt sur quelques personnages bien choisis, il ne nous ait pas donné franchement le roman d'Ajaṇṭā, au lieu de cette œuvre hybride, ni purement littéraire, ni véritablement scientifique et qui, nous le craignons fort, est exposée à ne satisfaire pleinement ni les artistes ni les savants.

A. Foucher.

P. E. Pavolini. — **Buddismo**. — Collection des *Manuali Hoepli*. — 1 vol. in-12, 163 p. Milan, 1898.

Le but de ce petit manuel est à la fois de mettre à la disposition du public italien un exposé du bouddhisme indien d'après les derniers travaux de la science et de fournir aux futurs indianistes une sorte d'introduction à l'étude de cette religion. Disons tout de suite que M. Pavolini, professeur à l'Institut de Florence, s'est parfaitement acquitté de la double tâche qu'il se proposait. Le plan de son livre est, par la force des choses, fort analogue à celui qu'a suivi M. Oldenberg sur le même sujet ; après une inévitable introduction sur le développement de la pensée indienne avant le Bouddha, où le fameux hymne métaphysique du Rig-véda (X, 129) ne peut manquer de reparaître, il faut bien s'occuper tour à tour des « trois joyaux » des formules bouddhiques, du Bouddha et de sa vie, de la doctrine et de son exposé, de la communauté et de son organisation. Le fait que M. Pavolini adopte, à l'exemple de M. Oldenberg, la tradition de l'Église du sud et préfère, comme lui, se servir des documents pâlis, plus accessibles, plus simples et mieux coordonnés, accentue encore

cette ressemblance forcée. Mais l'ouvrage n'en est pas moins le fruit d'un travail original, et, s'il ne révolutionne rien, il est au courant de tout. C'est ainsi, par exemple, que M. Pavolini se sert pour résoudre l'énigme métaphysique des douze *nidânas* (p. 94) de la clef que les monuments figurés nous ont récemment fournie à cet effet. En revanche, on pourrait peut-être lui demander, après les découvertes du Dr Führer, plus de précision dans la localisation géographique de Kapilavastu (p. 16) sans parler des autres villes saintes du bouddhisme. Quant à l'orthographe « Buddha-Gayâ » (p. 69), qui est une invention de Râjendralâl Mitra, il y faut décidément renoncer : le nom du petit village voisin de Gayâ où le Bouddha atteignit à l'illumination, à la « Bodhi », se prononce et doit s'écrire Bodh-Gayâ. Ce ne sont là que des points de détail, mais le vague de la géographie se retrouve dans le petit exposé historique rattaché au chapitre de l'Ordre et nous ne pouvons nous empêcher de regretter dans l'ensemble l'absence, sans doute voulue, d'une précision qui, à notre avis, n'aurait pas été déplacée même dans un livre de vulgarisation courante. La partie neuve de l'ouvrage et celle qui s'adresse plus particulièrement aux gens d'étude est concentrée dans les deux derniers chapitres (ch. v et vi). L'un contient une analyse détaillée du Tripitaka pâli, que rendent plus intéressante encore les spécimens de traductions dont elle est accompagnée; le second achève d'orienter les étudiants en leur mettant entre les mains une excellente bibliographie raisonnée des études bouddhiques. On sent assez l'utilité pratique de ces deux chapitres, d'ailleurs fort bien traités : ils élargissent au delà des bornes de l'Italie l'intérêt de ce petit livre qui fait honneur à la collection des Manuels Hoepli.

A. Foucher.

Sédir. — **Les incantations**. — 2e édit., Paris, Chamuel, 1897, 230 pages in-12.

Dans son livre sur les *Incantations*, M. Sédir prétend, à l'aide de quelques textes sanskrits et des écrits de Jacob Boehme, nous initier aux mystères du Verbe. Jusqu'à quel point il y réussit, c'est aux initiés de le dire. M. Sédir, prenant à son compte les paroles du *Philosophe inconnu*, a soin de nous avertir dans sa préface qu'il parle quelquefois de tout autre chose que de ce dont il paraît traiter. C'est se mettre soi-même au-dessus, ou dans tous les cas en dehors de la critique. Peut-être M. Sédir nous permettra-t-il du moins de faire notre métier de pédant « regratteur de mots » et de regretter avec lui l'incertitude de son orthographe sanskrite, tant dans ses transcriptions que dans les spécimens d'écriture *devanâgarî* qu'il nous donne à la page 181. L'importance de noter exactement les voyelles et de distinguer les brèves des longues est trop sensible à un adepte aussi fervent du Verbe pour qu'il vaille la peine d'insister.

L'intérêt réel qu'il y a à ne pas se laisser égarer par l'orthographe anglaise *ghee* et à ne pas représenter en français par *ghee* ce qui se prononce *ghî* (sanskr. *ghrta*, le beurre fondu et clarifié) ne lui échappera pas davantage. Il est fâcheux que M. Sédir, qui sait bien l'anglais, ne sache pas de sanskrit. Nous le regrettons d'autant plus sincèrement qu'il semble porter à certaines parties peu connues et encore mal débrouillées de la littérature sanskrite un intérêt robuste et que ne rebute pas la tâche de copier les listes les plus rébarbatives ni de résumer les élucubrations les plus décousues des *babous* théosophes à qui il est obligé de s'en fier pour ses informations.

A. F.

A. Bevan, — **The Hymn of the Soul** (*Texts and studies*, vol. V, n° 3). — Cambridge, University Press; 1897, in-8°, pp. vi-40.

M. Bevan a pensé qu'il convenait de rappeler à l'attention des théologiens ce curieux morceau de la littérature gnostique qui était déjà connu par une double édition du texte syriaque[1], une traduction anglaise[2] et deux traductions allemandes[3]. Sa tâche était donc facile.

L'hymne, originairement composée en syriaque et en vers, se trouve insérée, on ne sait pourquoi, dans les Actes apocryphes de l'apôtre saint Thomas. Un jeune prince (= l'âme) est envoyé par son père, le Roi des rois, et sa mère la Reine de l'Orient, loin de son frère cadet, dans le pays d'Égypte (= sur la terre) pour y ravir la perle précieuse gardée par un serpent; il oublie sa mission et change son brillant vêtement pour le sale vêtement du pays (= le corps); mais bientôt éclairé par un message de ses parents (= la révélation divine), il accomplit la tâche qui lui est assignée et retourne au pays de ses parents (= le ciel) où il est réuni à son vêtement céleste « son double idéal » et entre en présence des Puissances célestes. — Telle est, en résumé, la substance du petit poème, qui a été certainement composé avant l'année 224, et pourrait bien être l'œuvre du célèbre Bardesanes, qui, quoi qu'on ait pu en dire en ces derniers temps, a certainement professé les doctrines gnostiques.

Il n'est pas moins intéressant au point de vue philologique, et malgré les efforts des savants qui s'en sont occupés, il reste encore bien des difficultés à éclaircir sous ce rapport. La nouvelle édition n'apporte à ce point de vue aucune amélioration aux travaux précédents qu'elle résume d'ailleurs très bien[4].

1) Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles* (1870) et Bedjan, *Acta Martyrum et sanctorum*, t. III (1892).
2) Wright, *loc. cit.*
3) K. Macke, *Theologische Quartalschrift* (Tübingen, 1874), et Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, t. I (1883).
4) Voici quelques remarques à ce sujet : v. 35 a, le second mot est certai-

On regrettera que l'auteur n'ait pas songé à comparer la version arménienne qui présente, dit-on, des variantes intéressantes, et qui aurait pu fournir des éclaircissements pour les passages obscurs.

J.-B. Chabot.

Dr Peralta José A. Alvarez. — **Iconografia symbolica de los alfabetos fenicio y hebraico.** — *Ensayo hermenéutico acerca de las enseñanzas esotéricas cifradas en los respectivos nombres, figuras y vocablos del valor numeral de las XXII letras de ambos alfabetos.* — 1 vol. in-8° de XLVIII et 215 pages. Madrid, de Bailly-Baillière, 1898.

Ce long titre est expliqué au début de l'introduction de la manière suivante : L'essai herméneutique sur l'iconographie symbolique des alphabets phéniciens et hébreu comprend : 1° l'explication de ce que représentent les figures des lettres de l'un et l'autre alphabet ; 2° l'enseignement ésotérique qui résulte de la figure de chaque lettre, et 3° les concepts renfermés dans les nombres respectifs des signes alphabétiques et dans les vocables correspondant à la valeur numérique de ces signes, tout cela selon l'analyse et les règles de la grammaire et de la philologie hébraïques. Un peu d'érudition et beaucoup d'ingéniosité et d'imagination mystique, tel nous paraît être le bilan de ce livre. Nous nous déclarons d'ailleurs parfaitement incompétent pour le juger.

M. L.

I. A. Trombatore. — **Folk-lore Catanese.** — Turin, C. Clausen, Paris, A. Fontemoing, 1896, 1 vol. in-16 de 125 pages.

M. Trombatore a estimé qu'après la merveilleuse moisson de légendes, de contes, de chansons, de traditions et de coutumes qu'a faite M. Pitrè, il restait encore plus d'un épi à glaner sur le sol sicilien et son petit livre fournit de son assertion la preuve la plus démonstrative. C'est au terroir de Catane qu'il a volontairement limité ses recherches et il s'est attaché à n'admettre dans son recueil que les usages et les croyances qui lui apparaissaient comme des produits du sol même, laissant de côté les coutumes et les traditions qu'il savait com-

[illegible]mement le grec [illegible], sans qu'il soit besoin de supposer une erreur de copiste (comp. syr. [illegible] = [illegible] et d'autres ex. nombreux) ; — v. 20 *b* : le point qui surmonte le *kaf* ne serait-il pas simplement un *delenatur*? on aurait [illegible]) « pour qu'ils ne me chassent pas, parce que je suis venu du dehors ». — v. 7 *b* et 23 *b* : je croirais volontiers que le mot traduit par « agates » signifie « émaux », attendu que la ville de Kâshân a eu une réputation pour ce genre d'ouvrages. (V. *Hist. de Jabalaha III*, trad., p. 143.)

laisse à la Sicile entière. Il y aurait peut-être à ce point de vue plus d'une réserve à faire : un grand nombre des faits que rapporte M. Trombatore se retrouvent hors de la Sicile et même hors des pays italiens, et en matière de folk-lore, il me paraît singulièrement téméraire de parler « d'originalité » ou même « d'indigénat » ; nous sommes fort mal renseignés sur l'origine historique de la plupart des traditions et des pratiques où s'objectivent les manières de sentir et de penser des divers peuples européens, traditions et pratiques, qui leur sont au reste communes pour une large part avec les non civilisés ; il serait prudent de ne pas donner une signification locale à des rites et à des croyances populaires auxquels d'une heure à l'autre on peut découvrir soi-même des parallèles exacts en quelque autre coin du monde. M. Trombatore est du reste le premier à constater les ressemblances frappantes qui existent entre telle des pratiques ou des manières de penser qu'il a observées dans le pays de Catane et tel mythe ou telle pratique rituelle de l'Inde ou de la Grèce. Il s'est donc en cet opuscule abstenu de rapprochements, il s'est contenté de signaler en une courte préface ceux qu'il y aurait matière à instituer ; il attend fort sagement pour faire du folk-lore de son terroir l'étude comparative qui s'impose, d'avoir accumulé le plus grand nombre des matériaux.

Son ouvrage est divisé en sept parties : 1° Croyances et superstitions ; 2° Chansons (ce sont surtout des chansons d'amour) ; 3° Proverbes et façons de dire ; 4° Prières populaires ; 5° Médecine populaire ; 6° Romances ; 7° Fêtes.

C'est la première partie surtout qui présente pour l'historien des religions un réel intérêt : nous signalerons tout spécialement les superstitions relatives aux *donne di fora* (p. 11-16), c'est-à-dire, aux femmes dont l'esprit abandonne le corps, tandis qu'elles sommeillent, pour errer à travers les campagnes ; si ces âmes ne rentrent pas à l'heure qui leur est fixée par une sorte d'immunité (?) dans les corps qui leur appartiennent, elles sont changées en grenouilles ou en crapauds. Ces femmes sont regardées comme investies d'un pouvoir magique. Relevons aussi les croyances qui ont trait aux loups-garous (p. 17-21), aux phalènes dont la présence dans la maison porte bonheur (*Il muscitta della fortuna*, p. 23-25), aux pierres de saint Pascal (p. 27-31) : le saint qui était berger de son vivant avait coutume de ramasser des pierres, il les a emportées avec lui au ciel et de temps à autre il en lance une ou deux sur la terre ; le bruit qu'elles font en tombant est un présage de malheur. Notons encore le respect superstitieux pour les lézards (p. 35), les croyances relatives aux jours propices et funestes (p. 36), l'obligation de faire après la mort un pèlerinage en montant l'échelle de saint Jacques (la voie lactée), si on n'a pas fait un pèlerinage à l'un de ses sanctuaires durant sa vie (p. 37), les présages que l'on tire des étoiles filantes (p. 37), l'explication donnée aux enfants du tonnerre et des éclairs (décharges de mousqueterie et fusées tirées au ciel les jours où ses habitants sont *en fête*), les divers présages tirés des façons d'être des animaux ou de leurs cris (hibou, papillon, etc.) (p. 37-38), les démangeaisons de la main ou de l'oreille, signes

que l'on parle de vous en bien, si c'est à gauche que l'on éprouve cette sensation, en mal, si c'est à droite, ou que quelque bonne ou mauvaise fortune va vous échoir (p. 38-39), le caractère sacré attribué au pain (p. 39). Le jour de Saint-Laurent, il tombe sur le sol une poussière noire, qui provient des charbons sur lesquels le saint fut grillé (p. 39). Il est dangereux de compter les étoiles : le visage se couvrirait de verrues (p. 40). Si l'on vous arrache une dent, c'est présage de mort pour quelqu'un de votre famille (p. 40), mais d'une façon générale les rêves heureux et joyeux sont des signes avant-coureurs de chagrins et de maladies (p. 41). Il ne faut pas rester trop longtemps à table pour ne pas contraindre à demeurer plus qu'il ne souhaiterait l'ange qui vole au-dessus de vous tant qu'on mange (p. 41). M. Trombatore rapporte quelques pratiques de magie sympathique; le jet par exemple de poignées de sel et de froment sur les jeunes époux (p. 42), l'impérieuse nécessité de ne pas laisser un lit à demi fait sans le recouvrir du drap de dessus et des couvertures (autrement, en effet, il ressemblerait à une couche funèbre et cela porterait malheur, p. 42-43), ou la coutume des jeunes filles de se couper les cheveux lorsque croît la lune (p. 43). Les habituelles croyances relatives à la fascination et aux moyens prophylactiques dont on dispose contre elle se retrouvent dans le pays de Catane (p. 44). M. Trombatore a constaté l'existence des superstitions coutumières sur la puissance magique du sang et en particulier du sang des règles (p. 45); il a indiqué (p. 46) l'ensemble de précautions à prendre contre les dangers surnaturels avant de s'installer dans une maison neuve et il relève (p. 47) la très caractéristique habitude d'enfermer les statues des saints pour obtenir par la contrainte de ces surnaturels protecteurs ce qu'ils ne veulent pas accorder de bonne grâce à leurs adorateurs (p. 47). La nuit de l'Ascension, on place sur les fenêtres des vases pleins d'eau et de fleurs, que le Christ bénit en traversant le ciel et le lendemain matin on se lave avec cette eau sainte et parfumée qui porte bonheur (p. 44-45). — Parmi les prières, il faut signaler celle qui est destinée à faire venir le médecin qu'on ne peut envoyer chercher, la prière à sainte Marguerite pour qu'elle vous préserve des voleurs de nuit ou vous réveille à l'heure où vous avez besoin d'être éveillé, celles que l'on récite pour faire cesser le mauvais temps, pour faire pleuvoir, la prière à sainte Barbe pendant l'orage, les prières aux saintes âmes des Décollés, etc. Parmi les recettes de médecine populaire citées, quelques-unes ont le caractère de charmes magiques. Les trois fêtes décrites sont celles de saint Sébastien, de sainte Agathe et de saint Alfio. Saint Sébastien a pour privilège spécial de rendre la parole aux muets et de faire entendre les sourds : aussi lui amène-t-on solennellement les enfants et les jeunes gens qui ne peuvent parler, au jour de sa fête annuelle (p. 115-116). A l'église « del Santo Carcere », on conserve une pierre où sainte Agathe a laissé l'empreinte de ses petits pieds (p. 121). Sa fête est surtout intéressante par la procession somptueuse et théâtrale dont elle est l'occasion, et où naguère figurait sa statue placée au haut d'une tour sur un char traîné par des bœufs.

Dans la fête de Sant' Alfio, M. Trombatore croit retrouver encore des traces très nettes des anciennes Dionysiaques (p. 125).

Ces quelques indications montrent assez que les historiens de la religion comme les folk-loristes auront tout profit à lire ce petit livre, simplement et sobrement écrit, élégamment imprimé.

L. Marillier.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE

Mélusine (tome VIII, 1896-1897).

I. Dans tous les numéros à l'exception des nos 10 (juillet-août 1897) et 12 (novembre-décembre 1897), M. J. Tuchmann a continué la publication de sa savante étude sur la *Fascination*, où s'accumulent des matériaux toujours plus abondants et des renseignements que seul pouvait découvrir dans les livres où souvent ils sont cachés parmi des documents qui se rapportent à de tout autres questions la sagace érudition de l'auteur. Il est à peine besoin de faire ressortir la haute valeur que présentent pour l'histoire des rites religieux et des pratiques magiques et pour la psychologie ethnique les recherches de M. Tuchmann.

C'est à la *prophylaxie* de la fascination qu'est exclusivement consacrée toute la partie de ce grand travail qui a paru dans le tome VIII (le titre général indiqué est, par une erreur typographique, d'un bout du volume à l'autre, à partir du n° 2, celui de *Thérapeutique*).

Voici les principales questions abordées dans cette section du beau mémoire de M. Tuchmann : nos 1 et 2, les animaux prophylactiques ; n° 2, propriétés prophylactiques des cheveux, des dents, des ongles, des ossements ; n° 3, valeur prophylactique de l'œil et de la main ouverte ; n° 4, des cornes ; n° 5, du phallus et des autres organes sexuels ; n° 6, du crachat et de la salive ; n° 7, du sang, des excréta, de l'eau et du feu ; nos 8 et 9, des couleurs et en particulier de la couleur rouge ; n° 11, de certaines formes de vêtements et de certaines manières de mettre ou de porter ces vêtements.

II. 1° MM. H. Gaidoz (nos 2, col. 30-34 ; 6, col. 122-132 ; 7, col. 154-156 ; 9, col. 208 et 236) et P. Ristelhuber (n° 9, col. 209) ont complété sur certains points l'étude que le premier d'entre eux avait consacrée dans le volume précédent à saint Éloi et à l'opération d'Esculape. Dans le n° 2, M. G. analyse l'étude de M. de Nussac sur le culte et la légende de saint Éloi qui a paru en 1895 dans le tome XVII (4e livraison) du *Bulletin de la Société scientifique et archéologique du Limousin*. Elle contient principalement des renseignements sur les confréries de Saint-Éloi et ces associations que dans le nord de la France on

appelés des Charités, sur les chapelles et églises consacrées au saint et surtout sur son culte dans le Limousin, où il était né. Dans le nº 6, M. G. donne de nouveaux détails, d'après M. de Cock (v. particulièrement sur le pèlerinage des chevaux, *Volkskunde*, t. VII, p. 45 et seq.) sur le culte de saint Éloi en Belgique; son article renferme également des notes sur les marteaux miraculeux du saint conservés autrefois à Douai, sur ses représentations iconographiques dans la région du Nord, les corporations dont il était le patron, la manière dont est célébrée sa fête en Provence, son culte à Digne, en Souabe et dans l'Argovie, une empreinte merveilleuse de son pied qui existe à Kermadoret, sur le bord de l'Odet ; il indique aussi que le trait du « nez pincé » a été attribué à saint Dunstan comme il l'est d'ordinaire à saint Éloi. Dans le nº 7, des renseignements sont fournis sur les drapeaux de pèlerinage, portant une représentation de saint Éloi, qu'on attache dans la Belgique wallonne au collier des chevaux lors des concours de labourage ou de charroi, sur les monuments iconographiques d'Allemagne où apparaît l'épisode du pied coupé, sur la confrérie des fondeurs-ciseleurs de Paris qui avait saint Éloi pour patron. Dans le nº 9, M. G. relève la mention faite par Mgr Barbier de Montault d'un tableau appartenant aux corporations des joailliers et des orfèvres de Rome, et où sont représentés les épisodes du nez pincé et du pied coupé ; M. Ristelhuber donne quelques détails sur le culte, aujourd'hui disparu, de saint Éloi en Alsace. Remarquant que ce culte se retrouve dans des localités dans le nom desquelles entre en composition le mot « *hammer* », il se demande s'il n'y aurait pas entre ce mot et la profession de saint Éloi quelque relation.

2º M. Gaidoz a inséré dans les nºs 8 (col. 174-179), 9 (col. 201-208), 11 (col. 247-253) et 12 (col. 282-286) des documents qui viennent compléter l'ouvrage qu'il avait publié en 1892 sur la coutume de faire passer les malades à travers un trou pour obtenir leur guérison[1]. Dans le nº 8 figure tout d'abord un article de M. N. Kharouzine sur l'existence en Russie de pratiques de cet ordre : il relève entre autres usages la coutume de passer sous la châsse d'un saint, par le trou d'un vieux chêne, à travers un arbre fendu, par un trou fait dans le talus d'un champ, à travers un collier de cheval. On fait aussi passer les jeunes chiens à travers une roue (Sibérie). M. Karlowicz a trouvé en Pologne nombre de faits analogues ; il les publie dans le même numéro. Il constate que, dans bien des cas, celui qui passe par l'arbre fendu ou entre les jambes d'une personne, non seulement se dépouille au détriment de l'arbre ou de la personne de ce qu'il y a en lui de mauvais et de malsain, mais acquiert un peu de la force, de la santé et des qualités de l'être ou de l'objet qu'il traverse ainsi. Dans le nº 9, M. Gaidoz donne une série d'additions aux chapitres I (La ronce à deux racines ; l'arbre à trou, l'arbre fendu), II (Le trou dans la terre, Le cercle de gazon), et III (Pierres et rochers à trou) du beau livre qu'il a fait

1) *Un vieux rite médical*, E. Rolland, 1892, 1 vol. in-16.

paraître il y a six ans sur ce sujet ; dans le n° 11, il indique divers compléments à son chapitre IV (passer sous le tombeau du saint ou le retable de l'autel), et dans le n° 12 à son chapitre V (Rites divers : passer entre deux colonnes, entre les rais d'une roue, sous des épées nues, entre les jambes d'une personne, sous le ventre d'un âne ou d'un ours, à travers un collier de cheval, etc.).

3° M. Gaidoz dans un précédent article (*Mélusine*, t. VII, n° 9, col. 193-202) avait cherché à établir que les représentations de Samson luttant avec un lion qui se retrouvent fréquemment dans les églises chrétiennes à partir du XIe siècle dérivent des monuments mithriaques, dont le sens s'était, à cette époque, dès longtemps perdu. Dans le n° 11 du volume que nous analysons (col. 241-47), il publie des textes et des monuments figurés qui viennent à l'appui des arguments qu'il avait déjà fournis. Après avoir montré que Samson n'a été l'objet d'aucun culte, il reproduit un fragment de tissu de soie, de l'époque romaine, conservé au Musée de Nuremberg et qui semble bien en effet représenter, en dépit des indications contraires du catalogue, un double sacrifice mithriaque, très analogue d'aspect aux scènes où figure Samson ; il donne ensuite un certain nombre d'exemples nouveaux de sculptures de cathédrales où est représenté Samson dans sa lutte contre le lion (il publie entre autres une gravure où est reproduit un fragment d'une bande historiée de la cathédrale de Fribourg-en-Brisgau ; le personnage assis sur le lion a été pris par le Père Cahier pour une femme symbolisant la vertu de la Force), il signale la mosaïque de Saint-Géréon de Cologne où Samson déchirant un lion de ses mains et David arrachant un bélier de la bouche d'un lion figurent côte à côte et relève la présence du groupe de Samson et du lion sur deux sceaux de chevalier. M. G. montre enfin comment les artistes, lorsqu'ils ont voulu réellement représenter un homme luttant contre un lion, ont dû s'affranchir de la tradition qui imposait au héros une attitude contre nature.

4° M. Gaidoz (n° 4, col. 77-80) discute les objections que l'on a faites à l'interprétation qu'il avait proposée (t. VI, col. 172 et seq.) des expressions ἀμφιγυήεις et κυλλοποδίων et donne quelques nouveaux exemples de personnages surnaturels représentés *les pieds ou les genoux à rebours* (il publie entre autres la reproduction d'une peinture de vase d'un travail corinthien du VIe siècle où est figuré un personnage, probablement Héphaistos, dont les pieds présentent cette particularité).

III. P.-F. Perdrizet, *Les Esprits et les Démons d'après Ronsard* (n° 1, col. 1-5).

IV. E. Rolland (n° 1, col. 5-10) et G. Doncieux (n° 4, col. 73-77), *Le Mauvais Riche*. Dans le premier article, M. R. publie huit versions françaises de cette complainte, paraphrase poétique de la parabole de Lazare ; dans le second, M. D. cherche à en établir critiquement le texte : il montre qu'il existe dans les pays gallo-romans deux chansons tout à fait distinctes sur ce même thème, l'une, la plus ancienne, commune à la Catalogne, au Piémont et au Midi de la France, qui suit très fidèlement le texte évangélique, l'autre, de date postérieure, spéciale aux pays de langue d'oui et dont l'auteur inconnu a pris avec la tradition

de grandes libertés : le pauvre, qui est rebuté à la porte du riche, c'est dans cette version, Jésus-Christ lui-même. Pour rétablir l'antithèse qui fait le fond de la parabole, le poète oppose au riche avare et dur sa femme au cœur charitable ; l'un ira brûler en enfer tandis que l'autre sera sauvée. Le pauvre prédit aux deux époux le sort qui les attend et un miracle fait éclater sa divine puissance : les bonnes œuvres de la dame éclairent la chambre où elle entre d'une lumière pareille à celle de la lune.

V. M. Q. Esser, de Malmédy (Prusse Rhénane) (nº 4, col. 80-82) rapporte un certain nombre de cas, recueillis dans la région qu'il habite, où les fonctions et les pouvoirs particuliers attribués à un saint résultent très clairement du nom qu'il porte ou de la signification qu'une étymologie populaire a attachée à ce nom. Parfois aussi le nom du saint a été déformé afin de correspondre mieux au *rôle* que lui assignait la tradition. Dans le nº 12 (col. 285-86) M. de Cock rapporte des faits de même ordre qu'il a recueillis dans les Flandres.

VI. M. Israel Lévi (nº 4, col. 93-94), complétant le travail de M. Gaidoz sur le *Mariage en mai*, groupe, à la suite de Landsberger, divers textes qui établissent que chez les Juifs existe depuis le VIIIe ou le IXe siècle l'usage de ne pas se marier pendant une période qui répond à peu près au mois de mai (celle qui s'écoule entre la Pâque et la Pentecôte) ; cet usage était généralement expliqué par le souvenir de la mort des 12.000 disciples d'Akiba. Cette interdiction est toujours liée à celle de se raser pendant le même temps.

VII. 1º E. Lefébure. *Le Lièvre dans la mythologie* (*Le Lièvre de la lune*) (nº 2, col. 25-29). M. L. s'efforce de montrer qu'en Égypte le lièvre, dont deux divinités principales, la déesse *Un-t* ou *Unnu-t*, de la ville du même nom, et Osiris *Un-nefer*, peuvent recevoir la tête ou le nom, est en relation étroite avec la lune et les cultes lunaires. Osiris n'est qu'exceptionnellement et accidentellement identifié au soleil, il l'est au contraire très fréquemment avec la lune, astre des morts ; « la cité Un de la déesse Un-t était l'Hermopolis des « Grecs, la ville de l'Hermès égyptien Thoth, qui personnifiait essentiellement « la lune et dont le culte était joint à celui de la déesse dès l'Ancien Empire et « Osiris même qu'on assimilait à Thoth avait dans Un, où un temple s'appelait « *Nefer*, la place de ses splendeurs, *Nefer-u*, jeu de mots probable sur son nom « d'Un-nefer... Dans ces conditions, on ne saurait s'étonner beaucoup de voir « figuré dans le disque de la lune Osiris Un-nefer, comme il l'est à Karnak et de « voir aussi la déesse de la ville lunaire par excellence représentée avec une tête « de lièvre : presque tous les peuples n'ont-ils pas pris les taches de la lune pour « l'image d'un lièvre ? » M. L. montre alors que peu de données subsistent qui permettent d'établir, si comme se le demande M. Lang, le lièvre a été en Égypte oui ou non un totem. Et il conclut en disant : « Que le lièvre ait été totémique ou hiéroglyphique en Égypte, il faut assurément tenir compte du symbolisme osirien et hermopolitain : le gîte de ce lièvre, pour employer une expression humoristique de M. Lang, est peut-être là plutôt qu'ailleurs. »

2° E. Lefébure. *Les origines du fétichisme* (nº 7, col. 145-153). M. L. rattache le fétichisme à la croyance à l'animation et aux mouvements spontanés des objets matériels, et il fait dériver cette croyance elle-même de l'observation des mouvements de ces objets déterminés par l'action magnétique des sorciers et des magiciens, qui, par une illusion naturelle attribuent à une cause indépendante des phénomènes dont la source est en eux seuls. Il s'agirait d'une de ces « extériorisations de la motricité » dont s'est occupé M. de Rochas. « Le culte des fétiches a donc pour principale cause le magnétisme, de même que le culte des mânes a pour principale cause la télépathie. »

3° E. Lefébure. *La Vertu et la Vie du nom* (nº 10, col. 217-236). Dans cette longue étude, M. L., après avoir établi que dans les croyances de la plupart des peuples il existait une sorte d'identité entre le nom et la personne qui le porte, si bien que la connaissance du nom confère une réelle puissance sur celui qu'il désigne et que la connaissance du vrai nom des dieux contraint les dieux à se plier aux volontés de ceux qui les invoquent, examine les divers aspects de cette conception et des pratiques qui en découlent dans la religion et les mœurs égyptiennes. Voici les diverses parties de son mémoire : 1° Le choix du nom à la naissance (pour les hommes et les dieux) ; 2° La coutume de porter, outre son vrai nom, dont on ne se sert pas, un surnom, un bon nom par lequel on vous désigne ordinairement (cette coutume était commune aux dieux et aux hommes) ; 3° La conservation du nom, identifié à la personne, après la mort. « Les mânes vivaient grâce à la lecture de leurs noms... ; ériger une stèle funéraire, c'était renouveler la vie du défunt » ; 4° Le nom et la personne. Le nom participe à l'essence des choses ou des êtres qu'il nomme ; il est une forme ou un mode de la personnalité. Il est souvent assimilé au Ka, parfois à l'âme, plus souvent au cœur, avec lequel il partage l'épithète de « florissant » qui découle de la croyance que la vie d'un homme ou d'un dieu mort peut se retirer dans une plante ; 5° Action du nom sur la destinée de la personne.

VIII. 1° S. Reinach. *Le Serpent d'airain et le Livre des Secrets d'Enoch* (nº 5, col. 100-103). M. R. critique l'interprétation donnée par M. Charles du mot *chalkudri*, qui désigne des animaux fabuleux mentionnés aux chap. XII et XV du Livre des Secrets d'Enoch ; il se demande s'il ne vaudrait pas mieux voir, dans ces êtres merveilleux, des crocodiles volants, analogues à la cocatrix du moyen âge. L'hypothèse lui apparaît philologiquement acceptable et elle s'appuie à ses yeux sur des analogies iconographiques et mythologiques assez probantes, mais il n'en dissimule pas le caractère hypothétique.

2° S. Reinach. *Le prétendu meurtre rituel de la Pâque juive* (nº 8, col. 169-174). M. R. complète en ce nouvel article ce qu'avait écrit sur ce sujet M. Gaidoz (*Mél.*, t. VI, col. 169) à propos de l'ouvrage de M. Strack (*Der Blutaberglaube*), par l'analyse de la vie légendaire de saint William de Norwich, récemment publiée par A. Jessopp et M. R. James. Saint William de Norwich fut assassiné à l'âge de douze ans, on retrouva son cadavre dans un bois et les Juifs furent

constances de sa mort. M. B. démontre en une discussion serrée et précise l'inanité de l'accusation. Il établit le mal fondé des accusations similaires qui ont été produites en d'autres cas à la charge des Juifs et conclut ainsi : « Comme Isidore Loeb l'a bien montré, la raison d'être de ces accusations est dans la préoccupation du sang qui dans toutes les superstitions a sa grande et lugubre place... Au fond, je me demande, après tout ce que nous avons vu, si l'idée du sang n'est pas venue, après coup, se greffer sur des accusations personnelles et leur donner aux yeux des peuples une vérité psychologique ». Ce court article contient une bibliographie très complète de la question.

IX. M. J.-P. Pauez publie (nº 10, col. 236-237) une variante juive du *Roi qui a perdu son corps*. M. I. Lévi a fait paraître dans le nº 17, col. 285, une note sur cette variante.

X. A. Danon. *Superstitions des juifs ottomans* (nº 12, col. 265-284). Très intéressant et important recueil des pratiques superstitieuses encore en usage aujourd'hui chez les Israélites de Turquie. Voici les principales divisions de ce mémoire : I. *Epousailles*. 1º Rites symboliques (rites d'union et rites fécondateurs); 2º Pronostics. — II. *La vie conjugale* (actions à éviter, moyens pour faire régner le bon accord dans le ménage). — III. *Grossesse*. 1º Moyens pour favoriser la conception; 2º Signes divinatoires du sexe du fœtus; 3º Envies; 4º Procédés pour faciliter l'accouchement. — IV. *Remèdes contre la stérilité*. — V. *Règles et interdictions à observer après l'accouchement*. — VI. *Préservatifs contre l'avortement*. — VII. *Règles à suivre pendant la première période de la vie de l'enfant*. 1º Pour l'emmaillotement (présages tirés de la longueur de la première chemise, etc.); 2º Pour guérir les enfants qui hurlent (pronostics tirés de la dentition); 3º Pour mettre l'enfant au berceau; 4º Pour lui donner un nom; 5º Pour le guérir de pleurer; 6º Pour le guérir et le préserver des enchantements de la Bruja (sorcière) et du mauvais œil; 7º Pour lui apprendre à marcher ou hâter son apprentissage de la parole. — VIII. *Règles à observer pour n'être pas exposé à perdre ses enfants et surtout pour empêcher les aînés d'entraîner avec eux les cadets dans la tombe*. — IX. *Pratiques diverses relatives à l'allaitement*. — X et XI. *Médecine surnaturelle*. — XII. *Moyens de se préserver des accidents*. — XIII. *Règles à suivre en voyage et au moment du départ*. — XIV. *Causes surnaturelles des querelles et procédés pour les éviter*. — XV. 1º Les Présages; 2º Procédés à employer pour que les vœux soient exaucés; 3º Oracles; 4º Règles à suivre lorsqu'on change de demeure et lorsqu'on creuse un puits.

La croyance à la magie et spécialement à la magie sympathique, la croyance à la puissance des mots et des noms, à l'action des génies, aux actes et aux gestes qui portent malheur, à la vertu du sang et de certaines plantes, à la transmissibilité des qualités et des infirmités par le contact, etc., se retrouvent à chaque pas dans ces pratiques traditionnelles.

Revue des traditions populaires (t. XI et XII, années 1896 et 1897).

I. M. René Basset a continué avec la collaboration de MM. Ristelhuber et A. Certeux la fructueuse enquête ouverte depuis plusieurs années sur les villes englouties (t. XI, p. 35-38, 379-382, 430-434, 525-530 ; t. XII, p. 53, 270-271, 562).

II. M. René Basset a poursuivi ses enquêtes sur les Empreintes merveilleuses (t. XI, p. 51-52, 199-200, 312-313, 525-529 ; t. XII, p. 84-85, 316, 406-409, 480, 616-617 (MM. Marlot, Dugues, Fra Demi ont collaboré à cette enquête), la « Fraternisation par le sang » (t. XI, p. 465 ; t. XII, 692), les Météores (la Voie Lactée, l'Arc-en-Ciel, le Feu Saint-Elme, Orion et le Baudrier d'Orion, les Étoiles filantes, t. XI, p. 45, 245-247, 531-533, 576-79, 655-657 ; t. XII, p. 43, 627-629), les Ordalies (t. XI, p. 16-19, 296-298, 658-659), le Folk-lore dans les écrits ecclésiastiques (t. XI, p. 244. Anathème prononcé par le second concile tenu à Ctésiphon et Séleucie (410 p. Chr.), contre les augures, les divinations, les enchantements, la magie et le culte des démons, et les superstitions relatives aux ongles (t. XI, p. 476 ; t. XII, p. 410) ; il a apporté quelques contributions aux enquêtes instituées sur les Rites de la construction (emploi du sang humain pour rendre les murailles solides (t. XI, p. 633) et les mines (les divinités des mines chez les Achantis (t. XI, p. 524).

III. M. Edward Lalayantz (t. XI, p. 1-12, 129-138, 337-354). *Les anciens chants historiques et les traditions populaires de l'Arménie.* M. Lalayantz a pris pour base de son étude les écrits de Moïse de Khorene, mais ainsi que l'a fait remarquer M. Basset (*Rev. des Trad. pop.*, t. XI, p. 323), les travaux de MM. Carrière et Khalatianz ont établi que pour la période ancienne, son Histoire est dépourvue de toute valeur et que, les parties épiques de son ouvrage ne reposant point sur des traditions populaires, elles semblent le produit d'emprunts à des sources littéraires et particulièrement à la Bible. Cette critique des sources que M. L. n'a pas faite, eût été nécessaire pour que l'étude, d'ailleurs très riche en renseignements de tous ordres, qu'il a consacrée à la mythologie épique de l'Arménie, eût présenté pour la science comparative des religions un réel intérêt. Il analyse les chants épiques relatifs aux luttes d'Erwand et d'Artaschès ; à la captivité d'Artavazt, de Chidar ou de Mhère dans la caverne mystérieuse où il est encore aujourd'hui enchaîné et dont il sortira pour anéantir le monde, à Amiran, le Prométhée à la fois et l'Hercule arménien, mais un Prométhée malfaisant, à Haïg, l'adversaire de Bélus, à Aram, le héros éponyme des Arméniens, à la légende d'Ara, dont s'éprit Sémiramis, à Tigrane I et à Vahakn, à Torque Angeghi, proche parent, d'après l'auteur, du Cyclope de l'Odyssée. Mais toutes ces légendes, nous le répétons, ne peuvent être utilisées avec sécurité comme matériaux originaux, que si de nouvelles recherches viennent infirmer les résultats les plus récents auxquels est parvenue la critique.

IV. MM. Harou, Marlot, Ferrand et Tausserat-Radel, Mme Destriché (t. XI, p. 20-28, 624-625; t. XII, 667-68) ont publié diverses notes sur les coutumes de Noël dans la Belgique flamande et wallonne, l'Auxois, le Dauphiné, le Limousin, la Champagne, l'Allemagne et le Poitou. MM. Ferrand, Poirier et Mme Pernot (t. XI, p. 23, 93; t. XII, p. 242) sur les superstitions et les usages du premier de l'an, en Dauphiné, en Lorraine et dans l'île de Chypre. Mme Pernot rapporte à ce propos un curieux procédé de divination en usage à Chypre, et dont les enfants se servent pour apprendre de saint Basile s'ils sont aimés de leurs parents : il consiste à jeter une petite feuille d'olivier vert sur des charbons ardents. Si elle se roule sur elle-même et crépite, c'est que l'enfant est aimé.

V. M. O. Colson (t. XI, p. 34). Note sur les procédés de contrainte employés à l'égard des images des saints à Charleroi pour les obliger à exaucer les prières et les demandes de ceux qui les invoquent.

VI. F. Marquer. *Traditions et superstitions du Morbihan* (suite). *Environs de Pontivy*. T. XI, p. 41-42, 600. Présages, pronostics météorologiques, intersignes, sorciers qui enlèvent le beurre du lait de leurs voisines ou l'argent de leurs bourses au moyen de paroles magiques; procédés de préservation, superstitions agraires, danger d'habiter les premiers une maison neuve; la fontaine de Saint-Gérand : elle est la demeure d'un esprit malfaisant qui ferait du mal aux passants s'il n'en était empêché par le saint qui les fait protéger par un gros chien.

VII. G. Fouju, H. Marlot, C. Savoye, F. Dutertre, et P. Sébillot. Superstitions et légendes relatives aux mégalithes, aux rochers et aux cavernes (t. XI, p. 46-48, 319-320, 653-655; t. XII, 499-502, 58-59). Fées et démons qui y font leur demeure; impossibilité de déplacer les mégalithes, légendes d'origine, culte qui leur est rendu.

VIII. 1° A. Marguillier. *Le Carnaval en Haute-Autriche* (t. XI, p. 89-92). Détails intéressants sur la mort et l'enterrement de Carnaval (on sait la signification mythique et rituelle que Frazer, à la suite de Mannhardt, a cru pouvoir attribuer à ces cérémonies); 2° A. Tausserat-Radel. Les coutumes de Carnaval à Vernet-les-Bains (Pyrénées-Orientales) (t. XII, p. 88).

IX. M. Gil (t. XI, p. 106-107) donne d'intéressants détails sur les superstitions du Tarn (médecine populaire : magie sympathique, transfert de la maladie, action des mots et des formules, action du fer, action directe de la personne qui a la puissance, remèdes contre la peur ; caractère sacré du pain, présages).

X. L. Courthion. *Contes et Légendes du Valais* (t. XI, p. 139-143). Une histoire curieuse de changeon et une autre de devin.

XI. R. Basset. *Notes sur les Mille et une Nuits* (t. XI, p. 146-187; t. XII, p. 146-152). M. B. donne un tableau comparatif du contenu des quatre principales éditions (*Le Caire*, 4 vol. in-8, 1302 h.; *Bombay*, 4 vol. in-4, 1297 h.; *Habicht*, Breslau, 12 vol. in-12, 1825-1843; *Beyrout*, 1889-90, 5 vol. in-8). Dans la seconde suite, il étudie critiquement, en prenant pour exemple l'anecdote relative

à la généalogie posthume de Hâtim et-Tayi, les remaniements qu'a subis le texte de ces parties semi-historiques du recueil.

XII. Mme J. Lambert, *L'origine des myrtilles* (t. XI, p. 202). D'après une légende autrichienne, ce sont les grains des chapelets d'un saint ermite; il les égrena dans les bois avant de mourir.

XIII. Th. Volkov, *Le traîneau dans les rites funéraires de l'Ukraine* (t. XI, p. 209-226). M. V. à la suite du professeur D. N. Anoutchine voit dans l'emploi rituel du traîneau dans les cérémonies de l'enterrement, hiver comme été, la survivance d'un usage très ancien et qui remonte à l'époque où la voiture à roues était encore inconnue; cet emploi du traîneau n'est pas spécial à l'Ukraine, on le retrouve chez la plupart des peuples slaves, chez les Finnois de Russie et d'après M. V., il a dû exister chez la plupart des peuples indo-germaniques. La coutume de déposer le traîneau sur la tombe ou le bûcher, qui existe encore en certaines tribus finnoises et qui a existé chez les Slaves, provient vraisemblablement du désir de fournir au mort le moyen d'effectuer commodément son voyage vers l'autre monde.

XIV. P. Sébillot, *Contes de la Haute-Bretagne* (*récits surnaturels*) (t. XI, p. 232-240). I. *Quatre-Fesses* (aventures d'une sorte de *Petit Poucet* avec le diable qu'il oblige par la vertu d'une baguette magique qu'il lui a dérobée et a fait bénir par un prêtre, à demeurer des années sous la terre. Le conseil de faire bénir la baguette lui a été donné par une vieille femme (une fée) à laquelle il a charitablement fait l'aumône). IV. *Les Chats-Sorciers de la Croix-Briac.* V. *La visite à l'Enfer.* VI. *Le Fusil, le Coq et le Rabot.* Histoire du plus jeune fils du meunier auquel il ne reste en héritage que cet animal et ces deux objets — et qui en sait tirer bon profit. « Voici l'épisode caractéristique : il passe par un pays dont les habitants vont chaque matin chercher le jour avec des charrettes et des sacs et il leur vend son coq qui ramène le jour chaque matin par son chant ». Le conte s'achève par une histoire de loups-garous que le jeune homme délivre de leur enchantement en les blessant à coups de faux et de barre de fer. VII. *La Haire du Diable.* Très curieuse variante des légendes du cycle des *Sieurs Maltôtes* : c'est une vieille femme qui la nuit se change en bœuf et en *truie* pour enlever ou dévorer ceux qui couchent dans une maison hantée. Un soldat qui tente l'épreuve réussit à s'emparer de sa peau de truie qu'elle avait quittée — l'enchantement est rompu; au jour la peau s'enfuit par la cheminée et « la bonne femme ne fut plus sous la haire du diable ».

XV. V. Bugiel, *Traditions et superstitions des forêts* (t. XI p. 248, 250). Notes sur le culte des arbres et des divinités des forêts, spécialement chez les Finnois de Russie et de Sibérie. Un exemple est donné (p. 250) de traitement de la phtisie par transfert de la maladie à un chêne.

XVI. M. Poinsin. *Traditions et croyances lorraines* (t. XI, p. 258-259). Le Sabbat. Valeur fécondatrice des feux de la Saint-Jean. Pronostics météorologiques et agraires. Magie sympathique. « Il ne faut jamais cuire de pain le jour des

morts, au lieu de tirer de la braise du four, on en tire des os de mort ».

XVII. H. Rayac. *Coutumes et superstitions du pays de Bray et du pays de Caux* (t. XI, p. 260-262, 284-288; t. XII, 632). I. *Le feu de Saint-Christophe* (valeur magique des tisons retirés de ce feu : ils préservent de la foudre, de la grêle, de la peste. Rites célébrés autour du brasier). II. *Les feuilles de lierre* (procédé de divination pour découvrir quel est le saint auquel il faut s'adresser pour se délivrer de la maladie dont on est « tenu ». Il semble que le saint soit considéré comme la cause même du mal et qu'on regarde le malade comme possédé par lui). III. *La Saint-Jean* (Greniers préservés des souris par la rosée et les herbes de la Saint-Jean). IV. *Le bois bénit.* V. *La procession de saint Paterne à Orival.* Elle a été instituée au XVIIIe siècle pour que le saint par son intervention mît fin à une épidémie. VI. *Les ondées de poulets* (aspersions d'eau bénite sur les poussins pour les mettre à l'abri des attaques des corbeaux et des corneilles).

XVIII. H. Le Carguet. *Superstitions du Cap Sizun* (t. XI, p. 286-293). Le mauvais œil (*Droug-avis*). Le *bazou* (amulette contre le mauvais œil). Médecine magique (guérison des adénites de l'aisselle et de l'aine en comptant et recomptant à rebours les ganglions ; traitement par des formules magiques de contrainte de l'herpès et du zona, par des injures de la taie de l'œil ; rôle des sanctifications).

XIX. MM. Fertiault, Auricoste de Lazarque, H. Marlot, Marguillier, Harou, MMmes Rayac et Lucie de V.-H. donnent quelques renseignements nouveaux sur les *rites et les usages funéraires* dans l'Ile-de-France, la Lorraine, le Morvan, la Haute-Autriche, le Dauphiné, le pays de Bray, les Côtes-du-Nord (t. XI, p. 311, 589-90; t. XII, p. 255, 604, 254, 459).

XX. A. Harou. *Les êtres fantastiques en Belgique* (t. XI, p. 344-345). Feux follets, dames blanches, géants, animaux fabuleux; les édifices hantés.

XXI. A. Robert. *Légendes contemporaines* (t. XI, p. 316-318, 425-429, 593-594; t. XII, p. 272-273). Ce sont des légendes de formation récente relatives à divers marabouts, vivants ou morts, de la province de Constantine et aux pouvoirs magiques et surnaturels dont on les suppose investis.

XXII. M. P. Ristelhuber (t. XI, p. 324) rapporte un curieux usage de Pentecôte qui s'est conservé dans le canton de Bouxwiller. « Après l'office du matin, les jeunes gens se réunissent munis de longs fouets et parcourent les villages en les faisant claquer. Celui qui sait le mieux user de son instrument est proclamé roi de la Pentecôte : le claquement symbolise le bruit du vent qui accompagna la descente de l'Esprit Saint. »

XXIII. Mme Rayac rapporte la coutume des jeunes filles qui aiment un homme qu'elles voudraient épouser, de se rendre à la chapelle de N.-D. de Boulogne (pays de Bray) et de réciter trois *Ave Maria* devant la statue miraculeuse. Entre chaque *Ave*, on jette une épingle au pied de l'autel. Ces épingles servent à la Vierge à attacher fortement le cœur du jeune homme à celui de la jeune fille (t. XI, p. 329).

XXIV. Filleul Pétigny. *Contes de la Beauce et du Perche* (t. XI, p. 357-363, 569-575; t. XII, 452-457). Il faut relever les récits suivants : 1° *Le diable mis en défaut. Le diable et la chandelle. M. de Montibragon. La grange au diable* (l'incident principal commun à ces divers récits, c'est le contrat signé avec le diable ou la promesse faite de lui livrer son âme à un terme fixe en paiement d'un service rendu et l'ingéniosité avec laquelle le contractant se soustrait à cette obligation au moyen d'un subterfuge qu'il invente ou qu'on lui suggère). 2° *L'homme qui ne voulait pas mourir*; cf. une version flamande publiée par A. de Cock, t. XII, p. 77-81. 3° *L'aveugle-né* (histoire de l'homme qui, perché sur un arbre, apprend des animaux qui se réunissent au pied du chêne, des secrets qui lui permettent de recouvrer la vue, de guérir de la lèpre la fille du roi et de rendre la fertilité à une plaine que la sécheresse a faite stérile. Le trait caractéristique c'est ce conciliabule du lion, du loup et du renard).

XXV. L. Morel-Retz. *Légendes des Vosges* (t. XI, p. 387-388) (Le géant du Hohneck qui d'un coup de sa cognée a fait la vallée de Munster. Légendes relatives à l'origine du pèlerinage de N.-D. des Trois-Épis : la première a trait à une apparition de la Vierge, la seconde à un miracle eucharistique.

XXVI. E. Vimont. *Les Veillerys argentenois* (t. XI, p. 419-424). Ce sont des récits légendaires adaptés de contes populaires par Chrétien de Joué-du-Plain; l'ouvrage qu'il avait composé de 1840 à 1845 ne fut pas publié; le manuscrit demeura aux mains de M. de la Sicotière. C'est chez lui que M. Vimont a pu prendre copie d'une partie du volume et faire des extraits du reste de l'ouvrage. Le plus intéressant de ces récits se rapporte aux fées; les autres ont trait au danger d'invoquer le diable, aux lieux hantés, à une jeune fille qui entre au service du diable, trouve sa mère en enfer et la sauve par ses prières, aux châtiments qui attendent dans l'autre vie ceux qui déplacent les bornes des champs ou vendent à faux poids.

XXVII. M. P. Ristelhuber (t. XI, p. 464) relate l'usage, qui existe à Wissembourg, de chercher dans la terre des brindilles de bois carbonisé le jour de la Saint-Laurent ; ces charbons guérissent des maux de dents et des douleurs d'entrailles.

XXVIII. A. Harou. *Contes d'Anvers* (t. XII, p. 103-104). *Les danseurs fantastiques* (elfes, diables ou chats). *Le Chat fantôme* (chat trouvé à un carrefour qui prenait la forme d'un squelette de vieille femme une fois enfermé).

XXIX. A. Cadier. *La Fée et la Sage-femme* (conte de la Vallée-d'Aspe (t. XI, p. 467).

XXX. A. Robert. *Croyances des indigènes des environs de Sedrata* (dép. de Constantine, Algérie), t. XI, p. 475, 580; t. XII, p. 59, 230, 531-532. Puissance magique et fécondatrice du serpent et de sa dépouille. Oiseaux sacrés (bergeronnette, hirondelle). Puissance magique de la Huppe. Traditions relatives au chat et au chien. « Le chat prie Dieu pour obtenir la mort de son maître ». Actes qui portent malheur : siffler, éteindre la lampe en la souf-

flant ; caractère néfaste de la rencontre d'un borgne. Charmes employés pour obtenir de beaux produits des juments, pour obtenir du beurre en abondance, l'augmentation des troupeaux et des récoltes, pour assurer le bonheur des mariés et la prospérité de la nouvelle famille. Coscinomancie.

XXXI. H. Wissendorff ou Wissukuok. *Niedrischu Widewuts* (t. XI, p. 485-492, 545-554 ; t. XII, p. 109-115, 156-174). Analyse de l'épopée lattavienne en 24 chants que J. Lautenbach-Jakscin a composée en combinant et en harmonisant les chants et les légendes populaires (Mitau, 1891, 381 pages). Elle contient sur les mythes lettons d'abondants et précieux renseignements et en particulier sur Perkon et son culte, sur la conception de l'enfer et de la vie au delà de la tombe, sur les génies des eaux, sur Niedrischu Widewuts, le héros civilisateur, ses luttes avec les dragons et les géants (dont un épisode est semblable à ceux que S. Hartland a groupés dans le t. III, de la « Legend of Perseus » (*The rescue of Andromeda*). Un certain nombre de traits des aventures de Widewuts au cours de son voyage dans l'enfer rappellent à s'y méprendre des traits similaires qui se trouvent dans les contes, appartenant au cycle des Voyages vers le soleil, publiés par F.-M. Luzel.

XXXII. R. Basset. *Contes brésiliens* (traduits du portugais, t. XI, p. 647-649). Le premier, *La Marâtre*, appartient au cycle de l'Os qui chante, les deux autres sont des contes d'animaux.

XXXIII. J. Agostini. *Coutumes, croyances et superstitions du Cambodge* (t. XI, p. 637-643). Tabous relatifs aux malades et aux accouchées. Les revenants : moyens de les tenir à distance. La vie future. Talismans. Exorcismes. Bonzes et bonzesses.

XXXIV. A. Harou. *Le Cocher de la Mort* (légende du grand-duché de Luxembourg), t. XI, p. 652. C'est l'attelage surnaturel qui vient chercher les corps de certains défunts ; il semble que son conducteur soit un démon.

XXXVI. MM. Marlot, L. Morin, Harou, Ch. Savoye, P. Sébillot, Mme L. de V. H. (t. XI, 663 ; t. XII, p. 334-336, 485-487, 612) ont publié une série de courtes notes sur les pèlerinages : légende de saint Merri (La Selle, Morvan), qui fut maltraité et relégué en un coin pour avoir mal exaucé une prière ; les rameaux de coudrier protecteurs, placés sur les fenêtres, les ruches d'abeilles, dans les champs après avoir été bénis le jour de l'Invention de la Sainte-Croix ; passage des malades sous la chape de saint Thibaut, pour obtenir leur guérison (Saint-Thibault en Auxois), pèlerinage à la chapelle de sainte Christine (près de Semur) pour obtenir de la pluie ; fêtes des filles blanches aux Riceys (Aube), pèlerinage des jeunes mères à Notre-Dame du Mané-Guen (près de Locminé), pour obtenir du lait ; la pierre à écuelles de Clovis (commune de Saint-Romain de Popey, Rhône), on conduit à ce mégalithe les enfants lents à marcher, on urine dans la cavité et l'effet utile ne se fait pas attendre ; guérison des maux du ventre des enfants par le passage au cou de saint Nicolas d'un écheveau de fil avec lequel on leur a mesuré le ventre

(Gaunié, Ille-et-Vilaine), chapelle proche de Lamballe où l'on allume une bougie, lorsqu'une agonie se prolonge trop; lorsqu'elle s'éteint, le malade s'éteint lui aussi.

XXXVII. A. Robert, *Médecine populaire arabe* (t. XI, p. 644 ; t. XII, p. 49, 252, 615-616). Remèdes contre la rage : manger le foie du chien qui vous a mordu ou du pain dans la pâte duquel un guérisseur qui a le don a craché sept ou huit fois, avaler de l'eau dans laquelle a trempé un papier sur lequel était écrite une prière ; pratiques destinées à transférer l'épilepsie, la fièvre typhoïde ou l'orgelet du malade qu'on veut guérir à un autre individu ; emploi des amulettes : patte de porc-épic desséchée, branche de corail, etc.

XXXVIII. M. P. Sébillot (t. XII, p. 129) a ouvert une enquête nouvelle sur les petites légendes locales, il faut entendre par là des légendes explicatives de certaines particularités de la configuration du sol, les légendes qui se rattachent aux anciens châteaux, aux vieilles chapelles, aux ruines, aux arbres remarquables, aux fontaines, aux êtres surnaturels attachés à certains lieux, aux saints locaux et à leur culte, etc. Il en a publié les premiers résultats dans le t. XII, p. 129-142, 212-223, 303-311, 353-369, 426-441, 528-531, 580-594, 655-656. Celles que ses collaborateurs ont recueillies, soit dans des ouvrages déjà publiés, soit dans la tradition orale se rapportent à la Haute et à la Basse-Bretagne, à la Normandie, au Maine, à la Beauce, à la Lozère, aux Vosges, au Dauphiné, à la Sologne, aux Pyrénées, au Berry, à la Touraine, aux Cévennes, à l'Agenais, au Beaujolais, au Morvan, à la Champagne, au Périgord, à l'Auvergne, à la Provence, au Limousin et à l'Écosse; la plupart cependant sont des légendes bretonnes, elles proviennent en grande majorité de sources imprimées.

XXXIX. L. Pineau, *Contes populaires grecs de l'île de Lesbos* (t. XII, p. 193-210). M. P. publie huit contes qui constituent une sorte de supplément à l'ouvrage qu'il avait fait paraître sur le *Folk-lore de Lesbos* en collaboration avec M. Georgeakis : les trois derniers, *La Magicienne*, *L'Épouse du Diable* et *La jeune fille dans la cruche* contiennent des éléments merveilleux. Il faut relever dans le premier les traits suivants : la transformation d'une jeune reine en oiseau par une magicienne qui lui enfonce une épingle dans la tête ; dans le second, il s'agit d'une fille de roi que le diable a obtenue en mariage en réussissant à deviner de quel animal provenait la peau exposée publiquement d'un pou, gros comme une brebis ; le diable emmène la jeune épousée dans son royaume et se changeant en un grand serpent à deux têtes, applique ses deux bouches à ses seins et suce son sang ; un pigeon privé la retrouve et porte au cou un message qui l'informe de l'état misérable où elle se trouve ; elle est délivrée par trois frères, investis de dons merveilleux ; le diable les poursuit, mais il ne peut renverser la tour que, d'un coup de pied, l'un des frères a fait sortir du sol et où les fugitifs ont trouvé asile ; il vient à la cour du roi déguisé en mendiant, et est dévoré par le dogue qui gardait le palais ; le troisième conte, c'est l'histoire classique de la fillette que les Parques ont douée de ces trois dons, que lorsqu'elle se peignerait il tomberait des diamants de ses cheveux, lors-

qu'elle rirait de l'argent de ses lèvres, lorsqu'elle pleurerait des perles de ses yeux ; le fils du roi s'éprend d'elle, une vieille chargée de la lui amener, lorsqu'elle est devenue d'âge à être épousée, lui crève les yeux, la jette à la mer et présente à sa place au jeune prince sa propre fille. Les noces sont célébrées, mais la fillette aux perles qui est devenue poisson d'or, puis beau cèdre, redevient jeune fille, et après avoir séjourné un long temps dans une cruche, vient au palais du roi. *L'imposture est alors dévoilée.* Toute la fin du conte fournit un parallèle très curieux au conte égyptien des *Deux frères*. Une écaille seule du poisson subsiste et c'est assez pour que naisse le cèdre ; un éclat de son bois seul n'est pas détruit et de lui renaît la jeune fille.

LX. M. Marlot publie une note sur les feux du dimanche des Brandons dans l'Auxois (t. XII, p. 224-225). Il semble que cette coutume ait la portée et la signification d'un rite fécondateur.

LXI. Baron de Baye. *Notes sur les Votiaks païens des gouvernements de Kazan et de Viatka (Russie)* (t. XII, p. 233-241). M. de Baye discute la question de l'existence ou de la non-existence du sacrifice humain chez les Votiaks ; il ne donne pas de conclusion ferme. — Les dieux des Votiaks : dieux de la forêt, de la maison, du ciel ; l'esprit malin (Keremet). Prières. Rites du sacrifice. Coutumes en usage à la naissance et lors du mariage. Rites funéraires. Expulsion annuelle des maux.

LXII. Michel Klimo. *Contes et traditions populaires de la Hongrie* (t. XI, p. 256-261, 464-473). — I. *Les châteaux de Firtos et de Tartod* (ces châteaux ont été construits par les deux fées, la bonne et la méchante, alors que les eaux recouvraient encore la terre. Le conte n'est que l'histoire de la rivalité et de la lutte des deux sœurs surnaturelles. — II. *Le jeune berger et les trois étrangers* (voyage dans le monde souterrain d'un berger auquel une fée donne une épée magique ; il tue trois dragons à plusieurs têtes, s'empare de leurs richesses et délivre les trois jeunes filles qu'ils retenaient captives. Les trois étrangers qui l'avaient engagé à descendre remontent par le puits qui lui avait servi de chemin les jeunes filles à qui il a eu la faiblesse de remettre l'épée magique et les trois pommes où sont enfermés les trésors des dragons ; et par leur trahison il reste dans le monde inférieur dont le fait évader en le portant sur son dos, un oiseau merveilleux, auquel après avoir épuisé la viande de vache qu'il avait emportée, il doit donner de sa propre chair). — III, IV et V. *Les chercheurs de trésors* (légendes de la Transylvanie). *Les trésors cachés.* — VI. *La Forêt Rouge* (son sol est teint du sang de Satan, frappé par un ange de Dieu de son glaive ardent à la suite d'un acte de méchanceté réfléchie commis par le diable auquel l'ange venait de montrer le salut possible par la charité). — VII. *La bague d'acier* (légende où se combine la fable de la Lampe merveilleuse et le thème connu des animaux reconnaissants, ici une couleuvre, un chien et un chat. C'est la couleuvre qui donne au jeune homme qui l'a épargnée la bague d'acier qui le fait tout-puissant, ce sont les deux autres animaux qui la lui font retrouver, lorsque sa

bonne l'a vu donnée à un vieux juif, qui l'enlève aussitôt ainsi que son château. Dans ce conte se retrouve l'épisode du roi des Poissons dont le chat épargne le fils à la condition qu'il aille chercher au fond de la mer la bague qui y était tombée]. — VIII. *L'arbre merveilleux* (conte où se combinent les thèmes du Voyage au ciel, de la Délivrance de la Princesse, du Valet du magicien et du Corps sans âme. C'est un petit cochon reconnaissant envers le jeune porcher qui l'a soigné qui lui enseigne à monter à l'arbre merveilleux et un cheval magique qui l'aide à triompher du Dragon, qui tenait captive la fille du roi. L'âme du Dragon était en neuf guêpes, enfermées dans une boîte placée dans la tête d'un lièvre, placé lui-même dans la tête d'un sanglier).

LXIII. A. Landes. *Traditions et superstitions annamites* (t. XII, p. 274-279, 554-557). Sacrifices humains offerts aux divinités de la mer. Philtres composés avec le Ngam-Ngai (plante douée de vertus merveilleuses comparables à celles de la mandragore; pour la trouver, il faut prendre au cadavre enterré d'une femme enceinte de sept mois son fœtus, lui couper la tête, la placer, soigneusement lavée, sur un autel entouré nuit et jour de cierges allumés; après un temps plus ou moins long, la tête parle et indique le lieu où se trouve la plante; cueillie, elle doit être tenue hors de la portée de toute femme qui a ses règles. Offrandes nocturnes de la chair du grand-duc aux âmes des morts (elles paient celui qui leur apporte cette nourriture en sapèques qui reviennent d'elles-mêmes dans le coffre de leur propriétaire lorsqu'il les a données en paiement). Les divinités des arbres. Les démons qui tuent les enfants : moyens de préservations ; noms injurieux donnés à l'enfant, vente fictive à un sorcier. L'éternuement, dû à un génie de l'air. Les haches de silex, appelées langues du tonnerre.

LXIII. Pitre de Lisle du Dreneuc. *Légendes du pays d'Ancenis* (Loire-Inférieure) (t. XII, p. 289-293). — I. *L'ermite du Saint-Laurent.* Un chevalier surprend une jeune femme au bain; elle s'enfuit vers le milieu de l'étang, il se met à sa poursuite et pour n'être pas prise la demoiselle se laisse couler au fond de l'eau. Désolé de l'avoir fait ainsi noyer, le chevalier se fait ermite. Au bout de quelques années il descend par un arbre creux, où il s'était réfugié pour s'abriter contre la pluie, dans un vaste jardin situé sous l'étang; il y trouve la belle dame, lui demande son pardon et lui offre de l'épouser. Elle accepte à condition qu'il fasse pénitence sept ans encore. Une nuit, elle arrive avec un moine, le mariage est célébré, mais au moment où l'ermite passe son anneau bénit au doigt de la dame, à la place de sa main, il n'y a plus qu'une fumée chaude. Il tombe raide mort. — II. *Le grand chemin de la Rohanne* (sur la demande du marquis de la Motte-Glain, un sorcier avec l'aide des bêtes des bois, arrête par une énorme fondrière marécageuse, la route pavée (voie romaine) que voulait faire la duchesse de Rohan pour aller à Paris et qui aurait passé au ras de son château). — III. *Pourquoi saint Yves est le seul avocat du Paradis.* Il est l'avocat de saint Pierre, qui n'en veut pas laisser entrer d'autres, de peur que

saint Jean n'en trouve un trop habile qui l'aide à plaider sa cause auprès de Dieu à la fin d'obtenir les clefs du Paradis.

LXIV. G. Dumoutier, *Traditions populaires sino-annamites* (t. XII, p. 317-325, 380-388, 417-434). 1° Êtres humains qui se changent en renards et renards qui se changent en hommes ou en femmes. Renards fantômes. Renards prophètes. Tribus qui adorent le renard. Légendes et superstitions diverses relatives au renard (la fable du Corbeau et du Renard se retrouve presque textuellement en Annam). — 2° Légendes et traditions relatives au cochon. Le bonze qui comprenait le langage des cochons. La Truie qui se transforme en femme galante. Le porc qui avait dans une dent une statuette miraculeuse du Bouddha. — 3° Traditions diverses relatives au chameau. — 4° Les singes qui se métamorphosent en hommes. Les singes bonzes et le roi qui épouse une guenon changée en femme. Propriétés aphrodisiaques des excréments du singe. Singes qui se nourrissent d'yeux humains. — 5° Traditions relatives au chien. Le chien changé en dragon. Le chien noir qui présage le malheur. — 6° Le lapin. Il provient de la lune. Le lapin augure. Le lapin lumière. Propriétés bienfaisantes de l'os de lapin. — 7° L'éléphant. Il est né de l'étoile Giao-Quang. Traditions et superstitions relatives à l'éléphant. — 8° Traditions relatives au cheval. Il s'accouple au dragon. Le cheval invisible. Le cheval lumineux. Le cheval qui trace la frontière. Le cheval augure. — 9° Superstitions et traditions relatives au buffle. Règles à observer pour le sacrifice des buffles. L'arbre qui se change en un buffle bleu. Le buffle augure. Le buffle d'or, amené de Chine à Hanoï par les artifices magiques du bonze Khang-lo.

LXV. Ch. Bivort, *Traditions et superstitions du grand-duché de Luxembourg* (t. XII, p. 326-333). Statues de saints qui reviennent obstinément au lieu où il leur plaît de demeurer. Cloches englouties. L'homme dans la lune. Origine du cri plaintif de la tourterelle. L'alouette déchue de ses fonctions de messager de Dieu pour avoir l'habitude de jurer (sacré Dieu, imitation de son chant). Origine de la croix de l'âne.

LXVI. M.-P. Sébillot et Sévèque publient tout un ensemble de traditions, de légendes et de superstitions relatives à la mer et aux marins (t. XII, p. 389-397, 448-451). La *Patte-Luzerne*, vaisseau fantastique, qui recélait dans ses flancs des champs cultivés et des troupeaux (légende provençale). Les Karandonet de la mer. La Groac'h (sorcière) de l'Île aux Femmes (Port-Blanc, Côtes-du-Nord). Les sirènes en Bretagne et à Caïffa. Les poissons géants qui transportent les navires. Dragons qui gardent les trésors sous-marins. Les âmes des mauvais capitaines sous la forme d'oiseaux noirs. Les vagues produites par les âmes des noyés. Superstitions diverses relatives aux noyés. Les sanctuaires du rivage de la mer en Bretagne. Fontaine d'eau douce que saint Gildas a fait miraculeusement jaillir de la grève à Buguelès (Côtes-du-Nord) : elle existe encore dans un vieux tronc d'arbre. Baptême des bateaux et des navires. Processions de marins.

LXVII. Fr. Marquer, L. Bonnemère, E. Hublin, L. Morin, *Les Croix légendaires* (t. XII, p. 404-406, 460-462, 611-612). Croix hantées. Croix de sainte Germaine et croix Labeigne (Aube) où les jeunes filles déposent des épingles pour obtenir un mari. Délivrance des possédés qui tournent autour des croix, par un coup d'alène qui fait couler leur sang (Morbihan).

LXVIII. P. Sébillot, *Essai de catalogue du culte des fontaines en Haute-Bretagne* (t. XII, p. 445-451).

LXIX. Dr Pommerol, *Folk-lore de l'Auvergne* (t. XII, p. 441-448, 513-551, 598-611). Collection très complète des traditions et superstitions auvergnates. En voici les principales divisions : 1° *La naissance*; 2° *Le mariage* (présages, pratiques en usage aux noces); 3° *La mort* (prière pour abréger l'agonie. Objets à l'usage des morts mis dans le cercueil); 4° *Coutumes agraires*. La croix de paille qui protège le champ ensemencé. Coutumes de la vendange; 5° *Faune populaire*. Action préservatrice de l'âne et du bœuf. *La chèvre lutin*. Les lutins qui tressent le crin des chevaux ou attachent deux vaches dans la même chaîne. *Le hérisson* : toute femme qui pose le pied sur lui devient enceinte et accouche de hérissons. *Le coq* (annonce la mort en chantant la nuit). *Le hibou*, oiseau de la mort. *L'hirondelle*, oiseau sacré. Elle connaît la pierre qui désaveugle. Augures à tirer du vol de la pie. *Pie-grièche* : elle enfonçait les épines dans la tête du Bon Dieu tandis que l'hirondelle les arrachait — c'est l'oiseau damné. Légende de l'Aigle et du Roitelet. *Serpents* nés d'un œuf de coq. La peau de serpent : ses propriétés désaveuglantes : on saisit quand on en porte sur soi tous les [illegible] d'un [illegible] (toutes les bêtes à venin ont cette même propriété). Pouvoir magique de l'orvet. *Le souffle* : « s'il vous voit le premier vous êtes mort; *la salamandre* respire une fois toutes les vingt-quatre heures, et sa respiration tue les arbres et les personnes (ces deux animaux paraissent être la salamandre). *Abeilles*. Mises en deuil à la mort de leur propriétaire; 6° *Flore populaire*. *Le chêne* [illegible] à l'abri du mauvais sort). La *Fougère* (herbe à présages). *L'Herbe à Matagot* (arbre ou mandragore) qui permet de se faire suivre des femmes; si une femme en porte sur elle, les hommes la suivent; 7° *Météorologie*. *Arc-en-Ciel*, jarretière de la Vierge ou du Bon Dieu; procédés pour couper l'arc-en-ciel. *Feux follets* : âmes des enfants morts. L'homme de la lune; 8° *Les jeux*; 9° Procédés pour devenir loup-garou. Médecine surnaturelle et pèlerinages.

L. H. Marlot, *Superstitions et coutumes de l'Auxois* (t. XII, p. 116-117, 492-497). Sabbats. Coutumes relatives à la naissance. Médecine superstitieuse. Semailles et récoltes. Les Abeilles. Action nuisible du sang des règles.

LI. J. Agostini, *Coutumes, traditions et superstitions de la Corse* (village d'Arbellara) (t. XII, p. 513-527).

L'Arc-en-Ciel. Un trésor se trouve là où il finit. Procédés pour se préserver des orages (usages chrétiens). Présages de mort tirés des manières d'agir des poules. *Chouette*, oiseau de mort. Action préservatrice de la fiente d'oiseau. Prémonition

météorologiques tirés de l'attitude des animaux. Les sorciers. Église de Saint-Jean à Sainte-Marie Figaniella, construite là même où pendant la nuit, l'âme du saint apportait systématiquement les matériaux qu'on avait déposés en un autre endroit. Coutumes et superstitions relatives à la grossesse et au mariage. Rites funéraires. Usages traditionnels pour les diverses fêtes de l'année (jour de l'an, carnaval, dimanche des Rameaux, Pâques, Saint-Jean).

LI. J. Plantadis, *Contes populaires du Limousin* (t. XII, p. 533-542) : 1° La Serpent de la Rosa (en dialecte et en traduction française), variante de la Belle et la Bête ; 2° la Belle-Étoile, variante de la Princesse Belle-Étoile ; 3° L'Aveugle (variante du conte de la Besace, cité plus haut).

LII. La nuit de la Toussaint les morts chevauchent les chevaux laissés dans les champs et les épuisent de fatigue (Lucie de V. H., *Haute-Bretagne*, t. XII, p. 607).

LIII. P. Sébillot, *Traditions et coutumes du Périgord* (t. XII, p. 637-667). Coutumes de Noël. Action curative et fécondatrice des charbons de la souche de Noël, qui doit provenir d'un arbre à fruit. Superstitions relatives au coucou. Les *feux de la Saint-Jean*, actions préservatrices des tisons pris aux bûchers. Herbes de la Saint-Jean, manière de les cueillir, leur puissance magique. Herbes de l'Assomption. Pèlerinages aux *fontaines*. *Culte des puits*. *La chasse volante*. Présages à tirer des cris des oiseaux. Caractère sacré de l'hirondelle. *Étoiles filantes*. *Feux follets* (âmes en peine). Pactes et évocations du démon. Guérison de la fièvre en déposant rituellement un sou à un carrefour : celui qui ramasse la pièce vous délivre de votre maladie. *Le Mauvais œil*. Les *sorciers* (noueurs d'aiguillette, guérisseurs : la maladie est semblable de coups de bâtons). *Trépassières*. *Le carabomar*, esprit diabolique. *Les serpents* : ils portent bonheur aux étables et soignent les bestiaux. *Le lutin*. *La lèbre* (animal fantastique, peut-être une sorte de licorne). *Loups-garous*. *Repas des morts*. *Rites mortuaires* : Procédés usités pour empêcher le diable de s'emparer de l'âme du mourant : jeter du sel dans le feu ; joug mis sous la tête pour alléger l'agonie. « Lorsqu'il meurt quelqu'un, l'on vide tous les vases où l'on avait exprès mis de l'eau, parce que l'âme du défunt avant de monter au ciel doit s'y être baignée ». L'herbe qui fait aimer (*Mata-vioula*). Procédés à employer pour se préserver des maléfices des malfaiteurs et sorciers lors du mariage. Pèlerinages pour la stérilité (d'après l'ouvrage de Wlgrin de Taillefer, *Antiquités de Vésone*, publié en 1821).

LIV. E. Herpin, *Coutumes et traditions du pays de Ploërmel* (t. XII, p. 680-685). *Cierge de la Chandeleur* (il préserve de la foudre et sert à retrouver les noyés). Passage sous la châsse de saint Félicissime des petits enfants qui marchent difficilement. Animaux fantastiques : la bête du Quenion, la Belle Jeannette ou Bête Jeannette. *La guivre*.

LV. A. Gorovei, *Traditions populaires des Roumains* (t. XII, p. 694-697). Traditions relatives à la création et aux tremblements de terre.

LVI. Il faut enfin citer les contes de l'Extrême-Orient (Asie-Océanie) extraits de divers auteurs dont M. René Basset (t. XI, p. 416-418, 609-611 ; t. XII, p. 181-185, 597-600)[1] a continué la publication, une série de contes arabes et orientaux[2] (t. XI, p. 273-287, 365-375), R. Basset, 401-408, Gaudefroy-Demombynes) et une suite de légendes et contes arabes[3] provenant de diverses sources imprimées ou manuscrites qu'a fait paraître M. Basset (t. XI, 52 ; t. XII, 65-69, 243-253, 337-341, 400-404, 477-484, 633-636, 668-678), enrichis des plus abondants et des plus précieux rapprochements.

(*A suivre.*) L. Marillier.

1. Je ne cite que les contes ayant un intérêt pour l'histoire des religions. Naissance de la terre et des géants (Munassur). Interdiction du vin (Ternate). Mariage de l'esprit du feu (Inde). Origine du feu (îles Marquises). L'hérésie cause de déchéance (Inde). Origine du cocotier (Inde). Les ancêtres des Yeso (Japon). La fourmi de Tamerlan (lég. turque). Naissance merveilleuse d'Aroun-Ratcha-Kouman (fils du roi et d'une *nakh*), Siam. Influence des étoiles sur les démons (Arabie). La Tisseuse céleste (étoile Wega de la Lyre, Chine). Origine du travail (Grèce). Origine du Fleuve Jaune (Chine). La légende du Bouddha d'après Marco Polo.

2. Histoire du roi Sabour et de son fils Abou'n Nazhah (où est incorporée une partie de la légende du Voyage d'Alexandre le Grand au Paradis terrestre. Le commentaire de M. Basset est du plus haut intérêt). Les trois fils du marchand et le cheikh 'Arif (variante du conte du partage de l'héritage entre les quatre fils de Nizar. Voir *Mél.*, t. II, col. 308 et seq.) Salah et ses deux femmes.

3. La vengeance des génies. La légende de Khaled ben Sinan. Jésus et le marché d'un champ. Jésus et le monde. Origine de l'Abricot. Le Prophète, l'oiseau et le filet. Origine des démons. La prédiction réalisée (on n'échappe pas à sa destinée). La belle fille et le grand poisson noir (il s'agit d'une déesse des eaux). Origine de l'idolâtrie. Jésus et la ville. Noé et les animaux. Le prophète Salih et les Thamoudites (leur châtiment pour le meurtre de la chamelle merveilleuse). L'idole, le chien et le vautour. La légende de saint Georges. Le trésor (récompense de la piété et de la résignation aux décrets de Dieu). Origine de l'Olivier. Esh-Chibli et le Pêcheur (légende d'édification). Les pleurs (pleurs d'Adam, d'Eve, du serpent, du paon, d'Iblis, ce qu'ils ont produit). Origine de l'Orge. Les deux mariages d'Ismaïl (visite d'Abraham à Ismaël). Le pays de Ouabar (occupé par les Djinns). Le voleur de poules (Dieu ne châtie ceux qui nous font du mal que lorsque nous ne les maudissons pas). La barbe de Djemal ed-Din es-Saoui. La confiance en Dieu (l'homme qui tombe dans un trou et n'appelle pas au secours se fiant à Dieu pour en sortir). Le démon conjuré. Le jeune homme et le scorpion (miséricorde de Dieu). Les anges et le chien. La résignation (à la volonté de Dieu). La guérison en rêve. Puissance de la prière (la formule pieuse). Origine du Luth. La conversion sincère. Le faux ange. Le pardon posthume. Les fantômes du palais de Bagdad. Le sauvetage miraculeux. Les mérites du mois de Chaban.

CHRONIQUE

FRANCE

M. J.-B. Chabot vient de publier le texte complet des plus anciennes règles monastiques des couvents syriens[1].

Ce texte ne nous était connu que par les extraits cités par Ebedjésus de Nisibe dans sa *Collection des canons ecclésiastiques* (Mai, *Nova coll.*, t. X). Les règles données par Abraham, le fondateur du célèbre couvent du mont Izla, appelé par les Syriens « le Grand Couvent » par excellence, furent établies en l'an 571 ; celles de Dadjésus, son successeur, en l'an 588 ; ce qui permet de fixer approximativement la date de la mort d'Abraham au sujet de laquelle on n'avait jusqu'à présent rien de bien certain.

***

Notre collaborateur, M. Bouché-Leclercq a été élu membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres).

ALLEMAGNE

M. Élie Benamozegh vient de faire paraître, à la librairie J. Kauffmann (Francfort), le premier fascicule d'une *Bibliothèque de l'hébraïsme*. Ce titre, quelque peu énigmatique, est heureusement commenté par la mention qui suit : *Publication mensuelle de ses manuscrits inédits*. L'auteur découpe, par tranches d'une feuille d'impression, les différents travaux qu'il gardait en portefeuille. Voici la liste des matières traitées dans ce recueil factice : 1° *Critique, exégèse et philologie bibliques* ; — 2° *Sources rabbiniques des six premiers siècles de l'ère vulgaire* ; — 3° *De l'origine des dogmes chrétiens* ; — 4° *Théologie et philosophie : de l'âme dans la Bible* ; — 5° *Théosophie*. Quand nous aurons dit que M. Élie Benamozegh est un des derniers fidèles de la Kabbale, nous aurons suffisamment caractérisé sa méthode et la valeur scientifique de ses notes et dissertations. Les amateurs de curiosités seuls y trouveront à glaner.

1) Regulae Monasticae saeculo VI ab *Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus syrorum in monte Izla conditae*. Syriace edidit et latinitate donavit J.-B. Chabot (Extrait des *Rendiconti* de l'Académie des *Lincei*), Rome, 1898 ; in-8°, p. 49 ; Paris, E. Leroux, éditeur.

* * *

Le premier fascicule de la onzième année de l'*Orientalische Bibliographie*[1] vient de paraître sous la direction du Dr L. Scherman, privatdocent à l'Université de Munich. On y trouvera relevées avec le soin et l'exactitude ordinaires toutes les publications relatives à l'histoire, à la géographie et à la philologie de l'Asie, de l'Afrique et de l'Océanie qui ont paru dans le courant des six premiers mois de l'année dernière et jusqu'aux comptes rendus dont ces publications ont déjà été l'objet. L'éloge d'un aussi précieux instrument de travail n'est plus à faire et nous n'y insisterions pas si nous n'avions plaisir à rappeler à ce propos que notre Société Asiatique a décidé de joindre pour cette année son patronage à celui dont la Deutsche Morgenländische Gesellschaft honore déjà ce recueil éminemment scientifique et international : dans sa séance de décembre dernier elle a, sur la proposition de M. Senart, alloué une subvention de 200 fr. à l'*Orientalische Bibliographie*. La libéralité n'est peut-être pas très grande, mais elle est sûrement bien placée, et tous les travailleurs y applaudiront.

SUISSE.

M. *H.-A. Junod*, missionnaire, auteur d'un volume intitulé : *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga* » fait paraître dans le « Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie » et en tirage à part, en nombre limité, une étude de près de 500 pages in-8, sous le titre de *Les Ba-Ronga* (on souscrit chez l'auteur, Collégiale, 10, à Neuchatel, Suisse). Il a résumé dans cet ouvrage, d'après un plan systématique, les renseignements obtenus et les observations faites durant un séjour de sept ans au sein de cette tribu. Dans la première partie il décrit la vie d'un Ba-Ronga, considéré individuellement, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Ensuite il dépeint la famille et le village, la vie nationale, la vie agricole et industrielle, l'art indigène et la littérature, enfin la vie religieuse et les superstitions. A côté du culte des ancêtres et des esprits l'auteur croit avoir reconnu des intuitions vagues d'une divinité supérieure, le Ciel, qui le portent à croire que la religion des Ba-Ronga fut jadis plus monothéiste qu'aujourd'hui. Il sera publié dans la Revue des comptes-rendus détaillés de ces deux ouvrages de M. Junod.

BELGIQUE.

M. Victor Silbermann, auteur de l'*Avocat du diable* que M. Albert Réville a présenté à nos lecteurs dans la livraison de janvier-février, a publié dans la « Revue de Belgique » et en tirage à part, chez Weissenbruch, à Bruxelles, un article intitulé *La Christologie*, dans lequel il s'en prend à Renan et, tout particulièrement à M. Albert Réville, comme représentant de la méthode critique

1) *Orientalische Bibliographie*, herausgegeben von Dr L. Scherman, XI Band (für 1897), I. Hälfte, 152 pages.

appliqués à la vie de Jésus et aux origines du christianisme, et leur reproche de vouloir conserver à Jésus une grandeur morale et un rôle historique exceptionnels tout en ayant détruit les erreurs traditionnelles, exégétiques et historiques, sur lesquelles reposait le christianisme orthodoxe.

Nous n'avons pas à juger ici les sentiments que la personne de Jésus inspire à ceux qui étudient les récits des évangiles. Tout ce que nous demandons, c'est que ces récits soient étudiés suivant la méthode historique et critique. Or, à cet égard les procédés de M. Siedermann paraîtront un peu sommaires. Qu'on en juge par la citation suivante : « Dans un temps où l'on croyait aux songes, au don de prophétie, au don des langues, où l'un des apôtres, Philippe, avait quatre filles prophétesses, où tout le monde prophétisait et où de véritables énergumènes se levaient dans les réunions pour raconter les rêves de leurs nuits, on n'avait pas de peine à regarder comme des témoins oculaires, aussi bien que les apôtres, les visionnaires qui venaient d'être appelés miraculeusement à causer avec Jésus et avec la sainte Vierge » (p. 15).

Voilà un procédé de critique avec lequel on déblaiera rapidement l'histoire religieuse de l'antiquité. Quant aux conversations avec la sainte *Vierge*, dans la [illegible], nous nous reprocherions de priver nos lecteurs de cette trouvaille.

ÉTATS-UNIS

M. *Morris Jastrow*, professeur à l'Université de Pensylvanie, a publié dans l'« American Journal of theology » (n° d'avril) et en tirage à part à la Presse universitaire de Chicago, une étude intitulée *The original character of the Hebrew sabbath*, dont voici les principales conclusions :

1° Les Hébreux, comme les Babyloniens, distinguaient certains jours auxquels il convenait de prendre certaines mesures pour se rendre les dieux favorables ou pour détourner leur colère. Le choix de ces jours était dicté par divers motifs. L'une des considérations qui se faisait valoir était une certaine association d'idées entre les changements de lune ou de saison et les changements dans les dispositions des dieux à l'égard de leurs adorateurs ;

2° Parmi les termes usités pour désigner de tels jours il y avait, chez les Babyloniens, le mot *sabattum*, dont l'hébreu *sabbathôn* est l'équivalent ; les deux termes comportent la notion de propitiation, cessation (de la colère divine), pacification, et autres idées analogues ;

3° Le sabbat des Hébreux fut à l'origine un *sabbathôn* de ce genre. Il était célébré tous les sept jours, ce qui coïncidait avec les phases de la lune et s'accordait avec la coutume babylonienne de considérer les 7e, 14e, 21e et 28e jours du mois comme des jours de pacification ;

4° La similitude des prescriptions appliquées par les Babyloniens à ces jours comme par les Hébreux au sabbat, provient des rapports anciens entre ces deux peuples ;

5° L'importance prise dans la suite des temps par l'interdiction de tout travail le jour du sabbat entraîna des modifications dans le mode de célébration et entraîna notamment la suppression de la concordance entre ce jour de repos et les phases de la lune. L'idée que l'œuvre divine de la création avait été achevée en six jours apporta encore un nouvel élément de transformation à la conception du sabbat. Originairement le septième jour, dans le passage du récit de la création, était le jour où la colère de Jahveh s'était calmée après la victoire remportée sur les forces hostiles.

On lira avec intérêt les développements donnés à ces thèses par le jeune et infatigable professeur de Philadelphie.

J. R.

M. F. Starr, de l'Université de Chicago, a publié sous ce titre *The Aztecs of Ancient Mexico* (The University of Chicago Press, 1897, 15 pages) le sommaire d'un cours sur la civilisation et la religion des Aztecs ; ce cours est divisé en six leçons. I. Les Aztecs. Leur histoire légendaire. Les sources de l'histoire du Mexique ancien ; la langue aztèque. — II. L'écriture pictographique. — III. La vie de chaque jour, les arts industriels. Le commerce. — VI. Les chants et la musique. La danse. La poésie. — V. La société et le gouvernement. — VI. La religion. Les dieux. Le temple. Le culte. Le sacerdoce. Rites mortuaires. M. Starr ne nous donne guère que des cadres ; tous ceux qui s'intéressent aux religions américaines et aux civilisations où elles sont nées souhaitent qu'il les remplisse sans tarder trop longtemps.

L. M.

ERRATUM

P. 156, l. 1, au *lieu de* Celigny *lire* Coligny.
— l. 9, *au lieu de* Gensis *lire* Gengis.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. Périodiques relatifs a l'Islamisme (analysés par M. *René Basset*).

II. Périodiques relatifs a la religion grecque (analysés par M. L. *Couve*).

III. Périodiques relatifs aux religions des peuples non civilisés et au folk-lore (analysés par M. L. Marillier).

Le Gérant : E. Leroux.

PARIS, IMP. CAMIS ET Cie. — SECTION ORIENTALE A. BURDIN, ANGERS

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-HUITIÈME

IMP. CAMIS ET Cie, PARIS. — SECTION ORIENTALE A. BURDIN, ANGERS.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, AUG. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, C.-P. TIELE, ETC.

DIX-NEUVIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-HUITIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1898

LES RITES DE LA MOISSON

ET LES COMMENCEMENTS DE L'AGRICULTURE

A PROPOS DU DERNIER OUVRAGE DE M. GRANT ALLEN[1]

Toutes les races ont attribué à l'agriculture une origine fabuleuse. Tantôt c'est un dieu civilisateur qui l'aurait enseignée aux hommes : Oannès, le dieu-poisson des Chaldéens, Quetzalcoatl, le serpent emplumé des Aztèques — tantôt un personnage humain, mais divinement inspiré : en Perse, Zoroastre, en Chine l'empereur Chin Noug, au Pérou Mango Capac, en Finlande Wainamoinen, — tantôt le dieu même qui préside aux céréales, comme Rongo-ma-tane, le Père des plantes cultivées chez les Polynésiens, — tantôt enfin une divinité plus générale : l'esprit de la terre nourricière, comme l'Isis des Égyptiens, la Déméter des Grecs, le Saturne des Latins; l'esprit du ciel, comme chez les Guaranis, ou celui du tonnerre, comme chez les Toupans du Brésil; ailleurs encore, le soleil personnifié. Alors que son introduction est généralement regardée comme un témoignage de bienveillance divine, dans la tradition biblique elle est un châtiment, ou du moins une conséquence de la faute qui fit expulser Adam de l'Éden « pour labourer la terre dont il avait été pris » (*Genèse*, III, 24).

L'esprit mythique pouvait d'autant mieux se donner libre

1) Grant Allen, *The evolution of the idea of God, an inquiry into the origins of religions*. Londres, G. Richards, 1897 ; 1 vol. in-8 de XII-447 pages.

jeu en cette matière que les commencements de l'agriculture se perdent partout dans la nuit des temps. Les Européens la trouvèrent établie en Amérique; comme, plus tard, en Polynésie. En Europe même, elle apparaît dès l'âge de la pierre polie, en pleine époque robenhausienne. Dans l'Asie centrale, elle est antérieure à la séparation des Perses et des Indiens. En Chine, les traditions la font remonter à la dynastie légendaire qui régnait vers le XXVIIIe siècle avant J.-C. Dans la vallée du Nil, elle a devancé l'avènement des premiers pharaons. Enfin, en Chaldée, elle était pratiquée par les tribus touraniennes qui colonisèrent les alluvions du Tigre et de l'Euphrate, quelque cinq mille ans avant notre ère.

De nos jours, on s'est beaucoup préoccupé de rechercher quand, où et sous quelle forme est apparue la culture des différentes céréales. On s'est rarement demandé comment l'homme avait découvert qu'en semant, il pouvait récolter.

Nos expériences personnelles ne peuvent nous servir en cette occasion. Les travaux que, dès notre enfance, nous voyons exécuter dans les jardins et les champs — les enseignements techniques de notre première éducation — les conversations incidentelles de notre entourage, contribuent à nous éclairer sur le rapport de la plante avec la semence, longtemps avant que nous nous soyons élevés à l'idée générale d'agriculture, aux notions abstraites de germination et de croissance. Aussi nous faut-il un véritable effort intellectuel pour nous replacer dans la situation de l'homme primitif qui a encore à apprendre que la plante procède de la graine.

L'anthropologie tend de plus en plus à établir que l'homme a débuté par être frugivore. Pour trouver et cueillir les fruits sauvages, il ne lui fallait guère plus de raisonnement qu'à l'écureuil, au perroquet, au singe, ses contemporains et ses devanciers dans la nature. Sous la pression des nécessités climatériques, il varia sa nourriture; il se fit carnassier, rechercha, pour les manger, après une trituration ou une cuisson préalables, les racines, les glands, les bulbes, les graines

de certaines plantes. Il ne devait pas encore soupçonner le rôle physiologique des semences, plus que celui des étamines, des fleurs, ou des feuilles. Sa seule préoccupation était de distinguer, dans le monde végétal, ce qui se mangeait et ce qui ne se mangeait pas, peut-être ce qui pouvait se conserver et ce qui devait être consommé sur-le-champ.

Les semences tombent sur place ou sont emportées par le vent. Elles disparaissent plus vite encore que les autres éléments périssables de la végétation, et cette dispersion des graines est même la condition de leur reproduction. Où l'homme aurait-il puisé la connaissance de leur fonction? Sans doute, il aurait pu s'instruire par une série de tâtonnements et d'expériences. Mais on ne doit pas perdre de vue que nous avons affaire à un sauvage et non à un botaniste. Il aurait pu tout aussi bien concevoir l'idée d'enfouir une plume de canard ou une défense de rhinocéros, pour voir s'il n'en sortirait point, au printemps, un palmipède ou un pachyderme d'espèce analogue. Eût-il même, par un heureux accident, répandu sur le sol une poignée de semences : les céréales qui auraient levé au même endroit, quelques semaines plus tard, auraient été confondues au milieu des plantes sauvages et même étouffées par celles-ci.

En effet, la réussite de tout semis, sous n'importe quel climat, implique une certaine préparation de la terre, tout au moins un défrichement qui débarrasse le sol de sa végétation naturelle. Il y a des terrains si fertiles, surtout parmi les sols vierges, qu'il suffit, pour ainsi dire, de les gratter avec un bâton. Mais encore ce travail est-il indispensable, si on veut éviter que les céréales naissantes ne soient étouffées par les plantes sauvages.

Le problème consiste à découvrir dans quelles conditions et à quel propos l'homme primitif en est venu à accomplir successivement sur un même point la double opération nécessaire à la production de toute récolte : le défrichement et le semis.

Un littérateur anglais bien connu, M. Grant Allen, a cru

trouver la solution dans le développement de certains rites religieux. Ce ne seraient pas les travaux agricoles qui auraient engendré les dieux de l'agriculture, mais bien ces divinités, comme le veut la tradition, qui auraient inculqué aux hommes les premières notions d'agronomie.

I

La thèse de M. Grant Allen fait partie d'un gros volume sur l'*Évolution de l'Idée de Dieu*, où l'auteur expose, avec beaucoup de méthode, des vues d'ensemble dont j'aurai d'abord à dire quelques mots.

Son but, annonce-t-il, c'est de réconcilier les « humanistes » (ceux qui voient dans le culte des morts la première forme de la religion) avec les « animistes » ou mythologues (ceux qui placent en premier ordre la personnification des objets ou des forces). Toutefois, la façon dont il procède à cette réconciliation fait songer au mot par lequel Gladstone traduisit, un jour, la transaction proposée aux esprits religieux par les partisans de la philosophie évolutioniste, quand les seconds offrent aux premiers de leur laisser le domaine de l'Inconnaissable : « Nous allons partager la maison. Vous prendrez le dehors. » — M. Grant Allen estime, en effet, donner toute satisfaction aux mythologues, en leur montrant que les questions dont ils s'occupent n'ont rien de commun avec le sentiment religieux ; que la religion est tout entière, non dans les mythes, ni même dans les croyances, mais dans les rites, et que ceux-ci se rattachent exclusivement au culte des morts : « Chez les sauvages, écrit-il, la religion consiste exclusivement en certains rites qui se ramènent à des actes de déférence envers la personne des morts. Je m'efforcerai de démontrer que jusque dans ses formes actuelles les plus développées, au sein des nations les plus avancées, elle a toujours pour essence des actes semblables de déférence, adressés, soit, directement, à des cadavres ou à des fantômes (*ghosts*),

soit, indirectement, à des dieux qui ont été des fantômes ou qui sont issus de fantômes. » — C'est ce qu'il appelle lui-même « une tentative de réhabiliter l'evhémérisme. »

L'examen des rites en vigueur dans les religions historiques, aussi bien que chez les non-civilisés, l'amène à conclure qu'ils se rapportent invariablement à une de ces trois phases successives :

1° On croit que le corps continue à vivre après la mort; on s'efforce donc, par pure affection, de le garantir, autant que possible, contre les chances de destruction, en l'enfermant dans sa demeure, en le déposant dans des lieux difficiles d'accès, surtout en le momifiant.

2° On s'imagine, les rêves aidant, que les morts peuvent ressusciter corporellement, et, comme cette perspective épouvante les survivants, ceux-ci enterrent le cadavre sous des pierres ou des monceaux de terre.

3° Parmi les moyens employés pour se débarrasser définitivement du cadavre se trouvait l'incinération. Cependant l'image du mort continuait à se montrer dans les songes. L'homme n'était donc pas seulement composé d'un corps, mais encore d'un esprit qui survivait. Bientôt même on s'imagina que la crémation avait pour objet de mettre l'âme en liberté, et ce qui était une précaution égoïste devint un devoir pieux. La croyance à l'immortalité de l'âme remplaça la foi dans la résurrection du corps, en même temps que se dessinait la notion d'un autre monde réservé aux esprits.

Peu à peu, les âmes les plus importantes devinrent des dieux, c'est-à-dire des êtres surhumains placés au dessus de la foule des esprits, et c'est par analogie avec ces âmes divinisées qu'on imagina toutes les divinités de la nature.

Si les dieux sont des âmes, on peut constamment engendrer de nouvelles divinités en mettant à mort une victime humaine. L'auteur dénomme ce procédé d'apothéose, qui joue un rôle important dans son système, une fabrication de dieux (*Manufacture of gods*).

Vainement la tendance de l'esprit humain à généraliser et

à abstraire s'exercera sur ces légions d'êtres surhumains pour les ramener à l'unité : au-dessous du Dieu unique et absolu, la masse continue à vénérer des hommes divinisés et, quand les cultes s'écroulent, les derniers sentiments qui subsistent, parce qu'ils sont le fond même de l'instinct religieux, ce sont les deux sentiments qu'on retrouve à l'origine de toute religion : d'une part le désir désintéressé de rester en communication avec les morts qu'on a chéris; d'autre part, le désir intéressé de se ménager l'immortalité.

Je ne puis suivre l'auteur dans tous les développements de cette thèse; je me bornerai donc à quelques observations succinctes. — Il ne semble nullement établi que la croyance à la persistance de la vie dans le cadavre, les sentiments d'affection pour le mort et l'exposition ou la momification du cadavre aient respectivement précédé la croyance à l'existence du double ou du fantôme, la crainte des revenants et l'enfouissement des restes humains. — Il n'est pas même certain que partout l'enterrement ait précédé l'incinération : de fait, ces deux usages se rencontrent simultanément à tous les degrés de la sauvagerie. — Il n'existe pas de relation constante et générale entre les idées qu'on se fait de l'âme ou de sa survivance et les procédés dont on se sert pour se débarrasser des cadavres. — Rien ne démontre que l'homme ait traversé une phase où l'affection excluait la crainte à l'égard des morts. — Dans bien des cas, le fétiche et l'idole sont certainement d'origine funéraire; mais il n'est pas possible de concéder à l'auteur que, si l'homme a adoré des pierres, des rochers, des arbres, des puits et des sources, c'est invariablement parce qu'il y avait une tombe dans le voisinage.

M. Grant Allen a, sur Herbert Spencer et la plupart de ses prédécesseurs en evhémérisme, l'avantage d'avoir renoncé à la version simpliste qui voyait dans chaque dieu les mânes d'un individu ayant réellement vécu sur terre. Il admet que « une fois l'idée de divinité complètement développée dans l'esprit humain, quelques dieux au moins ont pu être directement tirés de conceptions abstraites, d'objets naturels ou de

toute autre application de la faculté mythopéique ». Mais cette concession apparente ne met pas son argumentation à l'abri des critiques formulées contre le système d'Herbert Spencer, là où celui-ci s'efforce d'expliquer exclusivement par le culte des morts la vénération des animaux, des corps célestes, et, en général, de tous les phénomènes personnifiés[1].

Quiconque se tient au courant des travaux publiés depuis un demi-siècle dans l'histoire générale des religions ne sera pas peu surpris de rencontrer chez M. Grant Allen l'assertion suivante : « On peut lire tous les ouvrages de l'école mythologique sans tomber sur un seul mot qui éclaire les origines de la religion convenablement entendue. » — C'est faire un peu trop bon marché de l'hypothèse mise en avant par la plupart des mythologues (et j'ajouterai même par bon nombre d'anthropologues appartenant aux écoles les plus diverses), — que l'homme a dû prêter à tous les objets doués de mouvement apparent la seule source d'activité dont il a directement conscience pour la percevoir en lui-même : la volonté, par suite la vie et la personnalité. — Comme le dit M. Grant Allen, « il n'y a que le premier pas qui coûte ». Une fois ce pas franchi, il ne nous est pas difficile de concevoir qu'on ait attribué aux plus considérables de ces personnalités le caractère de supériorité et de mystère qui est à l'origine de toute vénération.

A la vérité, l'auteur veut bien admettre que l'impression produite sur l'imagination par les phénomènes naturels ait engendré la croyance à des dragons, des géants, des monstres, des démons, etc. Mais il conteste que ces êtres soient l'objet d'une vénération religieuse : celle-ci, à l'en croire, s'adresse forcément à des êtres qu'on peut regarder comme des protecteurs, des amis, des pères. — Je veux bien que les créatures fantastiques dont le sauvage peuple la nature ne cons-

1) Je ne puis, ici, que me référer à mon article : *Les « Institutions ecclésiastiques » d'Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux* dans la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1886 (t. XIV, p. 95). — Voir aussi la claire et persuasive étude publiée par M. Albert Réville dans le t. IV de la même Revue : *La nouvelle théorie évhémériste*.

tituent pas des dieux dans le sens ordinairement attaché à ce terme. Mais ne peut-on dire qu'ils sont l'étoffe dont les dieux sont faits ?

Tout ce que nous pouvons concéder à nos modernes evhéméristes, et ici je serai, pour ma part, plus transigeant que M. Grant Allen — c'est qu'il est aussi impossible d'établir avec quelque certitude la priorité des personnifications naturelles que celle de la croyance à la vie posthume. Ni l'histoire, ni l'ethnographie ne nous permettent de nous prononcer définitivement entre ces deux explications qui, du reste, loin de se combattre, peuvent être considérées, en un certain sens, comme se complétant l'une l'autre.

Mais il y a une autre concession encore à laquelle je me résoudrai volontiers ; c'est quand l'auteur déclare dans la conclusion de son ouvrage : « Même si je n'ai pas réussi à amener le partisan de l'animisme primitif à abandonner sa théorie, j'ose penser lui avoir du moins fait comprendre que la vénération des ancêtres et le culte du dieu mort ont joué un rôle plus considérable qu'il n'était disposé à l'admettre dans le développement du sentiment religieux ». A la bonne heure ! Voilà des bases de paix plus sérieuses que celles qui ont été proposées dans la Préface et, en ce qui me concerne, je ne demande pas mieux que d'y souscrire.

M. Grant Allen se prévaut d'avoir lancé dans la circulation une série d'idées nouvelles qu'il énumère lui-même de la sorte : 1° la démarcation radicale de la religion et de la mythologie (ou plutôt des croyances et des rites) ; — 2° l'importance des fabrications de dieux par l'immolation de victimes humaines ; — 3° la distinction des trois étapes dans la conception de la vie posthume (survie du corps, résurrection, immortalité) et leur corrélation avec les coutumes respectives de momifier, d'enterrer et d'incinérer ; — 4° la part prise au développement de l'idolâtrie par la fonction prophétique attribuée à la tête du mort ; — 5° le rapport apparent de la tombe avec le culte des pierres, des arbres et des poteaux sacrés ; — 6° l'influence du caractère jaloux et exclusif de

Jahveh sur l'évolution de la monolâtrie chez les Juifs; — 7° les origines religieuses de l'agriculture; — 8° la fréquence du caractère semi-divin assigné à la victime dans les sacrifices; — 9° la coïncidence des cinq jours de fête en l'honneur du dieu de la moisson ou de la vendange chez les peuples les plus divers; — 10° la corrélation de la théophagie avec les mœurs anthropophagiques des peuplades qui mangent leurs parents pour leur faire honneur; — 11° l'abondance des traces laissées par le culte des cadavres dans les usages actuels des peuples européens.

Plusieurs de ces thèses ne sont peut-être pas aussi neuves que l'auteur se le figure. Ainsi l'opposition entre les rites et les croyances forme la base des théories développées par Robertson Smith dans son célèbre ouvrage sur la *Religion des Sémites*; alors que le *Golden Bough* de M. Frazer, comme le reconnaît du reste M. Grant Allen, est rempli de faits se rapportant à des fabrications et à des manducations de dieux, dans des sacrifices où la victime est d'avance assimilée à la divinité. D'autres points sont plus originaux (notamment les n°s 3, 4, 5, 9 et 11). Mais ce sont précisément ceux dont j'estime le fondement contestable, pour les raisons que j'ai indiquées plus haut. Restent les conséquences attachées au caractère jaloux de Jahveh, qui doivent être prises en sérieuse considération, bien que le point de vue ne soit pas aussi absolument nouveau que le pense l'auteur, et enfin l'hypothèse relative aux origines de l'agriculture, qui mérite d'être examinée à fond — non seulement pour l'ingéniosité avec laquelle l'auteur la développe, mais encore pour le rang qu'il lui assigne dans l'évolution religieuse et pour l'usage qu'il en fait dans l'explication des principaux rites agricoles pratiqués par les peuples anciens et modernes, sauvages et civilisés.

II

Partout où l'on cultive le froment, le maïs, l'orge, le riz, l'igname, la vigne, etc., on rencontre des dieux de la moisson ou de la vendange, et c'est un trait commun de leur culte qu'ils sont représentés par des victimes humaines ou quasi humaines annuellement immolées vers le printemps.

Ces victimes « théanthropiques » sont censées renaître dans les plantes; leur trépas et leur résurrection sont célébrées par des solennités tour à tour tragiques et joyeuses; leur corps est absorbé sacramentalement par leurs adorateurs sous forme de primeurs, de gâteaux, de vin ou de quelque autre production dans laquelle elles se sont incorporées.

Tous ces rites, d'après M. Grant Allen, procèdent de la conception qui a indirectement donné naissance à l'agriculture.

Quelle est l'unique circonstance où l'homme primitif a dû accomplir les préliminaires indispensables de l'agriculture : retourner le sol, ramener la terre à la surface, extirper les plantes sauvages, déposer dans le sol des graines et même de l'engrais? Les sauvages, répond M. Grant Allen, ne creusent et ne retournent systématiquement la terre que dans un seul cas, quand il s'agit d'enterrer leurs morts. Mais il y a encore un autre rite funéraire, pratiqué depuis les temps préhistoriques, qui consiste à déposer, près du mort, des armes, des vêtements et surtout des provisions : chairs d'animaux, fruits et graines comestibles. Ces dernières ne peuvent manquer d'engendrer une moisson dont la luxuriance, favorisée par la décomposition du cadavre, par les restes des victimes offertes en sacrifice et peut-être par des libations fréquentes, a dû vivement frapper l'imagination de populations toujours en quête de ressources alimentaires.

L'auteur, à l'appui de cette hypothèse, cite certaines observations récentes. En Écosse, dans une certaine région des Highlands, les *fairy knowes* ou tumuli préhistoriques, se

distinguent par une verdure plus riche grâce à l'habitude qu'ont gardée les fermières d'y verser chaque jour une petite libation de lait. Aux îles Fidji, M. Fison a remarqué, dans les enclos sacrés, d'abondantes récoltes d'ignames, engendrées par les offrandes de provisions aux ancêtres. Des faits analogues ont été constatés à Madagascar, dans l'Afrique centrale et dans l'archipel Malais.

Quand le producteur involontaire de cette moisson la verra se lever dans la bonne saison, en conclura-t-il incontinent qu'il lui suffira désormais, pour obtenir le même résultat, d'insérer des grains de froment ou de maïs, des morceaux de patates ou même des boutures de vigne dans un sol artificiellement retourné et convenablement fumé ? Ce serait aller trop vite en besogne. Notre homme n'a encore aucune idée de la portée de ces opérations prises en elles-mêmes. Il se rend seulement compte que les semences déposées près d'un cadavre lui sont rendues au delà du centuple et il en trouve l'explication dans la gratitude du défunt ou dans le fait que la vie du mort serait passée dans les plantes. L'ancêtre déifié devient ainsi l'esprit créateur de la moisson. En Polynésie, où le culte des morts est fort développé, les plantations d'ignames ont encore la forme de tumuli. M. Turner les décrit comme couvrant des monticules de terre rapportée, qui atteignent presque sept pieds de haut sur soixante de circonférence.

Cependant l'on finit par remarquer que l'action fécondante du cadavre se fait sentir dans un certain rayon autour du tumulus, pourvu que des offrandes de graines y soient enterrées dans un sol remué. Ainsi se constitue le champ, autour de la tombe.

D'autre part on constate qu'après la première récolte les effets de l'enterrement décroissent et que la végétation sauvage envahit de nouveau l'emplacement consacré, à moins qu'on ne renouvelle l'inhumation. De là l'idée de recommencer, chaque année, l'opération, à la saison des semailles, en immolant et en enfouissant une victime humaine qui deviendra ainsi l'esprit de la prochaine récolte. Chez certaines

populations, nous trouvons annuellement un sacrifice humain pour l'ensemble des cultures; chez d'autres, il y a une victime par champ; ailleurs, on se contente d'un lambeau de chair, voire d'un peu de sang projeté sur chaque héritage. Les Pawnies des États-Unis sacrifiaient chaque année une jeune fille dans la période des semailles: le corps encore chaud était découpé en morceaux dont les assistants s'en allaient exprimer le sang parmi les sillons. Chez les Cafres du Betchuanaland, c'était un homme immolé et inciné, dont les cendres étaient répandues au milieu des champs « pour servir de semence ». — Chez les Khonds de l'Inde, les chefs des districts achetaient ou élevaient des enfants qu'on appelait des *meriahs*. On les traitait avec douceur et même déférence; mais, chaque année, à la fête des semailles, on en immolait un avec d'atroces cruautés; la victime était dépecée vivante, et chacun arrachait un lambeau de chair qu'il allait enfouir dans son champ en tournant le dos et sans regarder en arrière. — N'y a-t-il pas ici un rapprochement à faire avec la légende d'Osiris découpé par Typhon en quatorze morceaux qui furent dispersés dans les différents cantons de l'Égypte jusqu'au jour où Isis les retrouva et les recolla pour assurer la résurrection du dieu? Osiris semble bien avoir été un dieu de la végétation mourant pour revivre; au temple de Philæ, une sculpture nous montre des épis de blé sortant de son sarcophage, ailleurs, c'est un acacia qui en surgit avec cette devise : « Osiris s'élance. » Une légende du même genre avait cours chez les Grecs dans les mystères de Dionysos Zagreus, qui, lui aussi, était un dieu de la végétation.

Pour que le renouvellement de la moisson fût assuré, chaque victime nouvelle devait avoir les mêmes qualités et mêmes pouvoirs que les victimes précédentes; elle devait être assimilée à l'être humain qui, le premier, du fond de sa tombe, amena la croissance des plantes bienfaisantes. D'où l'habitude si fréquente de traiter la victime annuelle comme si elle était le dieu originaire, et, par conséquent, l'étrange spectacle d'une divinité qui est immolée à elle-même, pour le bien

de ses adorateurs. Afin de ne pas s'aliéner la bonne volonté du dieu, il faut que le sacrifice soit volontaire, tout au moins qu'il paraisse l'être: ce qu'on obtient par les artifices ou les fictions les plus diverses. Au besoin, il suffit que la victime ait été légalement achetée. Souvent ceux qui la mettent à mort portent son deuil, cherchent des excuses à leur forfait, se rejettent les uns sur les autres la responsabilité de l'immolation ou subissent un châtiment fictif. Enfin, la même victime sert également de bouc émissaire, c'est-à-dire qu'on profite de l'occasion pour la charger d'emporter les malechances, les mauvais sorts, les péchés dont toute la population peut se trouver chargée.

Lorsque, à la longue, on eut perdu de vue le caractère ancestral du dieu originaire et que la pierre de la tombe fut devenue une idole par l'oubli de sa destination primitive, on s'imagina que l'être surhumain auquel s'adressaient ces rites était un dieu plus général ou plus abstrait : le dieu de la terre, du soleil, du ciel ou même des diverses productions végétales, et l'on conclut que la victime annuelle lui était simplement offerte en hommage, à titre de tribut. Ou bien, on se figura que la cérémonie avait pour objet de symboliser la mort et la renaissance d'un dieu en rapport intime avec le retour périodique de la végétation. De là les mystères d'Attis, d'Adonis, de Dionysos, d'Osiris, où les réjouissances causées par la résurrection du dieu succédaient au deuil engendré par sa mort apparente. Dans la légende d'Eleusis, Proserpine n'était pas mise à mort, mais enlevée par Pluton; elle passait, chaque année, quatre mois sous terre, et, au point culminant des mystères, suivant l'auteur des *Philosophoumena*, on montrait à l'initié « comme le grand, l'admirable, le plus parfait objet de contemplation mystique, un épi de blé moissonné en silence ».

A l'origine, on choisissait, pour en faire un dieu, une victime ayant du sang divin dans les veines, c'est-à-dire un descendant de l'ancêtre divinisé, un prince de race royale, un prêtre auquel l'on donnait le nom de son dieu, tout au moins

une vierge accomplie, un homme dans toute la force de l'âge. Le rénovateur de la vie divine devait être aussi rapproché que possible de la divinité à laquelle on l'assimilait. Quelquefois, cependant, c'était un animal qui était mis à mort après avoir reçu des hommages divins et qui était ensuite mangé en tout ou en partie.

M. Grant Allen suppose, dans ces derniers cas, une substitution amenée par l'adoucissement des mœurs. Au contraire, Robertson Smith, qui s'est beaucoup occupé de la question, croit que l'immolation d'un animal assimilé à la divinité est un fait tout aussi ancien, sinon même la forme primitive du rite[1]. Il s'appuie sur ce que, à l'origine, les dieux étaient représentés sous des formes bestiales ou semi-bestiales. Les animaux de l'espèce apparentée à la divinité étaient tout aussi sacrés, et même plus, que des victimes humaines. « Pour rendre le sacrifice effectif, écrit-il (p. 361) à propos des banquets sacrificatoires, il suffisait que la victime fût parfaite, sans défaut, qu'elle incorporât la vie divine complètement et normalement... Dans les premiers temps, il n'y avait pas de raison pour estimer que la vie d'un homme était supérieure à celle d'un chameau ou d'une brebis, comme véhicule de communion sacramentelle. Même à en juger par le mode primitif de penser qui se trouve à la base du sacrifice chez les Sémites, la vie de l'animal passait généralement pour plus pure et plus parfaite que celle de l'homme ». C'est, plus tard, quand les animaux eurent perdu leur prestige divin, qu'on chercha à expliquer leur présence, dans les sacrifices où la victime était assimilée au dieu, par l'hypothèse qu'ils auraient été substitués à l'être désormais réputé le plus noble et le plus voisin de la divinité, une parfaite créature humaine.

Lorsque le regretté professeur de Cambridge, dans sa fine et profonde analyse des institutions sacrificatoires chez les Sémites, tient les animaux ainsi divinisés pour des sortes de

1) W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites. First series*, Londres, Black, 1894.

totems, il me semble serrer la vérité de plus près que M. Grant Allen. Celui-ci, en effet, est contraint par les exigences de sa nécrolâtrie à donner du totemisme une explication superficielle et insuffisante : le culte des animaux auxquels les tribus se croient apparentés serait dû à l'habitude de graver sur la pierre ou le poteau de la tombe ancestrale l'image des animaux favoris du défunt !

Mais il n'en reste pas moins vrai que, même dans les temps historiques, on a pu constater plus d'une fois des substitutions d'animaux à des victimes humaines, et cela aussi bien dans la fabrication des dieux, au sens de M. Grant Allen, que dans les sacrifices de propitiation ou d'expiation. Quand, il y a un demi-siècle, l'intervention du gouvernement anglais mit fin à l'immolation des *meriahs* chez les Khonds, ceux-ci remplacèrent l'enfant par une chèvre, qui est encore aujourd'hui sacrifiée annuellement avec le même cérémonial. — Peut-être convient-il de rattacher à une substitution analogue le taureau ou la chèvre qu'on dévorait vivants dans les dionysies de certaines cités antiques, ainsi que le buffle qu'on dépèce dans certains villages de l'Inde méridionale, pour en enterrer les lambeaux dans les champs. En Suède, où le sacrifice d'un sanglier joue encore un rôle important dans les fêtes de la moisson, on revêt parfois un homme d'une peau de sanglier, et une vieille femme, le visage noirci, feint de l'égorger avec un couteau.

M. Grant Allen rattache au même ordre d'idées les usages populaires décrits par Mannhardt sous les dénominations d'*Expulsion de la Mort* et d'*Enterrement du Carnaval*. Dans la plupart de ces cérémonies, nous retrouvons le choix d'une victime volontaire ou inconsciente, de préférence un étranger, un fou, un idiot — l'habitude d'enivrer l'individu désigné, puis de le traiter en roi, en maire, en gouverneur de fantaisie — l'usage de le tourner en dérision, de le battre, de le flageller, — son exécution feinte — son incinération ou son immersion — enfin, quelquefois, sa résurrection — tous détails qui ont leur parallèle dans la fabrication des dieux, là

où elle est prise au sérieux, soit parmi les rituels antiques, soit chez les non-civilisés de notre âge.

III

On voit que la théorie de M. Grant Allen fournit une interprétation plausible des rites les plus caractéristiques qui se retrouvent chez presque toutes les populations agricoles. Mais que faut-il penser de son point de départ, —c'est-à-dire de l'explication qu'il assigne aux origines mêmes de l'agriculture ?

« Jusqu'à présent, écrit-il, on n'a mis en avant qu'une autre conjecture sur ces origines, et elle est difficile à admettre. On a allégué que l'agriculture pouvait dériver de l'observation que des semences accidentellement jetées sur des *kjoekkenmoeddings* ou tout autre terrain nu, aux abords des huttes ou des cavernes habitées, avaient germé et produit de nouvelles graines dans une suite de saisons. Mais cette observation ne nous rapproche guère de la solution. Pourquoi l'homme primitif aurait-il rapporté le fait aux semences plutôt qu'aux os, aux écailles ou aux autres déchets accidentellement déposés dans le voisinage. De plus, un *kjoekkenmoedding* n'est pas un terrain nu ; c'est, au contraire, un lit de végétation folle, d'une extrême exubérance. Tout ceci ne nous mène pas encore aux origines du défrichement. »

Si admissible que soit ce raisonnement, je n'ai pu m'empêcher de réfléchir à une autre hypothèse qui expliquerait l'origine des opérations préliminaires à toute agriculture, sans qu'il soit nécessaire d'y faire intervenir la religion, du moins comme mobile premier.

L'homme, quelque primitif qu'on le suppose, n'est pas absolument dépourvu d'une prévoyance qui se rencontre déjà chez les animaux. Il amasse des provisions pendant les moments d'abondance, en prévision de la disette, et il se ménage à cet effet des cachettes dans le sol. Il a donc dû retour-

ner la terre, afin d'y enfouir des graines, et, pour peu qu'il ait tardé à rouvrir son silo, il a pu constater, un beau matin, que les graines s'étaient transformées en plantes; peut-être même a-t-il surpris la germination dans toutes les étapes de son développement. Supposons que cette expérience se soit répétée plusieurs fois. En faut-il davantage pour avoir suscité l'idée d'un rapport entre le défrichage, le dépôt des graines et la récolte [1]?

Ces premiers essais, d'abord inconscients, puis prémédités, auront surtout réussi là où l'on avait enterré un cadavre, égorgé des victimes, prodigué des libations. De là, entre la notion de fertilité et les idées d'enterrement ou de sacrifice sanglant la possibilité d'une connexion qui nous permet de rentrer dans le processus dont M. Grant Allen a tracé un tableau magistral.

L'auteur a emprunté la plus grande partie de ses matériaux au continuateur de Mannhardt, M. J. G. Frazer, dont l'œuvre érudite et consciencieuse, *The Golden Bough* est devenue classique dans les études de folk-lore. M. Frazer donne, toutefois, de ces mêmes faits, une interprétation quelque peu différente, sur laquelle nous devons nous arrêter [2].

Prenant comme type le sacerdoce de Diane à Némi, dont le titulaire obtenait sa charge en assassinant son prédécesseur, l'auteur du *Golden Bough* fait ressortir que les peuples primitifs associent fréquemment la régularité ou la fécondité de la nature avec la vie d'un homme investi de pouvoirs extraordinaires. Quand cet homme n'est plus en état de rem-

1) Un de nos collègues, bien connu du monde savant pour ses recherches de physiologie végétale, M. le professeur Léo Errera, faisait remarquer dernièrement, dans une séance de la *Société d'Anthropologie de Bruxelles*, que non seulement l'homme le plus inculte avait pu directement observer des phénomènes de germination à la surface du sol, dans des noix de coco, des glands de chênes, de faînes, etc., mais encore que des fourmis pratiquent la culture artificielle de certains champignons, allant jusqu'à sarcler et préparer le sol de leurs minuscules champignonnières.

2) J. G. Frazer, *The Golden Bough, a study in comparative Religion*. Londres, Macmillan, 1890, 2 vol. in-8. A lire surtout le chap. III : *Killing the God*.

plir convenablement sa mission, il est urgent qu'on le remplace. Le laisser vieillir, s'user, s'affaiblir par l'âge ou la maladie, c'est mettre en péril la vie et la vigueur de l'univers. Il convient donc, avant qu'il ne tombe en décrépitude, de saisir son âme en pleine santé pour la transférer à un successeur dans toute la force de l'âge. De là au moindre signe d'affaiblissement physique ou mental, voire après une période déterminée, l'immolation des personnages — rois, prêtres ou sorciers — qui sont censés régir le cours du soleil, la chute des pluies, la fécondité des femmes, des troupeaux et du sol.

On voit qu'en ce temps les rois vivaient et mouraient littéralement pour le salut de leur peuple. Certains d'entre eux, avec les progrès du scepticisme, se fatiguèrent de pousser aussi loin les devoirs de la couronne. Tantôt ils s'affranchirent de l'usage par un coup d'État ; ainsi, en Éthiopie, cet Ergamenès, contemporain des Ptolémées, qui, informé par les prêtres d'Ammon que son heure était venue, se borna pour toute réponse à les faire supplicier eux-mêmes. Tantôt ils s'évertuèrent à éluder l'obligation ; comme le Samorin de Calicut, dans l'Inde, que, à l'instar des prétendants au sacerdoce de Némi, chacun avait le droit d'assassiner, tous les douze ans, pour prendre sa place. Quand arrivait le jour critique, le Samorin avait pris l'habitude de s'entourer d'une garde fidèle qui ne laissait approcher aucun individu suspect. Tantôt, enfin, ils se tirèrent d'affaire en se faisant temporairement suppléer, lors du moment fatal. Le remplaçant fut d'abord pris dans la famille du souverain, souvent son premier-né ; puis l'on se contenta d'une victime quelconque. A Babylone, suivant le récit de Bérose, chaque année, *le roi* cédait son trône, ses vêtements et même ses femmes à un condamné à mort, qui, après cinq jours d'un règne sans nuages, était dépouillé, flagellé et crucifié. — Enfin on substitua à la victime humaine un animal ou même un mannequin.

C'est sous cette forme atténuée que l'usage s'est perpétué parmi nos populations agricoles. On y croit encore que la fertilité de la moisson est due à un esprit appelé, suivant les

pays, la Mère (du Blé), la Grand'Mère, la Vieille, l'Enfant, la Fille, la Reine, ou encore le Chien, le Loup, le Coq, le Lièvre, le Chat, la Chèvre, la Vache, la Jument, le Sanglier (de la moisson), etc. Cet esprit vit dans les récoltes et, quand on les fauche, on s'imagine qu'il se *réfugie* dans la dernière gerbe, puis dans le corps de quiconque la coupe. Parfois on fabrique avec les épis de cette gerbe un mannequin qui est également censé incarner l'esprit ; ou bien la farine qu'on en tire sert à pétrir un gâteau auquel on donne la physionomie d'un être humain ou d'un animal. Fréquemment, l'esprit de la moisson est représenté sous sa double forme, l'une purement végétale, l'autre anthropomorphique ou bestiale, et ces deux représentations partagent le même sort. On les conduit triomphalement au village où on les reçoit avec toute espèce d'honneurs, puis on les bat et on feint de les immoler. Enfin on les ressuscite ou on les met en contact avec les semences de la récolte prochaine.

En Bulgarie, la dernière gerbe sert à fabriquer une poupée qui, revêtue de vêtements de femme, s'appelle la Reine du Blé. On la promène dans le village, puis on la noie ou on la brûle et on répand les cendres sur les sillons. Dans la Silésie autrichienne, les assistants se disputent les lambeaux calcinés de la figurine qu'ils s'en vont suspendre au plus bel arbre de leur jardin ou enterrer dans leur champ ; parfois une gerbe est substituée au mannequin. En Styrie, on enlève de la dernière gerbe les principaux épis dont on fait une couronne qui est portée sur la tête par la plus jolie fille du village. La couronne est consacrée dans l'église, le dimanche suivant, et, à la veille de Pâques, on en détache le grain qui est répandu parmi les épis naissants. Chez les Zapotèques du Mexique, au commencement de la moisson, on coupait solennellement la plus belle gerbe qu'on portait au temple et qu'on déposait sur l'autel ; au moment des semailles, on la reportait avec le même cérémonial en plein champ, où on l'enterrait dans une cavité artificielle, après l'avoir enveloppée dans une peau d'animal. Un rite du même genre se rencontre chez les Dayaks de Bornéo.

Ailleurs, sur c'est l'avatar humain ou animal qu'on opère. En Transylvanie, on attache à la dernière gerbe un coq qu'on tue avec un épieu. Les chairs sont jetées; les plumes conservées et mélangées avec les semences. Dans certains districts de l'Inde méridionale, on laisse un buffle courir en liberté pendant un an; puis on le met à mort devant l'image de la déesse locale, près d'un amas de grains. Ses chairs sont découpées en petits morceaux que chaque assistant s'en va enfouir dans son champ avec une poignée de graines prises dans le tas consacré.

Que l'esprit de la récolte s'incarne dans un homme, un animal ou un gâteau, il est fort souvent mangé sacramentalement[1] — du moins en partie. — Les Gonds de l'Inde sacrifiaient, à l'époque des semailles et de la récolte, des enfants volés aux brahmanes de leur voisinage: bien qu'autrement ils ne fussent pas cannibales, ils dévoraient les chairs et répandaient le sang sur les sillons. L'anthropophagie, même religieuse, ne se rencontre plus guère que chez les sauvages; mais la théophagie se retrouve encore assez fréquemment parmi les survivances populaires. Notre fête du bœuf gras n'a peut-être pas d'autre origine. A Pouilly, près de Dijon, au moment de faucher la dernière gerbe, on promenait trois fois autour du champ un bœuf orné de fleurs, de rubans et d'épis, puis un homme déguisé en diable coupait la gerbe et mettait le bœuf à mort. Une partie des chairs était mangée dans un souper donné à l'occasion de la moisson; le reste salé et gardé jusqu'au jour des semailles. En Suède, dans le Wermland, la fermière confectionnait avec le grain de la dernière gerbe un gâteau figurant une femme, qui était mangé par tous les membres de la maison. Récemment encore, à La Palisse, en France, une figurine humaine en pâte était suspendue sur le dernier chariot de la récolte, elle était

1) Il faut entendre par ce terme que le but essentiel de la manducation est non de satisfaire l'appétit ou de flatter le goût, mais de procurer certains avantages religieux ou de produire des effets magiques.

ensuite brisée par le maire qui distribuait les fragments à ses administrés. C'est exactement le rite qu'on pratiquait dans la religion des Aztèques, où, au mois de mai, les prêtresses d'Huitzilopochtli fabriquaient avec de la farine de maïs une figurine qui recevait les honneurs divins, puis qui était coupée en morceaux distribués au peuple; celui-ci, au dire de Dacosta, les mangeait avec vénération, déclarant que c'étaient les os et la chair du dieu[1]. Il faut noter que dans le Yorkshire, en Angleterre, la dernière gerbe était, récemment encore, coupée par le clergyman de la paroisse et la farine qu'on en extrayait servait à la confection des hosties.

Comment M. Frazer interprète-t-il ces usages? Il part de l'hypothèse que l'homme primitif a personnifié tout ce qui lui paraissait doué de vie, y compris les plantes. Peu à peu l'âme s'est détachée de l'enveloppe: la plante n'a plus été considérée comme le corps, mais comme la demeure temporaire de l'esprit. Celui-ci a reçu alors une forme distincte, empruntée à l'homme ou à l'animal; il est devenu susceptible de présider, non plus à une plante isolée, mais à tout un groupe de plantes, sinon à l'espèce entière. Il survivait donc à chaque récolte, et force était de le garder sous la main en bon état de conservation, si on voulait obtenir une moisson nouvelle. A cet effet, il fallait tout d'abord le délivrer de son enveloppe matérielle, ensuite le réintégrer dans les semences de la moisson suivante. Entre temps, il restait par essence une divinité fécondante et on profitait de l'occasion pour s'assimiler ses précieuses qualités, en mangeant les portions de son être qui n'étaient pas indispensables pour assurer le renouvellement de la récolte.

1) M. Grant Allen n'est pas éloigné de rattacher au même ordre d'idées les bonshommes de pain d'épices débités dans nos foires, lesquelles, dit-il, sont les dernières survivances des antiques fêtes religieuses. — Je signalerai, à ce propos, qu'en Belgique, ces pains d'épices sont surtout en rapport avec la fête de Saint-Nicolas; la plupart représentent même le saint évêque en compagnie des trois enfants qu'il ressuscita après qu'ils eussent été égorgés, dépecés et transformés en salaisons par un boucher peu scrupuleux.

Cette théorie me semble fort admissible et, en tant qu'elle prend comme point de départ la personnification des objets naturels, je la préfère à celle de M. Grant Allen. Cependant, où cette dernière reprend l'avantage, c'est quand il s'agit d'expliquer comment les hommes ont passé de la personnification instinctive des phénomènes à la conception d'un esprit qui n'était plus lié à son corps, mais pouvait s'en détacher, survivre et s'incarner ailleurs. C'est ici, dans cette phase très ancienne, bien que non primitive, de l'évolution religieuse, qu'intervient le culte des morts, ou plutôt la croyance, inspirée par les rêves, à l'existence indépendante du double. — On voit que les deux thèses n'ont rien de contradictoire; on peut même dire qu'ensemble elles constituent une des explications les plus solides et les mieux agencées qu'on ait attribuées aux vieux rites des semailles et de la moisson encore en usage dans une partie de nos campagnes.

IV

M. Grant Allen ne se contente pas d'établir comment les hommes ont admis l'existence de nombreuses divinités, puis ont fondu tous ces dieux en un seul. Il prétend encore expliquer, par la même loi de développement, « comment les populations les plus avancées, arrivées au concept d'un Dieu unique, en sont venues à regarder cette divinité comme triple et à identifier une de ses Personnes avec une incarnation humaine ».

Cette explication est bien simple : si le monothéisme des prophètes juifs et des philosophes grecs est devenu la théologie chrétienne, c'est que la figure du Christ a emprunté ses éléments aux traditions courantes sur les dieux du blé et du vin, eux-mêmes engendrés par des immolations de victimes humaines!

Les preuves? Elles ne manquent pas sous la plume de M. Grant Allen. Est-ce que le plus ancien dogme de l'Église n'est pas l'immolation du Christ et sa résurrection — le plus ancien rite, la communion sous les espèces du pain et du vin

regardées comme le corps et le sang du Christ? Celui-ci n'est-il pas à la fois Dieu et homme — fils de Dieu, en même temps que de descendance royale — mis à mort pour racheter les péchés du peuple — Dieu immolé à lui-même — victime volontaire, achetée à prix d'argent — assimilée à l'agneau pascal — investi par ironie d'honneurs royaux — accueilli triomphalement à Jérusalem avec des palmes — soumis à un jugement dérisoire — flagellé et crucifié comme les pseudo-monarques de Babylone — percé au flanc pour donner issue au sang vivificateur — pleuré par des femmes, mis au tombeau, ressuscité après trois jours et monté au ciel près de son Père céleste, tout comme Adonis? L'auteur montre que tous ces traits et d'autres encore se rencontrent chez les dieux du blé et du vin, dont le culte était répandu à cette époque dans le bassin de la Méditerranée : « Je ne pense pas, ajoute-t-il, qu'il y ait dans l'Évangile un seul élément qui échappe à ce parallélisme ». — N'est-ce pas à ces vieux rites que fait allusion l'apôtre Paul, quand il dit aux Corinthiens, pour justifier le dogme de la Résurrection : « Ce que vous semez n'est vivifié qu'à condition de mourir » (1 *Cor.*, xv, 36) ?

Tous ces rapprochements auxquels il est peut-être difficile de rendre justice dans un résumé aussi sommaire — sont sans doute fort ingénieux. Mais nous nous rappelons certains précédents qui nous tiennent en défiance. Il y a environ un siècle, Dupuis montrait non moins clairement, les textes à la main, que Jésus était le soleil. Il y a une trentaine d'années, Émile Burnouf, à son tour, établissait non moins péremptoirement que Jésus était le Feu, l'Agni du sacrifice védique. La méthode a même rapidement passé dans le domaine public et nous avons tous pu lire de spirituelles dissertations où l'on démontrait à l'évidence que Napoléon Ier et Max Müller n'étaient que des personnifications mythiques du soleil. Il ne serait guère plus difficile de soutenir, en faisant appel à toutes les ressources de l'étymologie et de l'ethnographie, que M. Grant Allen lui-même cache dans sa personnalité un dieu des épis ou des lentilles!

Il est très admissible qu'il se soit introduit dans le christianisme naissant des éléments empruntés à d'autres cultes. Le christianisme, tard venu dans l'évolution religieuse, n'a pas plus inventé tout d'une pièce les formes et les images dans lesquelles il a symbolisé sa doctrine que la langue dans laquelle il l'a formulée. En ce qui concerne ses emprunts au judaïsme, le fait n'a jamais été contesté. Or le judaïsme lui-même, d'où avait-il tiré ses rituels sinon, pour la plus grande part, comme le démontre Robertson Smith, des usages religieux qui étaient en vigueur dans toute la race sémitique et qui se rattachent fréquemment aux formes les plus primitives du développement religieux? Quant aux rites spéciaux des premiers chrétiens, c'est presque un lieu commun de rappeler que le baptême, la communion, l'ordination, la tradition d'un dieu ne mourant que pour ressusciter, se retrouvent parmi les cultes qui florissaient à cette époque dans tout le monde oriental. Les emprunts aux liturgies du paganisme qui, pour une époque ultérieure, ne sont pas niés par les commentateurs les plus autorisés des rites orthodoxes[1], ont pu commencer de fort bonne heure en Palestine ou en Syrie. Mais la question est de savoir si les auteurs des plus anciens documents historiques qui nous retracent la doctrine des premières communautés chrétiennes voyaient en Jésus un dieu du pain ou du vin, de la moisson ou de la végétation? L'affirmative est insoutenable.

M. Grant Allen fait valoir que la plupart des paraboles mettent en scène des épisodes où le pain et le vin jouent un rôle. A quoi d'autre pourrait-on s'attendre dans un enseignement qui s'adresse par images à des populations où prédominait la culture du blé et de la vigne?

1) M. l'abbé Duchesne fait observer, à propos du rituel nuptial, presque intégralement emprunté par l'Église aux anciens Romains, sauf l'aruspicine et le sacrifice, que « cette sélection n'est pas isolée. Essentiellement conservatrice, l'Église ne modifiait, en ce genre de choses, que ce qui était incompatible avec ses croyances » (*Origines du culte chrétien*. Paris, 1889, p. 419).

Je ne songe pas à contester que le dogme de la Résurrection n'ait été pour beaucoup dans la propagation de la religion chrétienne, en ce qu'il répondait aux aspirations d'une époque avide de recevoir quelque garantie d'une vie future. Nul ne contestera davantage que la conception du personnage de Jésus ne donnât satisfaction à une autre tendance tout aussi générale, le désir de trouver un Dieu à la fois moins compromis par des attaches mythologiques que les divinités de l'Olympe et plus rapproché de l'homme que le Jahveh du prophétisme juif ou les entités de la philosophie néo-platonicienne. Mais, ici encore, la question est de savoir si ceux qui prêchèrent et ceux qui acceptèrent le Christ voyaient en lui un ancêtre divinisé ou même une victime immolée pour assurer le renouvellement des forces fécondantes de la nature. Rien n'est moins vraisemblable.

Les éléments archaïques dont M. Grant Allen montre la présence dans la tradition du christianisme naissant ou même tous ceux dont il constate l'introduction dans l'organisation ultérieure de l'Église attestent l'universalité et la persistance de rites engendrés par des croyances fort anciennes, relatives à un certain rôle de l'âme après la mort; ils ne démontrent point que ces croyances soient le fond essentiel et immuable de la religion; ils ne prouvent rien contre l'existence d'un développement continu dans la pensée religieuse qui s'est toujours servi des vieilles formules pour exprimer des idées nouvelles. S'il fallait prendre à la lettre la thèse de l'auteur, le sentiment religieux échapperait au progrès et la suite des religions ne serait qu'un perpétuel recommencement. Cette conclusion est contredite par le tableau même que M. Grant Allen trace de l'histoire religieuse, quand, dans la plus grande partie de son ouvrage, il nous fait assister à la graduelle évolution de la conscience humaine vers la conception de l'harmonie et de l'unité dans la sphère du divin.

GOBLET D'ALVIELLA.

ÉTUDES

SUR

L'HISTOIRE RELIGIEUSE DE L'IRAN

I

DE L'INFLUENCE DE LA RELIGION MAZDÉENNE SUR LES CROYANCES DES PEUPLES TURCS

Pendant de longs siècles, l'histoire de l'Asie centrale se résume dans celle de l'antagonisme des deux civilisations chinoise et iranienne qui se disputèrent la colonisation intellectuelle des vastes plaines situées entre leurs frontières. On trouvera sans doute que la part faite à l'Inde est bien faible, mais il est certain que son influence fut gênée et entravée par les deux premières, et que, sauf durant une période assez éphémère, elle ne s'est pas exercée directement en Asie centrale, mais seulement par l'intermédiaire de la civilisation chinoise.

L'influence de l'Inde brahmanique a été à peu près nulle en Asie; ses rites compliqués et sa doctrine artificielle et alambiquée à l'excès n'ont point eu le don de séduire ses voisins. Le Bouddhisme, d'une allure plus franche et plus claire, qui battait en brèche, au moins à ses origines, la scolastique des brahmanes, trouva plus facilement des adeptes dans le nord de l'Inde, dans les contrées aux frontières mal définies et flottantes qui s'étendaient jusqu'aux limites de la Perse et qui étaient connues sous le nom d'Inde blanche.

La nouvelle religion indienne fit une propagande active

dans ces pays déjà pénétrés de l'influence iranienne et, durant un temps d'ailleurs indéterminé, les deux croyances cherchèrent mutuellement à s'arracher leurs prosélytes qui, pour la plupart, étaient des Tatars[1] venus de l'Asie centrale. Le résultat de cette lutte ne fut pas heureux pour le Bouddhisme qui dut vite battre en retraite devant les progrès de l'Iranisme. S'il fallait prendre à la lettre les assertions du pèlerin bouddhiste Hyouen-Tsang, à son époque tout le Turkestan, ou au moins la plus grande partie de cette vaste contrée, aurait été converti au culte du Bouddha et à l'adoration des Trois-Joyaux (*Tri-ratna*). Sans nier l'influence évidente du Bouddhisme dans les contrées situées au nord de l'Inde, il est permis de faire quelques réserves au récit de ce pèlerin qui a très bien pu confondre le Bouddhisme avec le Manichéisme ou peut-être même avec le Mazdéisme. Les doctrines bouddhistes n'ont même pas failli entamer le Mazdéisme et la seule trace qu'on en trouve dans la civilisation iranienne consiste dans les imprécations du XI[e] *fargard* du Vendidad[2]. La culture iranienne était ou paraissait tellement supérieure au Bouddhisme, que le prince qui représente dans l'Inde le bouddhiste par excellence, Kanishka, était autant mazdéen que bouddhiste. La civilisation indienne a été plus heureuse en Chine, où le Bouddhisme s'est rapidement implanté, sans toutefois renverser les anciennes croyances des Chinois et sans se substituer entièrement à leur ancien culte.

On sait par l'Avesta et aussi par le Shâh-Nâmeh qui n'est que le dernier écho de textes avestiques perdus, combien fut âpre la lutte de l'Iran et de ce qui n'était pas l'Iran, c'est-à-dire le Turkestan, qu'il s'agissait de faire rentrer dans la

1) On trouvera plus d'une fois dans la suite ce nom de Tatars ; il ne faut point lui attribuer une valeur ethnique absolue ; il ne désigne pas telle ou telle tribu de l'Asie septentrionale à l'exclusion de telle autre et nous ne l'employons que comme une simple abréviation comprenant tous les peuples qui ont à diverses époques habité la Mongolie, la Mandchourie et la Sibérie (voir plus loin).

2) Voir sur ce point J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 182 ; t. III, p. XLVI et ss., et E. Blochet, *Revue archéologique*, année 1897, *L'Avesta de J. Darmesteter et ses critiques*.

sphère de la pensée iranienne; celles qui s'engagèrent du côté de la Chine ne furent pas moins acharnées.

Les souverains de la dynastie Sassanide s'intitulaient « roi d'Iran et d'Aniran », c'est-à-dire roi de Perse et du monde touranien, pour bien montrer qu'ils considéraient la conquête du Touran comme un fait historiquement accompli, mais il n'en était rien. Les Turcs qui formaient l'élément ethnique le plus important dans les contrées situées en dehors des frontières de la Perse[1], résistèrent énergiquement et plus d'une

1) Il n'y avait cependant pas que des Turcs dans les populations que les Iraniens eurent à combattre. La civilisation du Turkestan chinois ou petite Boukharie, le pays de Kashgar, de Yarkand, de Khotan fut, jusqu'à une époque relativement moderne, identique à celle de la Transoxiane, autrement dit elle se rattachait à l'Iranisme bien plus qu'au Touranisme. Les historiens chinois prennent soin de distinguer ces populations des Turcs qui les entouraient et l'on est par conséquent amené à penser qu'elles étaient soit finnoises, soit iraniennes. Sans être absolument impossible, car il est presque certain qu'à une époque donnée des tribus finnoises ont campé ou sont passées dans ces régions de l'Asie centrale, la première de ces hypothèses doit être abandonnée, à mon avis, en faveur de la seconde. Qu'étaient au juste ces tribus aryennes du Turkestan chinois? Étaient-ce les ancêtres des Goths, comme l'avait pensé Abel Rémusat, ou plus vraisemblablement des Iraniens? C'est ce qu'il est très difficile de déterminer d'une façon certaine avec le peu de documents dont nous disposons. En tout cas, il est probable qu'à une époque que nous n'essaierons point de préciser, les Iraniens de Perse se sont heurtés à des populations de même race qu'eux habitant à l'est de leur pays, de même qu'au Ve siècle avant l'ère chrétienne les Perses allèrent combattre les Hellènes.

D'après les généalogies de l'Avesta et du Boundehesh, les peuples d'Iran et de Touran descendent de deux frères, nommés l'un Airya, l'autre Tura, fils du roi pishdadien Thraêtaona, ce qui revient à dire que les peuples du Touran seraient de même souche que les Iraniens de Perse. Mais je crois qu'il ne faut attribuer aucune valeur à ces généalogies artificielles, dont le seul but est de rattacher tous les peuples du monde à l'ancêtre mythique de la race humaine, Gayomaretan. Le seul fait que les Arabes y sont rattachés par l'intermédiaire d'un ancêtre nommé Tadj montre la confiance qu'il faut leur accorder. C'est de même que les historiens musulmans des Mongols ont introduit dans leur généalogie et dans celle des peuples turcs, Noé et ses fils en inventant Turc, fils de Japhet, qui serait leur ancêtre commun. Mais, même en admettant que les Iraniens de Perse se soient trouvés sur leur frontière de l'est en face d'Iraniens, ou tout au moins de peuples qui étaient leurs proches parents, il n'en reste pas moins vrai que, sur leurs frontières du nord, ils ont eu affaire à des populations qu'il serait peut-être imprudent d'identifier avec celles qui habitent aujourd'hui le pays des

fois ils mirent en péril l'existence même de cette civilisation qui voulait les attirer à elle. Sous la légende qui raconte les terribles luttes de Gushtâsp et d'Ardjâsp, le roi des Huns (Hyaonas)[1] et les trois invasions du Touranien Afrâsyâb dans l'Iran, se cachent certainement des faits historiques. On trouve dans l'Avesta une légende curieuse, suivant laquelle le Turc Afrâsyâb, dont le souvenir est encore si vivant aujourd'hui en Asie centrale[2], chercha par trois fois, mais en vain, à s'emparer de la *Gloire Royale* de la Perse. Par *Gloire Royale*[3] de la Perse, l'Avesta désigne un génie abstrait qui descendait en forme de langue de feu sur le souverain légitime de l'Iran[4] et qui lui conférait le droit divin. Si elle échappa à Afrâsyâb les trois fois qu'il voulut la saisir, alors qu'il combattait contre les Iraniens, elle vint d'elle-même se placer sur lui, durant quelques instants quand il tua le chef arabe Zainigav. Ce personnage, à qui la légende avestique attribue le regard d'un serpent, était certainement de la même famille que l'usurpateur Zohak ; il envahit la Perse pendant que Kaï-Kaoûs était en captivité et ne pouvait par conséquent défendre son empire. Afrâsyâb l'ayant mis à mort et ayant ainsi délivré le pays du joug des Sémites se trouva être le libérateur

Turkmènes, à cause de la mobilité extrême des tribus de ces contrées, mais dans lesquelles il est bien difficile de voir autre chose que des Turcs.

1) Voir *Revue archéologique*, 1896, p. 186, note 18.

2) Certains auteurs musulmans rapportent sur Afrâsyâb une légende suivant laquelle ce serait lui qui aurait bâti la citadelle de Samarkand ; on dit qu'il était si grand qu'étant assis sur la plus haute tour de la forteresse, il pouvait se baigner les pieds dans le Zerefshân.

3) Zend : **Kavaêm hvarenô ahvaretem**, traduit en pehlvi : *Kayân gadî agrift* « la gloire insaisissable des Kéanides », *Yasna*, I, 14.

4) Cela rappelle, comme on le voit, la forme que prit le Saint-Esprit quand il vint se placer sur la tête des apôtres. C'est cette flamme divine que l'on retrouve dans les miniatures des manuscrits musulmans entourant la tête des prophètes tels que David, Salomon, Jésus-Christ et Mohammed. Dans les bas-reliefs et sur les monnaies sassanides, le roi porte généralement sur son casque une sphère presque aussi grosse que sa tête. Il est à présumer que c'est là la représentation figurée de la *Gloire Royale*, car il est difficilement admissible qu'on ait ajouté un pareil appendice à un casque de guerre.

de la Perse, et c'est à ce moment que la *Gloire Royale* vint se placer sur lui. La signification de ce récit dépouillé de ses additions légendaires et mythologiques est claire, et il montre qu'à une certaine époque, d'ailleurs indéterminée, car aucun synchronisme ne permet de dater le règne d'Afrâsyâb, l'élément touranien fut assez iranisé[1] pour défendre la Perse contre une invasion sémitique venue de l'Ouest. Cet état de choses ne dura que peu de temps, et les Iraniens s'étant réorganisés chassèrent les Touraniens qui n'auraient sans doute pas mieux demandé que de s'emparer de la Perse pour prix du service qu'ils lui avaient rendu en chassant les Sémites[2].

Dans cette lutte d'influences, l'Iran l'emporta sur la Chine. Si l'influence de la Perse fut plus puissante que celle de la Chine, et si elle a attiré dans son orbite un grand nombre de peuples turcs, c'est que l'Iranisme pouvait se renouveler et se ravitailler constamment, pour ainsi dire, d'idées nouvelles par l'Ouest, tandis que la Chine, complètement isolée du monde où elles s'élaboraient, ne pouvait que rester stationnaire. Il en était tout autrement pour la Perse, que rien n'empêchait de puiser à pleines mains dans les civilisations ses voisines, et c'est ce qui a permis à l'Iranisme de devenir successivement le véhicule du Zoroastrisme, du Christianisme et de l'Islam.

Le monument du grand Cyrus à Mourghâb est de style pu-

1) Le fait n'est point isolé dans l'histoire orientale; les Turcs ont toujours émigré en très grand nombre dans les pays plus tempérés et plus riches, comme la Perse, la Syrie et l'Égypte. On sait le rôle qu'ont joué les contingents turcs dans les armées de l'Islamisme.

2) Telle fut plus tard et plus d'une fois leur manière d'agir dans les pays musulmans; après avoir été les plus fidèles serviteurs d'une dynastie, ils ne tardaient guère à la renverser pour se mettre à sa place. En 638 de l'hégire (1240 J.-C.) Melik Saleh Nedjm ed-Din Ayyoub, sultan ayyoubite d'Égypte et petit-neveu de Saladin, fit construire dans l'île de Raudah une immense caserne pour loger les mamlouks turcs qui formaient sa garde particulière. En 648, l'un de ces mamlouks, Melik Moezz Aïbek, monta sur le trône d'Égypte, grâce à son mariage avec Shedjerr ed-Dorr, belle-mère du dernier ayyoubite d'Égypte, Melik Moazzam Touranshah, qui fut assassiné par l'un de ces mamlouks, Bai-bars.

rement égyptien, tandis que l'influence profonde de l'art assyrien se manifeste dans les bas-reliefs de Persépolis et dans les taureaux ailés qui gardaient les portes du palais des Artaxerxès. Cette influence des civilisations étrangères ne s'est pas seulement exercée dans l'art, c'est-à-dire à la surface, mais aussi dans la religion, car l'on sait que la reproduction figurée d'Ahura-Mazda que l'on trouve dans les ruines du palais de Persépolis, le dieu au centre d'un orbe ailé, a été également empruntée à l'Assyrie.

C'est du mélange des éléments empruntés aux civilisations sémitique et hellénique, et de ceux qui provenaient de la période indo-iranienne, qu'est né le Mazdéisme ou Zoroastrisme, tel que nous le représente l'Avesta. Ce n'est point seulement cette religion, dans laquelle la partie iranienne était de beaucoup la plus considérable, que la Perse a mise en circulation dans l'Asie centrale et dans le Turkestan, mais aussi deux autres croyances dans lesquelles l'élément iranien ne joue aucun rôle, au moins dans le principe, et dont l'une n'a même jamais été à aucun instant la religion de l'Iran.

On sait que la seule forme du Christianisme connue anciennement en Chine et dans la Tartarie, était le Nestorianisme[1]. Les voyageurs qui, au XIII[e] et au XIV[e] siècle, se

1) On a plus d'une fois signalé les ressemblances frappantes qui existent entre les pratiques extérieures du Bouddhisme et celles du Christianisme. En parlant du costume du Grand Lama de Koumboum (*Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, Paris, 1850, t. II, p. 101) le Père Huc s'exprime ainsi : « Son costume était rigoureusement celui des évêques, il portait sur sa tête une mitre jaune; un long bâton en forme de crosse était dans sa main droite et ses épaules étaient recouvertes d'un manteau en taffetas violet, retenu sur la poitrine par une agrafe, et semblable en tout à une chape ». Plus loin le même voyageur s'exprime ainsi (*ibid.*, p. 110) : « Pour peu qu'on examine les réformes et les innovations introduites par Tsong-Kaba (seconde moitié du XIV[e] siècle,) dans le culte lamanesque, on ne peut s'empêcher d'être frappé de leur rapport avec le catholicisme. La crosse, la mitre, la dalmatique, la chape ou pluvial que les grands Lamas portent en voyage ou lorsqu'ils font quelques cérémonies hors du temple; l'office à deux chœurs, la psalmodie, les exorcismes, l'encensoir soutenu par cinq chaînes, et pouvant s'ouvrir et se fermer à volonté; les bénédictions données par les Lamas en étendant la main droite sur la tête des fidèles; le chapelet, le célibat ecclésiastique, les retraites

rendirent à la cour du Grand Kaan, attestent que les prêtres qui vivaient dans les *ourdous* impériaux étaient des Nestoriens, d'ailleurs parfaitement ignares. On en pourrait citer bien d'autres preuves, sans même invoquer celles qui sont fournies par l'inscription syro-chinoise de Si-ngan-fou.

C'est à la Perse que le Nestorianisme dut la vie, alors qu'il était encore dans l'enfance, car, après la condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse en 431, ses partisans furent chassés de l'empire grec et allèrent se réfugier en Mésopotamie, puis en Perse, où ils furent reçus à bras ouverts par les souverains de la dynastie Sassanide ; il faut croire que depuis l'époque du grand Sapor, l'esprit de tolérance et d'indifférence religieuses avaient fait quelques progrès en Perse. Quoi qu'il en soit, les progrès du Nestorianisme, officiellement soutenu par les Sassanides, furent très rapides et il est probable qu'il avait fait d'assez nombreux prosélytes dans l'empire. Il est certain que le Mazdéisme du ve siècle de l'ère chrétienne était loin de celui d'Ardeshir Ier et de Sapor ; l'importance de l'élé-

spirituelles, le culte des saints, les jeûnes, les processions, les litanies, l'eau bénite : voilà autant de rapports que les bouddhistes ont avec nous. »

Comme l'indique lui-même le Père Huc, ces ressemblances sont trop nombreuses pour être absolument fortuites, et il est très probable qu'il faut y voir un effet de l'influence que le Christianisme a exercée en Asie centrale à l'époque des Mongols, justement à l'époque où la légende tibétaine place Tsong-Kaba. S'il ne s'agissait que de quelques ressemblances vagues et indécises, on pourrait hésiter à formuler cette opinion, mais celles que cite le Père Huc et d'autres voyageurs ne peuvent guère s'expliquer que par un emprunt, d'autant plus que ni l'habillement des Lamas, ni les objets du culte bouddhiste tels qu'ils sont en usage au Tibet ne remontent à une époque ancienne ; car l'on sait qu'en Chine les prêtres bouddhistes étaient primitivement habillés d'une façon différente et avaient des rites tout autres. Le Père Huc (*ibid.*, p. 112) nous apprend que la réforme de Tsong-Kaba avait pénétré dans quelques provinces de la Chine, le Kan-Sou, le Chansi, le Pe-tche-li et la Mandchourie et qu'elle avait évincé les anciens rites. Nous avons dit plus haut que le Nestorianisme jouissait d'une grande faveur à la cour des souverains successeurs de Tchinkkiz Khakan et l'on sait tant par Rashid ed-Din que par le récit de voyage des ambassadeurs envoyés par les souverains de l'Occident à Khanbalik ou à Karakorum, que plusieurs des impératrices étaient officiellement converties au Nestorianisme. C'est à cette époque que les Bouddhistes ont emprunté au Christianisme plusieurs des formes extérieures que signale le Père Huc.

ment étranger dans sa civilisation et dans ses croyances a dû être bien considérable pour qu'il se soit effondré d'un seul coup devant les Arabes. Les noms persans des prêtres nestoriens[1] qui se lisent dans l'inscription de Si-ngan-fou sont la meilleure preuve que le Nestorianisme avait fait des adeptes parmi les Iraniens.

Au milieu du VII[e] siècle de l'ère chrétienne, la Perse presque tout entière abandonna son antique religion pour embrasser l'Islamisme. La conquête de la Perse par l'Islam fut peut-être moins profonde et moins complète que celle de l'Islam par l'esprit iranien ; sans parler du Shiisme qui fut une réforme plus importante que celle de Luther au sein de la Chrétienté, et dans lequel les anciennes croyances iraniennes percent de toutes parts[2], le Sunnisme lui-même ne

1) *Iezdbozîd* « sauvé par Dieu »; *Mâh-dâd* « créé par la Lune »; *Mesîh-dâd* « créé par le Messie »; *Ishô'-dâd* « créé par Jésus (Christ) »; *Iezd-sipâs* « qui vénère Dieu »; *Anôsh* « immortel ».

2) L'une des survivances les plus curieuses du Mazdéisme dans la doctrine Shiite se trouve dans la théorie de l'Imâm caché. Les Shîites refusant d'admettre comme légitimes les Khalifes postérieurs à Hoseïn, le martyr de Kerbela, révèrent des imâms descendants d'Ali. Ces imâms sont au nombre de douze, mais le douzième, que l'on appelle el-Kaïm, est caché et ne se montrera aux hommes qu'à la fin du monde. C'est avec une faible variante le fond de toutes les doctrines hétérodoxes qui se sont greffées sur l'Islam, celle des Fatimites ou des Assassins, par exemple. L'Imâm, le chef suprême, est caché مستور, et le chef effectif de la secte n'est que son représentant tangible. Grâce à cette fiction, un homme tant soit peu adroit faisait ce qu'il voulait, bien plus sûrement que s'il s'était proclamé le douzième imâm. Le Khalife fatimite el-Hakem qui voulut se faire passer pour une divinité ne tarda pas à payer cette audace de sa vie, tandis qu'il aurait terminé son règne aussi heureusement que ses prédécesseurs s'il avait seulement prétendu être l'interprète et le représentant de l'Imâm caché. Il est certain qu'il y a eu une adaptation musulmane de la légende de Bahrâm Amâvand (voir E. Blochet, *Revue archéologique*, année 1896, p. 189, et *Revue de l'Histoire des Religions*, 1895, *Textes religieux pehlvis*). Ce qui en est la meilleure preuve, c'est la facilité avec laquelle beaucoup de Guèbres de Perse ont accepté le Bâbisme. En réalité, le Bâb ne prétend point être autre chose que le douzième Imâm à venir, aussi les Guèbres l'ont-ils assimilé facilement à Bahrâm Amâvand. Cette légende se retrouve dans les pays iraniens sous d'autres formes ; le *Shâh-é zendeh* ou « roi vivant » qui, suivant la légende, est caché au fond d'un puits à Samarkand, n'est encore évidemment qu'une réincarnation de Bahrâm Amâvand.

tarda pas à tomber entre les mains des Persans. Toutes les grandes œuvres exégétiques et philologiques sur lesquelles repose l'interprétation du Coran sont dues à des Persans. Il suffira de citer les noms des trois grands commentateurs de cet ouvrage sacré, Tabari, Zamakhshari et Beidhawi, celui du grammairien Sibouwaihi et ceux des deux lexicographes Djauhari et Firouzabâdi. On conçoit que dans ces conditions, l'influence de l'esprit iranien sur l'Islam sunnite ait été considérable, et que l'Iranisme soit devenu le véhicule de l'Islamisme, non seulement dans les pays voisins de la Perse, mais même dans tous ceux qui, à n'importe quelle époque, se sont convertis à la loi de Mohammed[1].

Ces deux civilisations si disparates se trouvèrent cependant rapprochées et durent vivre côte à côte pendant environ un siècle sous le joug de ceux mêmes qu'elles voulaient conquérir. La période mongole depuis les grandes conquêtes du Khakan Tchinkkiz jusqu'au Khakan Oeldjaïtou Timour, petit-fils de Koubilaï († 1307), fut celle du syncrétisme de l'Iranisme sous sa forme islamique et de l'esprit chinois. On vit sous le règne de Koubilaï-Khakan un général persan commander l'expédition qui se termina par la conquête du Tong-king, et sous le règne du Khakan Mankkou des ingénieurs chinois investir Bagdad suivant les règles de la poliorcétique chinoise. Il ne faudrait point rapprocher de ce fait la tolérance religieuse si vantée de ce même Koubilaï, qui, en même temps qu'il était bouddhiste et faisait ses dévotions à Fô, allait à la messe chez les Nestoriens le dimanche et à la mosquée le vendredi, tout en ayant gardé l'ancien culte naturaliste des Mongols. Il n'y a là que de l'indifférence en matière de reli-

1) Les ouvrages dont il vient d'être parlé, et en général tous les traités écrits en arabe par des auteurs d'origine persane sur la théologie et la philologie, sont répandus aux quatre coins du monde musulman, aussi bien sur la frontière de Chine qu'au Soudan occidental. La bibliothèque du sultan de Ségou, Ahmadou, prise par le général Archinard, contenait un nombre considérable de ces livres, soit exemplaires anciens, soit copies modernes.

gion [1] et un cinquième culte aurait été connu à la Chine que certainement l'empereur lui aurait fait sa place.

Il en va tout autrement du syncrétisme [2] des civilisations persane et chinoise, qui a été un acte d'habile politique conçu pour faire collaborer à une même œuvre deux forces jusque-là hostiles et dont la rivalité avait désolé l'Asie centrale pendant de longs siècles.

Cet équilibre ne tarda pas à se rompre et la chute de la dynastie mongole en Chine marqua sa fin. Cette période malgré

1) On croyait volontiers en Europe au XIIIe et au XIVe siècles que les Mongols, les Tartarins ou Tartres comme on les appelait alors, s'étaient convertis au Christianisme ou ne demandaient pas mieux que de le faire. Or, quand les papes et les rois de France leur envoyaient des ambassadeurs pour leur témoigner leur joie de les voir entrer dans le giron de la Sainte Église, les princes mongols éclataient de rire au nez des bons religieux tels que Guillaume de Rubruck et Jean de Plan Carpin. Il n'y avait de leur part qu'une simple tolérance de gens habitués à un minimum d'un culte grossier et terre-à-terre, sans liturgie et sans livre et par conséquent sans haine préconçue pour la religion du voisin. Il est certain que les religions primitives n'ont point l'exclusivisme et la férocité des religions vieillies; ce n'est que le jour où paraissent les prophètes, gens intéressés à tout remuer et à tout troubler, que commence la lutte contre les religions des peuples voisins.

2) Les conquérants, c'est-à-dire les Mongols et l'immense quantité de Turcs qui formaient les armées de Tchinkkiz et la noblesse sous le règne des Youan, restèrent toujours l'élément militaire et aristocratique de l'empire. Ce ne fut que par exception qu'ils s'occupèrent de l'administration, laissant ce soin, qu'ils trouvaient bien au-dessous d'eux, aux Musulmans et aux Chinois. Les Mongols n'étaient nullement des formalistes et des paperassiers, comme l'ont écrit quelquefois des personnes mal au courant et ignorantes de l'histoire de l'Asie.

L'administration de l'empire mongol dans laquelle les éléments chinois tenaient la première place, a été portée par les conquérants aussi bien sur les bords de la Volga qu'en Perse, et il est certain que l'administration actuelle de l'empire russe dérive directement de l'administration mongole durant la *Tatarchtchina*. Cette période qui, de loin et à première vue, paraît avoir broyé la Russie naissante et avoir creusé entre elle et l'Occident un fossé infranchissable, l'a au contraire sauvée d'un danger beaucoup plus grand, celui d'être conquise et absorbée par les Prussiens et les Polonais. La terrible invasion de Batou et la puissance des Khans mongols de la Horde d'or préparèrent ce dénouement. C'est à l'ombre de l'étendard mongol, au prix de vexations et d'humiliations de tout genre, que les grands princes de Moscou purent commencer la grande œuvre de l'unité territoriale et de l'émancipation qui se termina heureusement, mais d'une façon peu glorieuse, sous le règne d'Ivan le Grand (1480).

sa brièveté, détermina d'une façon décisive l'avenir des tribus mongoles et turques qui n'avaient point encore opté pour l'une ou pour l'autre de ces civilisations; suivant leur position géographique elles entrèrent pour n'en plus sortir, les unes dans la sphère d'influence iranienne, c'est-à-dire qu'elles se firent musulmanes, les autres dans la sphère d'influence chinoise, en adoptant plus ou moins complètement les usages et la religion du Céleste-Empire.

Depuis déjà de longues années, les Mongols qui étaient allés faire les grandes guerres avec Batou, et ceux qui avaient accompagné Houlagou en Perse, se détachaient de plus en plus de la civilisation mongole pour tendre vers l'Islamisme. On comprend aisément que ces soldats, jetés à l'extrême frontière occidentale d'un empire qui s'étendait depuis les rivages de la mer Jaune jusqu'aux confins de la Hongrie, dont les capitales étaient Karakoroum et Tai-tou, devaient tôt ou tard s'affranchir de l'autorité du Khakan suprême. D'ailleurs, la violation du *yasak* de Tchinkkiz-Khakan, qui fit passer la couronne de la branche d'Ogotaï à celle de Touloui hâta le schisme de l'empire mongol en provoquant une terrible guerre civile dont ses ennemis surent largement profiter. Déjà sous le règne du Khakan Mangou, Berekeh Khan, fils de Djoudji et souverain de la Horde d'or, était converti à l'Islamisme et en 1264 il attaqua Abaga, lieutenant en Perse de l'empereur de Chine.

En Perse, la conversion déjà tentée par Takoudar Ahmed fut définitive avec Ghazan (1295-1304). A partir de ce moment, le monde mongol était brisé en deux parties, aussi étrangères l'une à l'autre que si elles n'avaient jamais été unies sous le même sceptre et si elles n'étaient pas sorties du même tronc. L'équilibre définitif et le syncrétisme absolu des civilisations chinoise et iranienne faillit cependant s'opérer après la mort de l'empereur Timour. Ce prince mourut sans laisser d'héritier: sa femme, l'impératrice Boulougham Khatoun, fit tout ce qu'elle put pour mettre sur le trône le prince Ananda, petit-fils de Koubilaï-Khakan et vice-roi du Tang-

gout. Sa tentative échoua et elle fut mise à mort ainsi qu'Ananda. Si ce prince, qui était un fervent musulman, était monté sur le trône impérial, il est fort possible que l'islamisation de la Chine eût été de bonne heure un fait accompli.

En résumé l'Iranisme attira à lui la grande majorité des tribus turques et une grande partie des tribus mongoles, telles que les Koukourat, les Berlas, etc., tandis que la Chine ne recueillit guère que l'élément inférieur du Touranisme.

Depuis la chute de la dynastie mongole, l'antagonisme entre les deux civilisations chinoise et musulmane s'est réveillé avec la même âpreté qu'aux siècles de jadis. Mais aujourd'hui, il ne s'agit plus de la conversion de quelques tribus turques, errantes à travers les steppes indéfinies de la Mongolie ; il s'agit de l'existence même de la civilisation chinoise, assaillie et battue en brèche par l'Islamisme qui compte déjà plus de vingt millions d'adeptes dans le Céleste-Empire.

Il serait oiseux de montrer l'influence de la civilisation iranienne à l'époque musulmane sur les peuples turcs et tartares ; les faits sont assez probants par eux-mêmes. L'influence de la Perse mazdéenne est moins connue et d'ailleurs infiniment moins claire ; c'est elle qui va être étudiée dans les pages suivantes.



On ne connaît guère la religion des peuples mongols et turcs que par les récits de voyage des ambassadeurs envoyés auprès du Khakan de Mongolie aux XIIIe et XIVe siècles. On aurait été en droit d'attendre plus des inscriptions de l'Orkhon, mais il ne s'y trouve qu'assez peu de renseignements sur les croyances des Turcs ; de plus le commencement : « Quand le ciel bleu en haut et la terre noire en bas eurent été créés, entre les deux furent créés les fils des hommes ; au-dessus des fils des hommes s'élevèrent Boumin Kagan et Istemi Kagan..... » reflète les idées et les théories chinoises. D'après les renseignements fournis par les historiens chinois, et que l'on trouvera réunis dans la seconde livraison des *Inscriptions*

de l'Orkhon de W. Thomsen (p. 60 sqq.), on voit que les croyances des Turcs ne différaient pas essentiellement de celles des Mongols. Il ne serait point prudent de comparer ce que l'on connaît de la religion des Mongols par les voyageurs comme Plan Carpin, Jean de Monte-Corvino, Guillaume de Rübrück, Marco Polo ou l'archevêque de Sultaniyyé, avec le Mazdéisme. Non seulement la distance chronologique est trop considérable, mais la religion des Mongols, fort simple et très naturaliste, offre tellement de ressemblances avec les autres religions aussi primitives qu'elle, que tout rapprochement devient illusoire. Le culte des ancêtres et du foyer qui fut si important dans l'ancienne Rome n'indique pas que la la civilisation des peuples latins fut tributaire de celle de la Chine. Le fait que les Mongols[1] avaient, en plus de leur dieu suprême *Itoga*, des esprits qui lui étaient inférieurs, et qui semblent les *doubles*, on oserait presque dire les *fravashis* du mari et de la femme dans la *yourte* mongole, n'est point suffisante pour qu'on y puisse voir une influence du Mazdéisme. Avant leur repas[2], les Mongols allaient faire une génuflexion en face des quatre points cardinaux pour honorer le feu, la terre, les esprits des morts et l'eau; mais il n'y a pas que

1) Suivant Guillaume de Rubruck, au-dessus de la place où se tenait le maître de la maison, à droite, se trouvait une idole de feutre que l'on appelait le « frère du maître de la maison »; il y en avait une analogue au-dessus de la place de sa femme, à gauche, et cette dernière recevait le nom de « frère de la maîtresse de la maison ». En plus de ces deux idoles principales, ils avaient d'autres images, l'une avec des mamelles de vache, qui était une divinité des femmes, chargées, comme on le sait, de traire les vaches, l'autre avec des mamelles de jument, pour les hommes à qui incombait le soin de traire les juments.

Le mauvais latin de Guillaume de Rübrück et du frère Jean de Plan Carpin ne permet pas de déterminer si ces idoles étaient découpées dans un morceau de feutre, ou si elles étaient faites de petits morceaux de cette étoffe, bourrés dans une enveloppe ayant une forme déterminée. Il en est de même des idoles de soie dont ils parlent également.

2) « A l'heure que ils donnent à leur ydoles à mangier, dit Guillaume de Rübrück, je m'estoy avec les autres pour veoir la guise. Ils apportèrent à leur ydole viandes très chaudes et boulues, et la mettent devant lui. » « Et quand ils mangent, dit Marco Polo, si prennent de la char grasse et li oignent la bouche ».

dans le Mazdéisme que ces divinités abstraites reçoivent un culte, et il est probable qu'il n'y a là qu'une influence de la culture chinoise. On serait très tenté de retrouver dans un passage des inscriptions de l'Orkhon[1] la mention d'une déesse dont le nom, Oumaï, rappelle celui d'Houmaï, fille de Shahrazad, devenue, comme on le sait, l'infatigable conteuse des *Mille et Une Nuits*. Mais la phrase dans laquelle on trouve ce nom est loin d'être claire, et il serait peu prudent de s'appuyer sur ce nom propre isolé pour voir dans ce passage une trace de l'influence de la religion iranienne.

On serait de même porté à voir dans l'une des manières dont les Mongols traitent les cadavres une influence de la religion mazdéenne. Suivant le Père Huc[2] : « la manière d'enterrer les morts parmi les Tartares n'est pas uniforme, et les Lamas ne sont convoqués que pour les funérailles les plus solennelles. Aux environs de la grande muraille, partout où les Mongols se trouvent mêlés aux Chinois, les usages de ces derniers ont insensiblement prévalu. Ainsi, dans ces endroits, la manière chinoise est généralement en vigueur; le corps mort est enfermé dans un cercueil, qu'on dépose ensuite dans un tombeau. Dans le désert, parmi les peuples véritablement nomades, toute la cérémonie des funérailles consiste à transporter les cadavres sur le sommet des montagnes, ou dans le fond des ravins. On les abandonne ainsi à la voracité des animaux sauvages et des oiseaux de proie. Il n'est rien d'horrible à voir comme ces restes humains, qu'on rencontre parfois dans les déserts de la Tartarie, et que se disputent avec acharnement les aigles et les loups. »

On sait que le Bouddhisme a le plus complet mépris pour le corps de l'homme après la mort et que la plupart du temps les sectateurs de cette religion abandonnent les cadavres aux bêtes ou bien qu'ils les jettent dans les fleuves, quand il s'en

1) W. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, p. 106.
2) *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, Paris, 1850, t. I, p. 112 et 113.

trouve à proximité. Pour les personnages de haut rang ou connus par leurs vertus, on emploie la crémation. C'est ainsi que le Bouddha fut brûlé et que ses cendres furent réparties dans sept stupas situés dans sept villes; la légende raconte que Piyadasi Asoka fit élever d'autres monuments dans d'autres villes et répartit entre elles les reliques du Réformateur. L'inhumation était aussi en usage; quand l'on ne pouvait pas se procurer de bois pour brûler un cadavre et qu'il n'y avait point de rivière pour l'y jeter, il était permis de l'enterrer[1]. Aujourd'hui au Tibet aussi bien que chez les Mongols, les gens les plus riches font brûler les corps et avec les ossements réduits en poudre, et mélangés avec de la farine, un Lama pétrit des sortes de pains que l'on empile. On en use de même pour les Lamas défunts, avec cette différence que le Lama qui préside à la cérémonie funèbre avale la dernière boulette de la pâte formée de cendre humaine et de farine. Il semble bien que l'abandon du corps mort aux bêtes soit la façon la plus courante et la plus ancienne de s'en débarrasser chez les Bouddhistes. Les deux autres, réservées aux riches et aux grands personnages, ne sont que l'exception et doivent être postérieures. De plus, la coutume de jeter les cadavres aux bêtes fauves ne semble pas très ancienne chez les Mongols et elle paraît avoir été introduite par le Bouddhisme, car on n'y trouve aucune allusion chez les voyageurs tels que Rubrück, Plan Carpin et autres, ou dans les chroniques telle que celles d'Ala ed-Din Djouveini ou de Rashid ed-Din. Cela prouve que sa ressemblance avec les usages des Mazdéens est tout accidentelle et qu'il n'y faut pas voir le résultat d'un emprunt.

Il y a cependant dans la légende mongole, que nous connaissons mieux que la religion, différents traits qui se rapprochent beaucoup des croyances mazdéennes; nous en retiendrons quatre qui nous paraissent les plus sûrs, sans vouloir d'ailleurs affirmer d'une façon catégorique que les Mongols

1) Feer, *Analyse du Kandjour*, p. 194.

les ont empruntés à l'Iran ; après tout, il se peut qu'il n'y ait dans ces rapprochements qu'un mirage trompeur. Toutefois il est bon de remarquer que certainement, à une époque assez lointaine, les peuples mongols *ont* connu le Mazdéisme, puisqu'ils ont emprunté le nom d'Ahura-Mazda, en parsi *Hormazda*, sous la forme *Khormuzda* pour désigner l'Indra bouddhique[1].

I

LA TRAVERSÉE DE L'OCÉAN

Rashid ed-Dîn raconte que Tamadj تماج, petit-fils de Bourta-Tchina, l'un des chefs des tribus mongoles qui sortirent de l'Arkineh-Koun, eut cinq fils, dont l'aîné, Kaidjou-Markan, lui succéda ; les quatre autres, ne voulant pas se soumettre à leur frère, résolurent de quitter leur patrie pour se rendre dans un autre pays, dont ils étaient séparés par un bras de mer. Dans cette intention, ils amassèrent une grande quantité de fumier سرکین et en firent un radeau[2] sur lequel ils s'embarquèrent et gagnèrent ainsi la rive opposée. Leurs descendants formèrent la tribu de Dourban, car *dourban* en mongol signifie « quatre »[3].

1) Schmidt, *Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten als Fortsetzung der Abhandlungen ueber die Lehren des Buddhaismus* (dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIe série, p. 93 et 221). Cf. du même, *Ueber die Verwandtschaft der gnostischen Systeme*. Schmidt se trompe quand il dit (p. 32 du tirage à part) : « dieser *Chormusda* der Mongolen ist nämlich der allbekannte, nur buddhaistisch zugestutzte *Indra*, und *führt auch in den Sanskritisch-buddhaistischen Schriften diesen Namen*. » Ahura-Mazda étant le plus grand dieu du panthéon iranien, il est étrange à première vue de voir son nom appliqué à Indra qui est une divinité inférieure à Brahma. Mais cette contradiction s'explique facilement quand l'on sait que le dieu Brahma ne joue dans le Bouddhisme qu'un rôle secondaire, quoiqu'il soit le premier des dieux et qu'il est bien plus souvent question d'Indra, le *çatakratu*, « aux cent sacrifices ». Le Père Huc, *Souvenirs d'un voyage en Tartarie, au Thibet et en Chine*, Paris, 1850, I, p. 90 et 109, donne à ce nom propre la forme *Hormoustha*.

2) سال mot turc oriental et [illegible] expliqué par le persan کلک *kelek*, radeau.

3) Исторія Чингизъ-хана до восшествія его на престолъ. Saint-Pétersbourg, 1868, édité par Berezin, p. 6 du texte. Dans un autre passage de son grand

On trouve, dans le *Grand Bundehesh* pehlvi, le récit, d'ailleurs fort écourté, d'une traversée de la mer par les Iraniens à l'époque légendaire. « Sous le règne de Tahmuraf, quand les hommes passèrent la mer sur le dos du taureau Sarsôk, se rendant de Khvanirâs dans les autres keshvars, il arriva qu'une nuit, au milieu des flots, par suite d'un coup de vent qui vint de derrière la mer, les cassolettes qui contenaient le feu et qui étaient placées sur le dos du taureau comme dans des pyrées [1] tombèrent dans la mer avec les feux (qu'elles contenaient). Ces trois feux, comme trois gloires, grandirent à la même place qu'ils occupaient sur le dos du taureau et répandirent la même clarté. Ces hommes passèrent l'Océan [2]. »

L'authenticité avestique de cette légende ne fait pas de doute, quoiqu'on n'en trouve pas trace dans les débris de l'Avesta que nous possédons, et malgré le passage suivant du commentaire pehlvi du premier chapitre du Vendidad, « car on ne peut aller de keshvar en keshvar sans la permission des Izeds (dieux), pour y résider : il y a des gens qui disent qu'on ne peut y aller sans l'aide des démons [3]. »

ouvrage historique, Rashid ed-Din prétend que la tribu de Dourban descend d'un ancêtre éponyme nommé Dourban : Исторія Монголовъ, сочиненіе Рашидъ эддина, [illegible]... Également édité par Berezin, Saint-Pétersbourg, 1861, p. 200.

1) Litt. : comme dos du taureau dans lieu fait exprès.

2) *dar khûdâih-i Tahmûraf amat martûm pûn pôsht-î tôrâ Sarsôk min Khvaniras ol apârîk kîshvar hamîl vidârît [illegible] martûm pûn vât [illegible] ātûr [illegible] atûrgâs [illegible] dar yahvûnt [illegible] pûn pôsht-î tôrâ pûn jînâk [illegible] [illegible] bûrd ol daryâ [illegible] [illegible] 3 gadâ pûn jînâk gâs-î atûrgâs pûn pôsht-î tôrâ [illegible] kard-and u ham-rôshan kard yahvûnt [illegible] pûn zrih [illegible] vidârt kard-and.*

M. West traduit : « And in the reign of Takhmôrup, when men continually passed, on the back of the ox Sarsaok... » Cette traduction n'est point exacte et dit plus que le texte ; *hamîl* dans *hamîl vidârît* ne signifie point « toujours », et ne doit pas être traduit, pas plus que le می ou همی du persan moderne. Personne ne s'aviserait de traduire میگفت ou همیگفت par « il dit continuellement ». On lit dans le même ouvrage : *Tôrâ-î Hadhayâsh mûn Sarsôk kartând rôî yamallûnît aîgh pûn bûndahishn martûm min kîshvar ol kîshvar vidârît* « Le taureau Hadhayâsh que l'on appelle Sarsôk, dans les premiers temps du monde, il passait les hommes de keshvar en keshvar. »

3) *[illegible] min kîshvar ô kîshvar bûrd pûn farmân yazdân [illegible] [illegible] [illegible].*

A première vue, il n'y a aucune parenté entre la légende mongole et la légende iranienne, car il n'y a guère de rapport entre la traversée de l'Océan sur le dos d'un bœuf et sur un tas de fumier. Si l'une de ces deux navigations, la première, est plus que hasardeuse, la seconde est tellement invraisemblable, même pour des Mongols, peuple essentiellement terrien, qu'on peut se demander si sous le mot de *fumier* سرگین ne se glisserait pas quelque erreur dénaturant complètement la légende.

Rashid ed-Din n'indique pas quel est le mot mongol qu'il traduit سرگین en persan, mais il est facile de remédier à son silence: il y a en mongol deux mots signifiant « fumier » *atek* et *arghal* [1].

Le rédacteur de la partie de l'Histoire des Mongols [2] où se

[illegible], ce qui est rendu en persan ou plutôt en parsi :

[illegible]

Ce passage du commentaire pehlvi a sans doute été écrit par un homme de cabinet, peu amateur de voyages à l'étranger. Il rappelle l'axiome juridique des Musulmans suivant lequel tout homme qui met le pied sur un navire pour passer l'Océan mérite d'être privé de ses droits civils comme aliéné ; il a dû être énoncé par un *fakîh* sujet au mal de mer.

1) Le mot *arghal* ne signifie pas seulement fumier ; il désigne aussi la fiente des chameaux et des autres animaux dont les Mongols se servent en guise de combustible, après l'avoir fait sécher et durcir au soleil. (Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, t. I, p. 153). C'est ce mot que le Père Huc (*Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, Paris, 1850, t. I, p. 22, note 2) transcrit argol : « Les Tartares, dit ce missionnaire, appellent argol la fiente des animaux, lorsqu'elle est desséchée et propre au chauffage ». C'est en effet le seul combustible que l'on trouve dans l'immensité des déserts de la Mongolie. Comme on le voit par un passage de ce même auteur (*ibid.*, p. 51), la pluie réduit ce combustible en bouillie, de telle sorte que les fils de Tamadj auraient eu du mal à en former un radeau ; voir pour plus de détails le tome II de ce même ouvrage, p. 172 sqq.

2) La Chronique générale intitulée جامع التواريخ n'a point été composée par Rashid ed-Din qui a réparti la besogne entre divers secrétaires et s'est sans doute borné à écrire la préface. M. Schefer (*Relation des Musulmans avec les Chinois*, p. 12, dans le *Recueil de Mémoires publiés à l'occasion du Centenaire de*

trouve cette légende a eu sous les yeux, dans le document original qu'il consultait, un mot se rapprochant par la forme d'*ötök* ou d'*orghal*. On voit, par différents passages de cet ouvrage, que les collaborateurs de Rashid ed-Din, qui auraient dû posséder à fond le mongol, le turc, l'arabe, le persan et le chinois, n'étaient point exempts de certaines distractions, et qu'il leur arrivait même de commettre des fautes dues simplement à leur ignorance. Dans de telles conditions, on peut se demander si la traduction سرگین, fumier, ne reposerait point sur une fausse lecture ou sur une étymologie erronée. On se trouve en présence de deux hypothèses :

1° Faute de lecture portant sur le mot *ötök*.

Il n'y a en mongol et en turc que deux mots qui auraient pu donner lieu à la méprise que nous signalons ici : le mot turc *ot*[1] اوت « bœuf » et le mot mongol emprunté par le turc

l'*École des Langues Orientales Vivantes*, 1890), a cité un passage de l'*Histoire d'Oeldjaïtou-Khan* d'un nommé Abou 'l-Kasim Abd Allah ibn Ali el-Kashani qui réclame la paternité de la chronique de Rashid ed-Din, et prétend qu'elle est son œuvre du commencement à la fin. Il est permis de se défier des affirmations de ce personnage, qui a sans doute été réellement un des collaborateurs de Rashid ed-Din, mais qui n'a point tout fait et qui a eu quelque occasion de se plaindre de lui. Ce qui démontre la pluralité des collaborateurs de Rashid ed-Din, ce sont les contradictions que l'on remarque dans le récit du même fait rapporté dans deux parties différentes de la chronique. On en a trouvé plus haut un exemple assez curieux. C'est ce fait qui montre la valeur de la chronique du vizir de Ghazan, et qui prouve qu'elle n'est pas seulement comme tant d'autres une compilation quelconque, mais que chaque partie a été confiée à un homme, qui, selon toutes les apparences, était un spécialiste.

1) On ne trouve pas *ot* avec le sens de bœuf dans l'*Abouchka*, ni dans le *Senguelah*, ni par conséquent dans le *Dictionnaire turc-oriental* de Pavet de Courteille. On le trouve dans le *Vocabulaire ouïghour-chinois* de la Bibliothèque Nationale transcrit ou avec chute régulière de la dentale finale et traduit *niou* « bœuf ». C'est ce même mot sous la forme اوط que le *Dictionnaire turc-français* de Bianchi et Kieffer donne à tort comme persan avec la signification de « bœuf ». Il faut distinguer ce mot d'un autre mot turc qui s'écrit et se prononce de même اوت *ot* ou اود : il signifiait anciennement « feu », mais il ne désigne plus maintenant que la petite quantité de poudre que l'on mettait dans le bassinet des fusils à pierre ou dans la lumière des canons. C'est de ce mot qu'est formé اودون *odoun*, bois à brûler, اوجاق, اوچق *odjak*, foyer, d'où maison,

ötük اوتك « ours. » Aucun autre mot des deux langues ne permet une pareille confusion. Quelle était la position de ce mot mal lu dans la phrase ? de quel mot était-il suivi ? c'est ce qu'il est impossible de dire et par conséquent on ne sait comment la faute s'est produite : il est probable que le traducteur s'est trouvé en face de deux mots dont le premier était *ot* et qu'une fausse coupure lui a donné la lecture *ötök* « fumier »[1].

2° Faute de lecture portant sur le mot *arghal*.

En mongol, le mot *arghali*[2] signifie un « bélier de montagne ». La confusion entre *arghal* et *arghali*, qui ne diffèrent que par une seule lettre, était des plus faciles à commettre.

Dans les deux cas, qu'il s'agisse d'un bœuf, ce qui paraît le plus vraisemblable, soit d'un bélier ou d'un ours, on voit que la traduction de سرکین « fumier » ne repose que sur une faute de lecture et doit être écartée ; par conséquent la parenté des deux légendes devient beaucoup plus claire.

On pourrait être tenté de voir dans le récit du Boundehesh une adaptation iranienne d'une des légendes helléniques de la traversée de l'Océan : l'enlèvement d'Europe par Jupiter

et, par extension, régiment de janissaires, اوتق ou اوتاغ *otak* qui est un doublet de formation de *otagh*, اوتكو *otou*, en turc-osmanly اوطه, اوده *oda*, foyer, d'où tente et chambre.

1) Se trouve aussi sous la forme ایق *aïk* : ایق کبی الصون « canaille comme un ours ».

2) Grammaticalement un adjectif *ot-ok* « herbe » aurait très bien pu prendre le sens de « bœuf », mais comme je n'en connais pas d'exemple dans les textes, il serait dangereux de recourir à cette hypothèse. Si le texte original était écrit dans une langue archaïque, peut-être y avait-il *ot-ok* avec l'accusatif en *-ïg* qui se trouve dans les inscriptions de l'Orkhon et qui s'est affaibli dans les dialectes modernes en *-ï*. Si un écrivain du temps de Rashid ed-Din a rencontré dans un texte ancien un accusatif *ot-oï*, il est certain que cette forme l'aura complètement dérouté et qu'il se sera borné à chercher un sens quelconque à un mot qu'il ne pouvait plus comprendre. Peut-être y avait-il simplement اوت اوق *ot ok*... « et aussi, le bœuf... ».

3) Ce mot a été emprunté par le turc-oriental sous la forme ارقار *arkar* ; la femelle de cet animal porte le nom de *ghouldjah* قلجه, قولجه.

métamorphosé en taureau, ou la traversée malheureuse du détroit qui sépare la Troade de la Colchide par Phryxos et sa sœur Hellé sur le bélier à toison d'or. Ce serait probablement une erreur, car la légende iranienne se rapporte, comme on le verra bientôt, à un fait historique.

De quelle mer s'agit-il dans le passage du Bundehesh traduit plus haut?. Évidemment de la mer appelée en zend **Vouru-kasha** (***Vouru-karta**) « qui a été faite large » en pehlvi *Varkash*[1]. Il n'y a guère que cette mer qui compte dans l'Avesta, car la mer **Puitika**, la mer Putride, n'en est qu'un golfe. L'Avesta se borne à dire que cette mer est la mer par excellence, le réservoir de toutes les eaux du monde, l'équivalent de l'ὠκεανός des Grecs. Le Bundehesh est plus précis que l'Avesta : « Il est dit dans l'Avesta que la mer **Vouru-kasha** se trouve du *côté* du Nimrûj et qu'elle est contigue à l'Alborj. Elle occupe un tiers de cette terre. La mer **Vouru-kasha** est ainsi faite qu'elle comprend mille golfes... Quand un homme court sur un cheval durant quarante jours et quarante nuits, il en fait le tour. Cela fait 1.400 parasanges[2] »

La mer **Vouru-kasha** est la Caspienne située au nord de l'Albordj dont la cime principale est le gigantesque volcan du Démavend sur lequel la légende héroïque veut que Zohak ait été enchaîné comme Prométhée sur le Caucase[3]. Le périmètre que le Bundehesh attribue à cette mer, 1.400 farsangs, soit un peu plus de 1.400 lieues, n'est point très éloigné de son périmètre réel qui est d'environ 5.600 kilomètres. De plus, l'aspect tourmenté et déchiré des côtes de cette vaste nappe d'eau explique que le Bundehesh lui attribue mille

1) *Varkash* est la transcription du zend **Vourukasha**; généralement on trouve la traduction *Firâkh-kart* comme nom pehlvi de cette mer.

2) *yemalelûnêt pûn dîn aîgh zrê-i Firâkh kart pûn kôst-i Nimrûj kanârak-î Albôrj at hamk-î i dânâ damîk dârît u zrê Firâkh-kart aîghash hazâr var kâsî yehêvûnêt... amat ê ayp gabrâ tâjînêt pûn 40 yôm u lîlyâ pîrâmûn bard partî yahvûnêt 1400 farsang.*

3) Il ne serait pas impossible que la légende de l'enchaînement de Zohak sur l'Alborj ne soit qu'une adaptation de la légende de Prométhée.

golfes. Ce n'est que par amplification poétique que cette mer est devenue la mer par excellence, le gigantesque anneau qui entourait tout l'univers et qui contenait d'étranges merveilles, l'arbre aux mille semences, l'âne aux trois pieds et le Gaokerena. C'est alors le correspondant de l'ὠκεανός des Grecs et du مُحِيط des Arabes. De même l'Alborj, le **Hara berezaiti** ou **Haraiti berezañt** de l'Avesta, qui n'était primitivement que la chaîne de montagnes située au sud de la Caspienne est devenue une chaîne parallèle aux rivages de la mer **Vouru-kasha** et entourant toute la terre. On lit dans le Bundehesh[1] : « Il est dit dans l'Avesta : La première montagne qui s'éleva fut l'Alborj, créé par Dieu, et toutes les montagnes poussèrent de celle-là en dix-huit ans. L'Alborj grandit jusqu'à ce que 800 ans fussent accomplis. En 200 ans il atteignit la sphère des étoiles, en 200 ans la sphère de la lune, en 200 ans la sphère du soleil, et en 200 ans il s'éleva jusqu'au plus haut des cieux. Les autres montagnes sont nées de l'Alborj au nombre de 2253... L'Alborj entoure la terre et s'élève jusqu'au ciel. »

Il ne s'agit évidemment point dans le Bundehesh de la traversée de la mer **Vouru-kasha** considérée comme étant l'Océan, mais bien de la Caspienne. On sait qu'à une époque qu'il est difficile de fixer exactement, une colonie de Zoroastriens, adorateurs du feu, allèrent s'établir, venant de l'Azerbeidjan, dans la péninsule Apshéron et qu'ils y élevèrent, à environ deux lieues du rivage, le célèbre pyrée de Bakou. Ce temple était bâti sur un terrain ardent d'où se dégageait une quantité considérable d'hydrogène carboné produit par la décomposition du pétrole et des huiles de schiste dont toute

1) *ýamalûnêt pîsh dîn olyâ mûkdûn kôf frâj rûst. Albôrj-i bûndât min zak akhar hamâk kôf frâj rûst hamdat pan 18 shant u Albôrj ol bûndakîh-i 800 shant hamât. chîst û 200 shant ol stâr pâyak u 200 shant ol mâh pâyak u 200 (shant) ol khûrshêt pâyak û 200 ol bâlîst-i asmân. dîgar aparîk kôf(ha) min Albôrj frâj rûst yakôyamûnast pîn marak-i 2000+200+50+3 kôf... Albôrj pîrâmûn-i damî hamît ol asmân patvast.*

cette contrée est littéralement saturée[1]. Ce n'est pas seulement sur terre, mais aussi en pleine mer que brûlent ces feux naturels, et il suffit de jeter au large une poignée d'étoupe enflammée pour voir la surface des flots s'embraser sur une vaste étendue[2].

On comprend combien ces phénomènes qui n'ont été expliqués que de nos jours, devaient paraître merveilleux aux Mazdéens des anciens âges, et comment s'est créée la légende des trois feux qui en tombant dans la mer ont continué à briller « comme trois gloires ».

Ces trois feux ne sont autres que l'Ader Goshasp, le généralissime de l'Iran, le feu Khordad aussi appelé Berezisavang et le feu Burzin Mihir. Ces trois feux, suivant les traités pehlvis et parsis, brûlent sans bois et ne craignent point l'eau.

Si la légende iranienne est authentique et représente la tradition poétisée d'un fait historique, il ne peut en être de même pour la légende mongole. Les Mongols ne connaissaient point à proprement parler la mer, mais seulement des lacs dont les plus grands sont le Baikal et le Balkash[3]; aucun d'eux n'est assez important pour qu'on y puisse voir la *mer* dont parle Rashid ed-Din.

Le mot mongol qui signifie « mer » est *nagour*[4] dont le sens primitif est certainement « lac »; le turc distingue *dingiz* « mer » de *keul* « lac », quoique certains lacs de l'Asie centrale portent le nom de *dingiz*. Dans les inscriptions de l'Or-

1) Ces terrains ardents ne se trouvent pas seulement sur les bords de la Caspienne, mais encore près de Pietra Mala entre Bologne et Florence, et à Barigazzo en Italie; en France près du village de Saint-Barthélemy, à quatre lieues de Grenoble. (A. Boscowitz, *Les Volcans et les Tremblements de Terre*, Paris, Paul Ducrocq, s. d., p. 319 sqq.)

2) Voir Moynet, *Voyage au littoral de la mer Caspienne* (dans le *Tour du Monde*) cité par Zurcher et Margollé, *Volcans et Tremblements de Terre* (*Bibliothèque des Merveilles*), Paris, Hachette, 1877, p. 272.

3) Il serait curieux que le nom de Balkash soit emprunté au pehlvi *Varkash* ou *Valkash*, l'r pehlvi se lisant *r* ou *l*, nom parsi de la mer **Vourukasha**.

4) Devenu *naour* et *nour* en mongol moderne; ce mot est très usité dans le sens de lac dans l'onomastique géographique moderne de l'Asie centrale.

khon, on voit que les Turcs du VII[e] siècle distinguaient formellement la *mer* des *lacs* ; on lit en effet dans l'inscription de Kul-tigin : il(ä)gärü š(a)ndun j(a)zykar(ä)ri sü(ä)š(i)m, t(a)luika kic(i)g t(ä)gm(ä)š(i)m...[1]. « vers l'Est, j'ai fait des expéditions jusqu'à la plaine de Chang-toung et il s'en est fallu de bien peu que j'atteigne l'Océan... » La plaine de Chang-toung est la province actuelle du même nom situé au sud du golfe du Pé-tchi-li à l'embouchure du Hoang-ho ; ceci prouve que la mer, la t(a)lui des Turcs, n'est point tel ou tel lac de Sibérie, mais bien le Pacifique.

Il s'ensuit que la légende mongole n'a pas été créée par les Mongols, mais qu'elle a été, selon toutes les vraisemblances, empruntée par eux aux Mazdéens, leurs voisins.

II

LES ENFANTS DE LA CRUCHE

La tribu de Kounkourat est l'une des plus anciennes et des plus célèbres tribus mongoles *Darlikin*, c'est-à-dire antérieures à Bouzandjar, et ayant pour ancêtres Nikouz et Kiyan, les deux Mongols qui se réfugièrent dans l'Arkineh Koun.

« On raconte ainsi qu'il suit, dit Rashid ed-Din[2], l'origine de cette tribu : Trois enfants naquirent d'une cruche بستوى d'or. C'est là une façon de parler énigmatique et allégorique ; cela signifie que la personne qui a mis ces trois enfants au monde était douée d'une grande intelligence et très instruite ; c'est pour cela qu'on l'a comparée à une cruche d'or[3]. Cette mé-

1) Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, *Erste Lieferung*, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 31-33. — W. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, Helsingfors, 1896, p. 115.

2) Rashid ed-Din, *Histoire des Tribus mongoles*. [illegible], Saint-Pétersbourg, 1861, p. 196.

3) Cette appellation n'avait point chez les Mongols le sens injurieux qu'elle a chez nous ; c'est de même qu'en Finlande « ma belle oie » se dit aux jeunes filles comme compliment ; et qu'en sanscrit *vatsa* « mon veau » est un terme d'affection qui s'adresse aux enfants.

taphore est habituelle chez les Mongols : quand ils veulent exprimer qu'ils ont vu le roi, ils disent : « J'ai vu le visage d'or du roi », et ils savent parfaitement le sens qu'il faut attribuer aux mots « le visage d'or ». Elle est de même employée dans les autres tribus[1], car l'or est le métal noble et précieux par excellence et c'est ce qui explique cette façon de parler. Sans cela, dire qu'un homme est né d'une cruche d'or est une chose absurde et grotesque. »

L'Avesta connaît une légende qu'il est difficile de ne point rapprocher de celle-ci. On lit dans le Yasht XIII, § 138 : **Fradhâkhshtôish khuñbyêhê ashaonô fravashîm yazamaidhê** : « Nous sacrifions à la Fravashi (au double) de Fradhâkhshti, le fils de la cruche ». Ce Fradhâkhshti[2] est l'un des 30 immortels qui dorment du sommeil de la mort en attendant l'arrivée du dernier Messie du Mazdéisme, **Saoshyañt**, le fils à naître de Zoroastre. « *Fratakhshtar-i khûmbîkân* (**Fradhâkhshti**, fils de la cruche), dit le *Grand Bundehesh*, (repose) dans la plaine de Peshyânsâ. On l'appelle *khûmbîkân* (fils de la cruche), parce qu'il fut élevé dans une cruche par crainte du (démon) Khishm[3] ».

1) Cette habitude se retrouve en effet chez les peuples de race finnoise. En finnois, les expressions *or* et *argent* sont synonymes de beauté et de richesse. On lit dans le *Kalevala*, 2e runo, 231-234 :

Kaswoi marjahan marjawarret
Kukat kultaiset kuolle
Kuohut karwoi kulkaisiset
Mouunmuotoiset sikasi.

« Déjà le fruit mûrit sur la branche, les fleurs d'or s'épanouissent au milieu des champs, et la verdure s'étale sous mille formes »,
et au commencement de la 6e runo, vers 5 sqq.

Otti olkisen orihin
Hernewarsisen hewosen
Pisti suitset kultaa suuhun
Päitsensä hopean päähän.

« Il prit un cheval semblable à un brin de paille, à une tige de pois ; il mit un frein à sa bouche d'or, une bride à son col d'argent... »

2) Voir J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 551 et note 293.

3) *Fratakhshtar-i khûmbîkân apash pôn dasht-i Peshyânsâi aûl rôi khûmbîkân kêmûnd Khishm rôi dar khûmb parvarît*., p. 240.

Il est certain que cette légende remonte à la plus ancienne période de l'Aryanisme, car on la trouve aussi bien dans les textes les plus archaïques de l'Inde que dans ceux de la Grèce ; par conséquent il ne peut être question d'un emprunt de l'Iran à l'Indianisme où à l'Hellénisme. On trouve dans le Véda[1] l'histoire de deux enfants Agastya et Vasishtha qui naquirent dans une cruche[2].

D'après Hérodote (livre V, § XCII ; trad. de Larcher, p. 401 sqq.) Labda, fille d'Amphion, de la célèbre famille des Bacchiades, ne put trouver de mari dans sa famille, à cause d'une infirmité dont elle était atteinte.

Elle épousa un certain Aésion, de la famille des Lapithes, et elle en eut un fils à qui la Pythie de Delphes promit la souveraineté de Corinthe. Les Bacchiades ayant appris ce fait ne songèrent plus qu'à faire périr l'enfant ; Labda, pour le soustraire à leur fureur, le cacha dans un coffre à blé, κυψέλη[3], et c'est par suite de cette circonstance que, suivant Hérodote, il fut nommé Κύψελος.

C'est évidemment cette même légende que l'on retrouve dans l'histoire de Persée. On sait que Persée, l'un des nombreux bâtards de Jupiter, fut exposé avec sa mère Danaé dans une nacelle et abandonné au caprice des flots. La barque aborda dans l'une des Cyclades, et Polydecte, roi du pays, recueillit Danaé et son fils[4].

1) V. J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 551 et note 293, et *Ormazd et Ahriman*, p. 147.

2) On trouve dans un ouvrage manuscrit du célèbre colonel Gentil, intitulé *Divinités de l'Hindoustan*, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Nationale sous la cote Français 24220 52 v° et 53 r° une représentation de ces deux semi-divinités. Nous reproduisons ici la description qui accompagne ces deux figures : Bouteaut, chef des Bouts, figure d'homme blanc, trois yeux, une couleuvre et sabre nud en mains, une couleuvre autour du corps qui lui sert de djenehou, assis sur un bœuf. — Aguest, figure d'homme, un chapelet et livre en mains, un dauti autour de la ceinture jusqu'aux genoux, couvert sur les épaules d'une peau de cerf, une calebasse devant lui.

3) J. Darmesteter (*Zend-Avesta*, t. II, p. 551, n. 293) a montré que le mot grec κυψέλη a la même racine que le mot zend *khumba*, sk. *kumbha*.

4) On trouve dans l'*Orlando Furioso* de l'Arioste une adaptation de cette légende ;

Malgré les quelques différences qui séparent la légende grecque des légendes indiennes et iraniennes, il est certain qu'elles dérivent de la même source, et la similitude du récit mongol et du récit irano-indien ne doit point provenir d'un simple hasard[1].

Quant à l'explication que donne Rashid ed-Din, il est certain qu'il faut la prendre pour ce qu'elle vaut, c'est-à-dire ne lui attribuer aucune valeur. L'historien persan, qui ne connaissait aucune des trois légendes iranienne, grecque ou indienne, a cherché à expliquer de son mieux cette tradition bizarre qui heurtait ses croyances de musulman et qui pour lui n'avait, prise à la lettre, aucune signification possible.

Au chant XXXVI, au milieu d'un duel furieux engagé entre Roger et Marphise, l'âme de l'enchanteur Atlant leur apprend en ces termes qu'ils sont frère et sœur :

> Vi fu Galaciella genitrice
> E noi fratelli . . . .
> . . . .
> Senza guardar che avesse in corpo il pondo
> Di voi, che usciste pur di lor radice
> La fe', perchè s'avesse ad affogare
> Su un debol legno porre in mezzo al mare.

1) C'est au fond l'histoire de Moïse et du roi d'Agadé Sargon l'Ancien. Dans une de ses inscriptions le vieux roi de Chaldée s'exprime ainsi : « ummani enitum ina pusri ulidanni. Ishkunanni ina kuppi sha shuri ina iddu babi iphi idanni ina nari... » Ma mère, qui était une personne de sang royal, accoucha clandestinement de moi. Elle me déposa dans un coffre fait de roseaux dont elle saltisa les fentes avec de la poix et elle m'abandonna au cours du fleuve » (Rawlinson, *Cuneiform inscriptions of western Asia*, t. III, planche 47). Le mot *kuppu* que nous traduisons par « coffre » doit évidemment se rattacher à la racine arabe قفف, d'où dérive le mot قُفَّة, qui désigne en général un objet rond. Le *kuppu* des Assyriens devait évidemment beaucoup se rapprocher du bateau que décrit Hérodote dans le Ier livre de ses *Histoires*, § CXCIV. Ces bateaux étaient formés de branches de saule recouvertes de peau à peu près comme les cafés des Groenlandais et ils étaient « ronds comme des boucliers, sans aucune distinction de poupe ni de proue ». Les plus grands portaient jusqu'à cinq mille talents, c'est-à-dire environ 125 tonnes ; deux hommes armés de longues gaules suffisaient à la manœuvre des plus grands de ces esquifs. Ce genre de bateaux est toujours en usage sur l'Euphrate et on peut en voir la reproduction dans le récit du voyage de Mrs. Bishop (Isabella L. Bird) en Perse (*Journeys in Persia and Kurdistan*, London, John Murray, 1891, 1er vol., p. 119) « There were seen for the first time by the new-comers the most venerable boats in the world, for they were old even when Herodotus mentions them, *kufas* or *gophers*, very

III

LA LÉGENDE DE LA CONSERVATION DE L'HUMANITÉ

« Toutes les peuplades mongoles, dit Rashid ed-Din [1], descendent de Japhet, fils du prophète Noé (sur lui soit le salut!). On l'appelle également (Japhet) Abouldja Khan et il est l'an-

deep round baskets covered with bitumen, with incurved tops, and worked by one man with a paddle ». On remarquera que le nom assyrien de kuppu s'est conservé, on peut le dire sans aucune altération dans le dialecte arabe de Mésopotamie pour désigner un de ces bateaux ronds sans avant ni arrière. Jal (*Archéologie navale*, Paris, Bertrand 1840, *Mémoire premier*, p. 89) n'admet point que ces embarcations primitives n'aient eu ni poupe ni proue et qu'elles n'aient pas été autre chose qu'une demi-sphère retournée sur l'eau. Telle était cependant et telle est encore la construction de ces légers esquifs; d'ailleurs les termes d'Hérodote sont formels et ne prêtent point à d'autres interprétations.

On trouve dans le *Kalevala* une légende qui se rapproche par quelques traits de la légende mongole, tandis que d'autres l'en éloignent complètement. Les six runo 31-36 forment un épisode distinct du reste de l'épopée et que l'on peut appeler la « Geste de Kullervo ». Ces six runo, qui sont peut-être les plus belles et les plus poétiques de tout le *Kalevala*, racontent la vie d'un homme poursuivi dès sa naissance par une inexorable fatalité, une sorte d'Oreste [illegible], et qui finit par se tuer pour échapper aux remords que lui inspirent ses crimes. Son père Kalervo avait été massacré avec toute sa famille par Untamo, et sa mère qui était alors enceinte fut emmenée en captivité par le meurtrier de son mari. Elle mit au monde un fils nommé Kullervo dont la force prodigieuse se manifesta au bout de trois jours. Craignant que cet enfant ne vînt à venger sur lui les malheurs de sa famille, Untamo chercha à le faire périr, en le renfermant dans un tonneau qui fut abandonné sur la mer. Le tonneau erra durant trois jours au gré des flots, mais Kullervo échappa miraculeusement à la mort. Deux autres tentatives d'Untamo pour le faire périr ayant eu aussi peu de résultat, il dut se résigner à le laisser vivre.

Il est douteux que cette légende soit à rapprocher de la légende turco-mongole d'Alankava, car elle se termine d'une façon différente et son but est tout autre. D'ailleurs avant de tirer une conclusion quelconque du fait qu'une légende se trouve à la fois chez les Finnois et chez d'autres peuples turcs, il faudrait établir à quelle époque le *Kalevala* a été composé. Sans vouloir préjuger en rien de la question, il est permis jusqu'à présent de croire que la composition de cet ouvrage est postérieure à l'époque à laquelle l'infiltration des idées iraniennes se produisit parmi les tribus habitant l'Asie centrale.

1) [illegible] ...... [illegible], Saint-Pétersbourg, 1861, p. 175 sqq.

cêtre de toutes les tribus turques[1]. Il y a environ 2.000 ans[2], les tribus mongoles se querellèrent avec les autres peuples turcs et leur firent la guerre. Les historiens les plus dignes de foi معتبران معتمد القول racontent que les autres tribus turques les vainquirent et qu'elles en firent un tel massacre qu'il ne resta que deux hommes et deux femmes. Ces deux familles[3] prirent la fuite pour ne pas éprouver le même sort. Elles arrivèrent dans une localité d'accès difficile, qui était entourée de tous les côtés par des montagnes et des forêts. Il n'y avait qu'un seul point par lequel on pouvait y accéder, et encore la route qui y menait était extrêmement dure et pénible. Au milieu de ce cirque de montagnes se trouvait une plaine riche en fourrage; le nom de cette plaine était Arkineh-Koun; *koun* signifiant une ceinture de montagnes et *arkineh* une barrière impossible à franchir. » Le nom des deux hommes qui s'y réfugièrent était Nikoûz et Kiyan. Ces deux familles, et après elles leur postérité, demeurèrent pendant de longues années dans l'Arkineh-Koun, mais elles se multiplièrent à un tel point qu'elles formèrent plusieurs tribus et que ces tribus se ramifièrent à leur tour. Quand les Mongols se furent ainsi multipliés, ils se trouvèrent très à l'étroit dans l'Arkineh-Koun, et ils cherchèrent à en sortir; il faut croire que cela était encore moins facile que d'y entrer, car ils furent obligés de recourir à un expédient bizarre. Il y avait dans la chaîne de montagnes qui les enserrait de toutes parts un endroit où se trouvait une mine de fer; c'était de là qu'ils avaient tiré tout le métal qui leur avait été nécessaire depuis qu'ils étaient enfermés dans l'Arkineh-Koun. Ils se réunirent tous, allèrent couper une

1) Pour l'intelligence de cette phrase, il faut savoir que pour Rashid ad-Din, comme pour tous les écrivains qui l'ont suivi, Aboulghazi, Mirkhond, Khondemir, les Mongols ne sont qu'une fraction des peuples turcs, et qu'il n'y a point de race proprement mongole.

2) Rashid ad-Din, écrivant au XIVe siècle, il s'ensuivrait que la défaite des Mongols aurait eu lieu au VIe siècle environ avant l'ère chrétienne. Nous n'insisterons pas ici sur cette chronologie, nous réservant d'y revenir dans un prochain article.

3) [illegible], littéralement : « museau » et plutôt « tente ».

grande quantité de bois dans la montagne et, ayant égorgé soixante-dix chevaux et vaches, ils fabriquèrent des soufflets avec leurs peaux; ils allumèrent un grand feu qu'ils attisèrent en faisant jouer leurs soufflets, de telle sorte qu'ils firent fondre la montagne sur un point et qu'ils produisirent ainsi une brèche par laquelle ils purent sortir.

Par plusieurs côtés, ce récit se rapproche de la légende du *Var* construit par le roi pishdadien Djemshid, pour sauver l'humanité d'une catastrophe qui devait l'anéantir. Suivant la légende iranienne, dont la parenté avec le récit sémitique du déluge est hors de doute, dans le dixième siècle de son règne, Djemshid, le **Yima-Khshaêta** de l'Avesta, reçut d'Auhrmazd l'ordre de construire une ville souterraine et d'y placer les germes de tout ce qui devait plus tard former le monde iranien.

La légende de Djemshid, le sauveur de l'humanité, a certainement été écourtée et mutilée dans le Zoroastrisme, et elle doit remonter à une époque très antérieure à celle à laquelle l'Avesta a été rédigé. On sent fort bien que primitivement, Djemshid était le sauveur de l'humanité, en même temps que le premier roi du monde et le prophète apportant aux hommes la loi d'Auhrmazd. Lorsque le Mazdéisme postérieur eut inventé les froides abstractions de Gayomart, le premier homme, de Mashya et Mashyana, ses premiers descendants, Djemshid cessa d'être le premier souverain du monde et dut leur céder sa place. De même, lorsqu'on eut inventé Zoroastre, Djemshid ne put rester le premier prophète, et c'est alors que fut imaginée la légende avestique suivant laquelle il aurait refusé à Auhrmazd de répandre sa religion dans le monde, parce qu'il ne se croyait pas capable de remplir une mission qui convenait au seul Zoroastre.

De plus, on ne trouve ni dans l'Avesta, ni dans les textes pehlvis, la mention de la sortie des Iraniens du Var de Djemshid, ce qui prouve bien que cette légende a été maltraitée, et peut-être même considérablement écourtée; on ne sait même pas combien ils y vécurent, ni de quelle manière,

La différence caractéristique qui sépare le récit de l'Avesta de la légende sémitique se retrouve identique dans la légende mongole. Suivant les Sémites[1], tous les hommes ont péri à un moment donné, de la main de Dieu, victimes d'un déluge qui submergea la terre : seul, un homme put se sauver avec sa famille dans un navire, et ce sont ses descendants qui peuplent aujourd'hui la terre. Il en va différemment dans le Mazdéisme : il est dit dans l'Avesta, que le *Var* fut bâti par Djemshid pour sauver les Iraniens d'un déluge de neige que devait provoquer l'enchanteur Malkosh. Les termes mêmes du texte zend montrent bien que cette destruction ne devait pas s'étendre à tous les hommes, mais qu'elle était réservée aux seuls Iraniens. En résumé, le déluge de neige n'était qu'un maléfice, que l'on retrouve employé d'autres fois par les Touraniens, grâce auquel ils comptaient anéantir toute la population de l'Iran pour s'en emparer ensuite.

S'il en avait été autrement, et si le cataclysme s'était étendu à toute la terre, les Touraniens et les Sémites, qui n'avaient aucune place dans le Var, auraient péri sous la neige ; Djemshid n'aurait point, quelque temps après, péri par les ordres de Zohak, et l'Iran n'aurait pas à lutter durant de longs siècles contre Touran. Tout comme dans le *Var* de Djemshid, l'Arkinah-Koun n'est qu'un refuge destiné à offrir un abri temporaire à une population victime de ses voisins et livrée à leur férocité ; il n'est nullement, comme dans le récit biblique, le refuge de ceux par qui doit plus tard se perpétuer la race humaine. Nous croyons en conséquence que ces ressemblances, qui vont jusque dans les détails les plus caractéristiques, ne sont pas dues uniquement au hasard, mais qu'il y faut voir la preuve d'un emprunt de la légende mongole à la légende iranienne.

1) Le déluge indien avec Manou, et le déluge grec avec Pyrrha et Deucalion présentent d'ailleurs le même caractère.

IV

LA LÉGENDE D'ALANKAVA

Tous les historiens de l'antiquité mongole, Rashid ed-Din en tête, rapportent que toutes les tribus mongoles descendent de deux hommes, Nikoûz et Kiyan, qui se réfugièrent dans l'Arkineh-Koun. Quand les Mongols sortirent du cirque de montagnes au milieu duquel ils avaient vécu durant plusieurs siècles, l'un de leurs chefs se nommait Bourta-Tchina, dont voici la descendance :

Bourta-Tchina,
|
Tadji-Kiyan,
|
Tamadj,
|
Kaïdjou-Markan,
|
Koudjoum-Boughrou,
|
Yeka Nidoun,
|
Sam Saoudji,
|
Kali-Kadjou,
|
Douboun-Bayan.

Douboun-Bayan avait pour épouse une femme de la tribu de Kourlas, descendante de l'ancêtre mythique des Turcs, Oughouz, et nommée Alankava. Il en eut deux fils, Boulkounout et Boukounout, ancêtres des Mongols dits *Darlikin*. Douboun-Bayan mourut jeune, et Alankava resta dans la famille de son mari, dans la situation assez misérable que la loi mongole faisait aux veuves[1].

1) La veuve ne pouvait retourner chez ses parents; mais ceux du mari avaient le droit de la remarier à leur gré, à moins qu'elle ne préférât rester dans sa maison, sans être beaucoup mieux considérée qu'une esclave. Autrement dit, en se mariant, la femme devenait *la chose* de la famille du mari. Il en était de même chez les Slaves dont l'ancienne civilisation n'était pas supérieure à celle des Mongols. Rambaud, *Histoire de la Russie*, 1879, p. 24-25.

Quelque temps après la mort de son mari, Alankava se trouvait couchée dans sa tente[1] quand elle se vit tout à coup enveloppée d'une vive lueur. Suivant Rashid ed-Din, cette lumière entra par la fenêtre, tandis qu'il est dit dans l'inscription du tombeau de Timour à Samarkand qu'elle tomba du haut de la porte. Quoi qu'il en soit, cette lumière pénétra Alankava, qui, au bout de quelques semaines, s'aperçut qu'elle était enceinte. Quand il lui fut devenu impossible de cacher son état, les frères de son mari lui firent de sanglants reproches de sa conduite et la menacèrent de la châtier. Alankava raconta ce qui lui était arrivé, en ajoutant que toutes les nuits, elle voyait entrer à pas de loup un jeune homme blond, aux yeux bleus, qui se glissait dans sa couche et se retirait au petit jour avec les mêmes précautions. Elle leur prédit qu'elle ne tarderait pas à mettre au monde trois jumeaux, fils de la Lumière. Les frères de Douboun-Bayan ne songèrent point, autant qu'on peut le voir par Rashid ed-Din et par les autres historiens, à s'assurer si Alankava ne voyait qu'en songe le jeune homme blond aux yeux bleus, et au bout de neuf mois, la jeune femme mit au monde trois enfants, Boukoun-Katghin, Boukour-Saldji et Bouzandjar. Ils reçurent le nom d'Enfants de la Lumière, et c'est de Bouzandjar que la légende mongole fait descendre Tchinkkiz-Khakan et Tamerlan. La plupart des parents et des enfants de Tchinkkiz-Khakan avaient, paraît-il, les yeux bleus et les cheveux blonds, tandis que tous les autres Mongols avaient les cheveux et les yeux d'un noir très foncé. Rashid ed-Din raconte qu'à la naissance de Koubilai, Tchinkkiz-Khakan, son grand-père, fut très étonné de voir que l'enfant avait les yeux et les cheveux noirs. Les historiens de l'antiquité mongole disent que cela provient uni-

1) Les Mongols habitaient dans des tentes que l'on hissait sur des chariots. Ces tentes avaient quelquefois des dimensions très considérables, car l'un des ambassadeurs envoyés à la cour du Grand Kaan raconte qu'il a vu sur une route les ornières tracées par les deux roues d'un de ces chariots distantes d'environ 10 mètres. Elles étaient faites d'une carcasse en branches d'arbres sur laquelle on tendait une étoffe de feutre enduite pour la rendre imperméable.

quement des rêves d'Alankava ; peut-être faudrait-il plutôt y voir l'indice d'un croisement fort ancien d'une ou plusieurs tribus turques avec des tribus d'origine finnoise[1]. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'histoire d'Alankava est une légende créée par cette femme et sa famille pour cacher une faute, ou simplement inventée à l'époque de Tchinkkiz-Khakan pour donner à sa dynastie une origine céleste. Dans les deux cas, il est intéressant de rechercher quelle peut être son origine.

L'auteur de la vaste compilation arabe connue sous le nom de *Mesalik el-Absar* voit dans la légende d'Alankava une adaptation de la légende musulmane de la Vierge Marie[2], et il est certain qu'à l'époque de Tamerlan, on y voyait une allusion à Fatimah, la fille chérie du Prophète, l'épouse d'Alî. On lit en effet dans l'inscription du tombeau, ou plutôt du mausolée de Miranshah, que la maternité d'Alankava est كاهي اسباط اسد الله الغالب « comme le fait des fils du lion de Dieu (Ali), le victorieux[3]. » L'inscription du cercueil de Timour semble même aller plus loin et dire que Bouzandjar était le fils d'Alî[4] ; mais cette partie de l'inscription n'est

1) Avec moins de vraisemblance des tribus gothiques, d'origine indo-européenne.

2) Blochet, *Les Inscriptions de Samarkande* dans *Revue archéologique*, 1897, 1er vol., p. 227.

3) *Idem*, p. 210 et 74.

4) فقل لنا سولسة لنا وذكر انه من ابنا امير المؤمنين علي بن ابي طالب *Idem*, p. 72.

Le Père Huc rapporte dans le récit de son voyage, t. II, p. 105, une légende thibétaine évidemment bouddhique et qui n'a rien à voir avec celle d'Alankava : une femme nommée Chingtsa-Tsio, épouse de Lombo-Moke, étant descendue au fond d'un ravin pour y puiser de l'eau, tomba sur une pierre sur laquelle étaient gravés plusieurs caractères en l'honneur du Bouddha. Cette chute la rendit enceinte et, en 1357, elle mit au monde un fils nommé Tsong-Kaba qui fut plus tard le réformateur du Lamaïsme. Il avait en naissant une barbe blanche et il parla dès le jour de sa naissance. Il n'en est pas de même d'une légende d'un des peuples mongols, les Tchoros, qui semble apparentée à celle d'Alankava. Les tribus des Tchoros descendent d'un ancêtre sans doute mythique nommé Oulinda Boudoun ; suivant cette légende il serait né d'une façon aussi miraculeuse que Bouzandjar. Sa mère était la femme de Yoboghon-Merghen, fondateur de la dynastie qui régna sur les Khoits. On voit qu'ici encore il ne s'agit point d'une vierge mère mais simplement d'une conception divine (Pallas, t. 34, dans Howorth, *History of the Moghols*, Part. I, p. 592).

point très claire, et il est probable qu'il faut simplement comprendre que le cas de maternité miraculeuse invoquée par Alankava était celui de Fatimah.

Il faut écarter tout rapprochement entre Alankava et Fatimah, quoiqu'il soit possible qu'à l'époque de Timour et de ses successeurs, c'est-à-dire à une basse époque, on ait vu ou cherché à voir une analogie entre les deux légendes. Fatimah a bien eu trois fils, mais l'un d'eux est mort en bas âge et la naissance d'Hoseïn n'a de miraculeux que ce fait qu'il est né trois mois avant terme. On pourrait dire que Hoseïn, quoique n'étant que le second fils d'Ali et plus jeune que Hasan, est malgré cela la souche des imams, et y voir un trait commun avec la légende mongole, suivant laquelle Bouzandjar, quoique le plus jeune des fils d'Alankava, n'en est pas moins l'ancêtre de Tchinkkiz-Khakan ; mais il n'y a là qu'un rapport assez lointain.

Dans mon article sur les inscriptions du Gour-i Mir[1] j'ai admis, sur l'autorité des historiens musulmans, la possibilité de voir dans la légende d'Alankava une copie de celle de la Vierge ; la présence de Nestoriens, c'est-à-dire de Chrétiens, en Asie centrale, à une haute époque, le fait que les tribus d'Ong-Khân avaient de très bonne heure embrassé le Christianisme expliqueraient facilement cet emprunt et autorisent pleinement cette hypothèse. Il est probable néanmoins qu'il faut renoncer à cette manière de voir et cela pour deux raisons : la première, parce qu'Alankava n'était point vierge à l'époque où elle fut rendue mère par la Lumière, et en second lieu parce qu'elle en a eu trois enfants et non point un seul comme dans le cas de la Vierge Marie ou de Maya, la mère du Bouddha Sakyamouni. Ces différences sont, comme on le voit, assez sérieuses pour qu'on ne se hâte pas d'identifier deux récits dans lesquels les divergences l'emportent de beaucoup sur les ressemblances. En tout cas, il est évident qu'il n'y faut point voir la survivance d'une ancienne conception cosmogonique, telle que celle par laquelle s'ouvre le *Kalevala*.

1) *Revue archéologique*, année 1897, p. 229 et sqq.

Un des faits les plus bizarres de la légende de Zoroastre est peut-être à rapprocher de celle d'Alankava. On sait que le réformateur iranien fut marié successivement à trois femmes, et qu'il eut des deux premières trois fils et trois filles. Sa troisième épouse se nommait Hvogvi.

La légende rapporte que Zoroastre s'étant approché d'elle à trois reprises différentes, à chaque fois sa semence tomba à terre[1] ; elle fut recueillie par l'Ized Néryoseng, qui alla la déposer dans un lac célèbre du Séistan, le lac Kyânsât, où elle fut confiée à la garde de 99.999 génies, sous le commandement de l'Ized Ardvisura Anahita. Lors des temps messianiques[2], à la fin des trois derniers millénniums, une vierge ira se baigner dans les eaux du lac, et sera miraculeusement fécondée par la semence de Zoroastre[3]. C'est ainsi que naîtront successivement les trois Messies, fils à venir de Zoroastre, Ukhshyaṭ-ereta, Ukhshyaṭ-nemô et Saoshyanṭ, qui doit accomplir la Résurrection.

Il y a des différences incontestables et bien tranchées entre

1) Il y a dans cette légende une variante indiquée par Anquetil-Duperron. On la trouvera dans son *Zend Avesta*, t. I, 2e partie, p. 45 ; je ne crois point utile d'insister sur ce point.

2) Sur cette légende, consulter James Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 521, et E. Blochet, *Revue archéologique*, année 1896, *Textes pehlvis historiques et légendaires*.

3) On ne peut s'empêcher de rapprocher de cette légende la légende d'un peuple bien éloigné de l'Iran. Les Kirghizes racontent ainsi qu'il suit l'origine de leurs tribus : Un roi avait une fille qui avait trente-neuf servantes ; elle alla se promener avec elles sur le bord d'un lac sur lequel flottait une sorte d'écume. Poussées par la curiosité, elles s'approchèrent et l'agitèrent. Au bout de quelque temps, les malheureuses filles s'aperçurent qu'elles étaient enceintes. Le roi les chassa toutes et elles allèrent se réfugier dans une forêt où elles accouchèrent chacune d'un fils dont les descendants formèrent les tribus kirghizes. On voit qu'il y a là une étymologie artificielle du mot قرغز *kirkiz* décomposé arbitrairement en قرق قز *kirk kiz*, les quarante filles.

Dans le *Kalevala* finnois, la vierge de l'air, Luonnotar, fille d'Ilma, fut fécondée par la mer et mit au monde au bout de sept siècles celui qui devait être plus tard le célèbre Wäinämöinen, le runoja éternel. Cette légende, d'origine cosmogonique, est, croyons-nous, toute différente de celle d'Alankava. Quant à la légende de Mariatta dans la cinquantième runo, elle est évidemment d'origine chrétienne.

la légende iranienne et la légende mongole; mais il faut bien se dire que cette dernière a pu être défigurée et que nous n'avons certainement pas la forme primitive de la légende iranienne. On ne saurait trop insister sur ce fait que les légendes iraniennes primitives ont été profondément modifiées à l'époque du Néo-Mazdéisme, qui vit s'opérer la rédaction définitive de l'Avesta. Quelquefois ces adaptations sont allées jusqu'à un remaniement complet, comme on l'a vu plus haut pour la légende du Var de Djemshid. Il semble, sans que l'on puisse d'ailleurs se montrer catégoriquement affirmatif sur ce point, que le récit de la fécondation miraculeuse des trois vierges par les eaux du lac Kyânsai n'a été inventé que pour permettre d'échelonner les trois Messies, fils de Zoroastre, à des époques où leur père était mort depuis longtemps. Il y a dans l'Avesta une foule de récrépissages de cette nature et quelques-uns ne sont pas assez habilement exécutés pour cacher complètement l'ancienne légende. Primitivement, la femme de Zoroastre devait mettre au monde trois jumeaux appelés à jouer un rôle surnaturel, et le reste de la légende semble une addition postérieure. Quant à la légende mongole, elle offre les traces bien visibles d'une déperdition certaine : des trois enfants, fils de la Lumière, il n'y en a qu'un seul, Bouzandjar, dont le nom soit célèbre, parce qu'il est l'origine de la famille du Khakan Tchinkkiz. On ne sait rien de la légende des deux autres ; leur geste est disparue.

Peut-être trouvera-t-on que les quelques points de contact que nous avons cherché à déterminer entre la légende religieuse des peuples turcs et les croyances mazdéennes ne sont pas en nombre suffisant pour emporter une évidence absolue. Mais il faut bien remarquer que cette question est l'une des plus délicates et des plus ardues que puisse soulever l'étude comparée des religions orientales. Quand il s'agit de comparer les dogmes et les théories de deux religions bien connues, et dont on possède les principaux livres, la question est relativement facile : il en est tout autrement quand on s'engage

dans l'étude de la religion des Turcs orientaux et des Tartares. On ne possède en effet aucun traité religieux de ces peuples, ni aucune chronique originale tant soit peu ancienne, ce qui rendra toujours très aléatoire et forcément incomplète l'étude de l'antiquité turque[1]. Sans doute, le dépouillement des auteurs byzantins qui ont vu les Huns de près et des historiens chinois et musulmans qui ont été en contact avec les Turcs orientaux, peut fournir un très grand nombre de renseignements, mais il sera toujours difficile de les coordonner et d'en tirer assez de faits précis pour arriver jamais à une connaissance de l'antiquité et du moyen âge des peuples tatars, équivalente à celle que l'on possède pour la Perse ou même pour l'Inde.

La chronique persane de Rashid ed-Din est à mettre au premier rang des sources de l'antiquité turque ou plutôt de la légende de l'antiquité turque, car il est impossible de savoir avec quel ancêtre de Tchinkkiz Khakan commence la réalité historique. Malheureusement, on n'y trouve qu'un fort petit nombre d'indications relatives aux croyances et aux usages des Mongols avant leur conversion à l'Islam, et encore ne sont-elles données qu'incidemment sans que l'auteur ait songé à s'y arrêter. Ce fait n'a rien qui doive surprendre, et il ne pouvait guère en être autrement dans une chronique écrite par un musulman pour un prince converti à l'Islam. Tous les détails de mœurs et de croyances autres que celles de l'Islam paraissent ridicules ou odieux aux Musulmans, dans ces conditions il ne faut pas s'étonner qu'il reste si peu d'éclaircissements sur la religion des Mongols dans cette vaste histoire. C'est déjà beaucoup que des quelques renseignements qui s'y trouvent dispersés, il soit possible de tirer les quatre rapprochements que nous venons de signaler.

E. Blochet.

1. De même que l'absence de documents écrits anciens rend presque impossible la linguistique du groupe de langues turc-mongol-finnois.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

P. D. Chantepie de la Saussaye. — **Lehrbuch der Religionsgeschichte**. 2[e] édition. — Fribourg et Leipzig, Mohr, 1897. — 2 vol. in-8 de 309 et 512 pages. — Prix : 20 marks brochés, 25 m. reliés.

Le Manuel d'histoire des religions de M. Chantepie de la Saussaye s'est acquis déjà une notoriété générale parmi tous ceux qui s'occupent de nos études. En peu d'années une nouvelle édition est devenue nécessaire et l'auteur en a profité pour remanier son œuvre à un tel point qu'il est indispensable, même pour ceux qui possèdent la première édition, de se procurer la seconde. A tous égards elle marque un progrès considérable. L'essor pris par l'histoire des religions en cette fin de siècle est si rapide que peu d'années suffisent à faire vieillir un manuel ; il était nécessaire de mettre celui-ci au point. La tâche de celui qui se risque à tracer une histoire de l'ensemble des religions est si vaste, que le plus vaillant et le plus érudit ne saurait avoir la prétention de donner du premier coup une exécution satisfaisante d'un pareil programme. M. Chantepie de la Saussaye a profité de l'expérience acquise et des encouragements que lui a valus son premier essai pour le compléter et le rendre plus pratique encore. Nous le félicitons de la manière dont il s'est acquitté de cette revision et nous nous en félicitons pour nos études mêmes, car il est certain que ce manuel, sous sa forme nouvelle, contribuera plus encore qu'auparavant à en faire apprécier l'intérêt et à en répandre le goût.

La grande différence et — il faut l'ajouter — la grande supériorité de la nouvelle édition par rapport à l'ancienne, c'est qu'elle est le fruit de la collaboration de plusieurs spécialistes sous la direction de l'auteur. Les maîtres les plus éminents de l'histoire religieuse générale arrivent de plus en plus à la conviction qu'il est impossible à un seul homme, si

grand et si étendu que soit son savoir, de décrire avec une compétence suffisante toutes les religions qui ont laissé des documents historiques. Assurément un manuel n'est pas nécessairement le fruit de recherches originales et personnelles. On pourrait même soutenir que, pour être vraiment utile, un manuel ne doit pas refléter d'une manière trop marquée les opinions personnelles de son auteur. C'est avant tout une œuvre de vulgarisation, destinée par sa nature même à faire connaître l'état de la science, plutôt qu'une contribution à son progrès par l'apport de recherches nouvelles qui sont nécessairement spéciales. Et bien loin de nous la pensée de condamner de pareilles vulgarisations, œuvres de seconde main, cela va sans dire, mais éminemment utiles, non seulement pour les débutants et pour les hommes cultivés qui n'ont pas la possibilité de faire sur ces questions de longues études personnelles, mais pour les hommes du métier eux-mêmes qui sont obligés de spécialiser leurs travaux sur une partie de l'histoire religieuse et qui sont fatalement condamnés à fausser leur jugement s'ils ne se tiennent pas au courant des résultats, tout au moins généraux, des études analogues faites sur les domaines voisins du leur! Toutefois la vulgarisation elle-même, pour être bienfaisante, doit procéder à la fois d'un jugement critique exercé et d'une connaissance approfondie des meilleurs travaux spéciaux. Or, cette seconde condition devient de plus en plus difficile à réaliser dans l'histoire des religions, à cause du nombre considérable des travaux et de la nécessité où l'on se trouve de connaître les langues dans lesquelles les documents de chaque religion nous sont parvenus, pour pouvoir apprécier les travaux spéciaux eux-mêmes dans lesquels ces documents sont mis en œuvre.

Il y a une grande différence à faire ici entre l'enseignement oral et la vulgarisation par voie de manuel. L'enseignement de l'histoire générale des religions par un seul et même professeur est indispensable à côté des enseignements spéciaux portant sur chaque religion ou chaque groupe de religions et qui réclament autant de maîtres distincts. Nous avons cherché à réaliser cet idéal à Paris en créant, à côté de la chaire générale d'histoire des religions qui est au Collège de France, une série de conférences qui se donnent à l'École pratique des Hautes-Études où elles constituent une section spéciale, la Section des sciences religieuses, sous la présidence du professeur chargé de l'histoire générale des religions au Collège de France. L'enseignement a une souplesse et une liberté d'allures beaucoup plus grandes que le livre. Il peut se borner, sur les points où le professeur ne saurait avoir une compétence philologique

personnelle, à l'analyse des travaux d'autrui, analyse qui gagnera souvent à être éclairée par les comparaisons ou les analogies rapportées par le professeur de ses explorations *dans d'autres domaines* de l'histoire religieuse. Il a pour mission, non seulement de communiquer des connaissances, mais encore de féconder l'esprit des auditeurs, d'attirer leur attention sur des questions qu'ils ne saisissent pas par eux-mêmes, de les familiariser avec la méthode scientifique, de faire valoir les résultats des recherches, de dégager des faits la philosophie qu'ils renferment. Quiconque a jamais suivi un cours bien fait d'histoire générale, par exemple de ce que les Allemands appellent *Culturgeschichte*, sait par sa propre expérience quel bénéfice il en a retiré et se gardera bien de proscrire jamais ce genre d'enseignement pour circonscrire le professorat universitaire dans la pure érudition. Sans érudition, sans recherches critiques de détail, il n'y a pas de science exacte, en d'autres termes pas de science véritable. Mais sans l'esprit philosophique, sans le jugement critique supérieur, qui coordonne les matériaux fournis par l'érudition et qui en dégage la signification et la valeur, il n'y a pas de science féconde, en d'autres termes pas de science vivante. C'est l'enseignement qui donne la vie.

Telle semble bien être la conclusion à laquelle s'arrêtent avec raison nos maîtres en ces matières, lorsque, d'une part, ils maintiennent et propagent au loin l'institution des cours universitaires portant sur l'histoire religieuse générale et que, d'autre part, ils renoncent à faire individuellement des manuels d'histoire des religions. Déjà M. Tiele avait substitué à son *Manuel d'histoire des religions* une *Histoire de la religion dans l'antiquité jusqu'à Alexandre le Grand* pour des raisons que nous avons signalées antérieurement (*Revue*, t. XXV, p. 234, et XXVIII, p. 212). M. Albert Réville a suspendu provisoirement la série de ses monographies sur les principales religions qu'il a analysées et décrites au Collège de France, pour publier des études de critique historique personnelle sur la Vie de Jésus, — les grandes religions de l'Inde, de la Perse, du monde antique ne lui paraissent pas suffisamment élucidées par les travaux des spécialistes pour qu'il lui soit possible, là où il doit travailler de seconde main, de prononcer un jugement sur les divergences qui règnent entre ces messieurs. En Amérique les promoteurs de nos études ont choisi, comme la maison Aschendorf en Allemagne avec ses « Darstellungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte », le système de manuels par monographie sur chaque religion, dont les *Religions of India* de M. Hopkins (voir *Revue*, t. XXXII, p. 179) ont été le

premier. Mais ce dernier système offre de graves inconvénients ; l'exemple de la collection allemande prouve quelle fâcheuse inégalité de valeur il tolère entre les diverses parties de l'ensemble. Toute unité de conception et d'exposition disparaît : l'objectivité de l'exposition est sacrifiée ; chaque auteur fait son livre pour son propre compte, avec ses propres préoccupations. Une série de manuels n'ayant en commun que le titre d'une collection figurant sur la couverture, ne remplacera jamais un manuel renfermant une exposition suivie d'un ensemble de religions d'après une méthode et un plan constants du commencement à la fin de l'ouvrage.

M. Chantepie de la Saussaye me paraît avoir trouvé la véritable solution de la difficulté. Il a commencé par faire lui-même, tout seul, son Manuel. C'est la première édition. Puis il l'a repris, corrigé et il a confié le remaniement des principales sections à une série de spécialistes qu'il connaissait, avec lesquels il se savait en communion d'esprit et dont quelques-uns mêmes, si je ne me trompe, ont été ses élèves avant d'être ses collègues. C'est la seconde édition. Il a conservé ainsi l'unité de son Manuel, tout en s'assurant l'exactitude et la précision des éléments techniques, la mise au point des questions d'après les travaux récents, qu'il n'aurait pas pu obtenir par lui-même sur toutes les parties de ce vaste champ.

Cependant tout ne me paraît pas également louable dans ce remaniement. La phénoménologie qui occupait une place peut-être disproportionnée au reste dans la première édition, a été réduite ici à deux maigres paragraphes qui tiennent dix-sept pages à peine. C'est une véritable mutilation dont l'auteur cherche à nous consoler par la perspective d'un autre ouvrage qu'il publiera plus tard sur ces questions générales de l'histoire religieuse, touchant à la fois à la philosophie et à l'histoire. J'estime que cette modification est regrettable. Un Manuel d'histoire *générale* des religions doit renfermer un aperçu sur le développement même de cette histoire, sur la portée et la signification des divers termes, une étude des données générales de la vie religieuse, bref il ne saurait négliger ce qui est justement *général* dans cette histoire. C'en est une des parties les plus fécondes et les plus appréciées. J'exprime l'espoir que, dans la 3e édition, l'auteur nous restituera une phénoménologie proportionnée au caractère de son livre.

Pour les mêmes raisons, sans doute, la première section consacrée aux peuples non civilisés est tout à fait insuffisante. Il était impossible, évidemment, de les passer en revue, mais il eût été possible, après les nom-

beaux travaux dont ces religions ont été l'objet dans les vingt dernières années, de dégager de cet ensemble de contributions scientifiques ce qui a une valeur plus générale pour la psychologie religieuse des non civilisés et pour l'étude comparée de leurs pratiques et de leurs institutions religieuses. Sous l'énorme variété des détails de ces religions non policées il y a une assez grande uniformité de caractères principaux, qu'il est essentiel de dégager nettement si l'on veut se faire une idée de l'évolution des religions et être en état de comprendre les formes primitives de la plupart des religions historiques ainsi que les contrastes mêmes que celles-ci présentent, dans les phases ultérieures de leur développement, entre les survivances de l'état primitif et les réformes qui les élèvent plus haut. Même chez les civilisés, l'homme inculte, c'est-à-dire la masse, a une vie religieuse qui rappelle souvent d'assez près celle du non civilisé. Une trentaine de pages sur ces questions capitales, en y comprenant ce qui concerne les religions des peuples d'Amérique qui ont eu une certaine civilisation, comme les Mexicains, les Péruviens, etc., c'est vraiment trop peu. Il y a ici une défiance exagérée de l'esprit philosophique et vraiment trop de cette « prudence » à ne prendre parti pour aucun système ni aucune théorie, que M. Chantepie fait valoir avec raison comme un mérite de son œuvre, mais qui n'en est plus un lorsqu'elle consiste à passer sous silence une partie du sujet d'autant plus intéressante qu'elle est plus délicate.

Le dernier paragraphe de la section consacrée aux non-civilisés a pour objet les Mongols et comprend les Turco-Tatares, le Shamanisme, les Ugro-Finnois avec le *Kalevala*. Il est de la plume de M. E. Buckley, un Américain qui a longtemps vécu en Extrême-Orient. C'est aussi lui qui a revu la section consacrée aux religions de la Chine et qui a comblé une lacune de la première édition en donnant un court et substantiel aperçu des religions du Japon. Les religions de l'Égypte sont traitées par M. H.-O. Lange, bibliothécaire. Le Dr Fr. Jeremias s'est chargé des peuples sémitiques dans l'Asie antérieure septentrionale, soit des Assyro-Babyloniens, des Syriens et des Phéniciens. Une excellente addition à la première édition, c'est la longue section consacrée à la religion des Israélites qui a été rédigée par le professeur hollandais J. J. P. Valeton fils. Peut-être eût-il été préférable de la confier au même collaborateur que les religions des peuples sémitiques. On aurait mieux saisi alors les liens de la religion primitive d'Israël avec les autres religions de même race. Un écho un peu plus sonore des beaux travaux de Robertson Smith eût été à sa place dans cette histoire générale des religions. M. Valeton, sans

nier cette parenté originelle de la religion d'Israël avec celles des autres Sémites (p. 253), ne la relève pas; il ne groupe pas les principaux faits qui ne permettent plus de la contester. Il nous dépeint trop exclusivement cette religion israélite en elle-même, indépendamment de ses connexions historiques. Dans ces limites on reconnaîtra aisément qu'il s'inspire des résultats généraux les plus importants de la critique historique moderne appliquée à l'évolution intérieure de l'histoire religieuse israélite et qu'il le fait sans parti-pris, sans théorie préconçue. En tant que résumé son esquisse, qui couvre un peu plus de 80 pages, me paraît être une des meilleures que nous ayons.

La section de l'Islam a aussi beaucoup gagné. Sauf pour ce qui concerne la vie et l'œuvre de Mohammed, la première édition ne donnait pas grand'chose sur l'histoire de l'Islam. Le professeur Houtsma, d'Utrecht, au contraire, consacre une cinquantaine de pages au rôle de la tradition et du fikh, au rituel, aux controverses dogmatiques, à l'ascétisme et au mysticisme ainsi qu'aux principales sectes. L'Islamisme, d'abord traité quelque peu en paria dans l'histoire des religions, commence à y prendre la place qui lui revient.

Le second volume est tout entier consacré aux Indo-Germains. La part que M. Chantepie s'est réservée personnellement est ici beaucoup plus grande que dans le premier volume. Si les religions de l'Inde (Védisme, Brahmanisme, Jaïnisme, Bouddhisme, Hindouisme) ainsi que celle de la Perse ont été traitées par un ami et collaborateur de l'auteur, le professeur Edv. Lehmann, de Copenhague, déjà connu par son mémoire en danois sur la civilisation dans l'*Avesta*, les religions de la Grèce, de Rome, des peuples Baltiques et des Slaves, des Germains et des Celtes sont exposées par M. Chantepie lui-même; dans la section relative à la Grèce, toutefois, plusieurs paragraphes sont encore l'œuvre de M. Lehmann. Il est à peine besoin d'ajouter que la section relative aux Germains est une des meilleures du manuel. L'auteur se meut ici sur le terrain qui lui est le plus familier et il a su résister à la tentation de développer d'une façon disproportionnée des chapitres où il lui eût été si facile d'entrer dans beaucoup plus de détails.

Le Manuel de M. Chantepie de la Saussaye fait partie de la *Sammlung theologischer Lehrbücher* publiée par l'éditeur Mohr (Paul Siebeck). On ne saurait donc reprocher à l'auteur — ce qui, autrement, serait inexcusable — de n'avoir pas compris dans son plan un résumé de l'histoire du christianisme. Toute Histoire des religions qui laisse systématiquement de côté le Christianisme, se prive de ce qui est, tant

au point de vue historique que religieux, le couronnement de l'évolution religieuse de l'humanité, puisque le christianisme est depuis quinze cent ans, sous ses différentes formes et dans son évolution progressive, la religion des peuples qui marchent à la tête de la civilisation. Mais, à proprement parler, tous les autres manuels de la Collection Mohr forment le complément du *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, relatif au Christianisme.

Une dernière amélioration de la nouvelle édition, et non des moins sensibles, c'est l'addition d'un index à chaque volume. L'utilisation de l'ouvrage sera désormais beaucoup plus facile. Elle le serait encore davantage si les indices étaient plus complets. Ils sont rédigés à un point de vue beaucoup trop général et trop abstrait. Ainsi dans celui du second volume on trouve la mention « Götter » avec trente-cinq renvois, mais on y chercherait vainement *Zeus* ou *Apollon*. Il y a un très grand intérêt à pouvoir retrouver rapidement les divers passages qui concernent la « prière », par exemple, dans les différentes religions, mais il est non moins agréable de trouver tout de suite le passage qui concerne telle divinité individuelle. Ce sera un complément à la troisième édition dont le besoin ne tardera pas à se faire sentir.

Jean Réville.

E. Koch. — **Die Psychologie in der Religionswissenschaft.** — Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, J. C. B. Mohr.

Après la science sans métaphysique, après la morale sans métaphysique, nous avons eu la religion sans métaphysique. Les influences empiristes et positivistes d'hier — on assure qu'elles sont en décroissance marquée aujourd'hui — ont fini par atteindre les théologiens eux-mêmes. Par crainte de compromettre la religion dans des spéculations mal notées, il est arrivé à quelques-uns d'entre eux de la traiter exclusivement comme un objet d'expérience, comme un fait, ou un ensemble de faits, pour lequel suffiraient l'histoire et la psychologie. Telle a été, d'après le titre même de l'ouvrage, la prétention de l' « Esquisse d'une philosophie de la religion » publiée l'an dernier par un théologien français. Telle est aussi celle du petit livre qui va être l'objet de cette courte étude. Elle y a été soumise à une discussion expresse, et appuyée d'une dialectique qui nous a paru subtile, pressante, bien informée, parfois même

originale, encore que trop exclusive pour emporter notre assentiment.

M. Koch commence par montrer le rôle effacé auquel la psychologie a été condamnée jusqu'à nos jours dans la science religieuse. — D'abord, on l'a négligée sans ménagement. Cela se comprend : on n'avait à peu près rien à lui offrir. Du moment que la religion se réduisait à une œuvre de salut due à l'action de forces transcendantes, de quelle utilité pouvait lui être la psychologie ? Celle-ci n'avait tout au plus qu'à constater l'état naturel de perdition de l'âme, et qu'à se retirer aussitôt devant une science supérieure, celle de la puissance rédemptrice, dont elle venait de montrer indirectement la nécessité. — Avec l'élargissement de la notion traditionnelle de religion, la psychologie devait sans doute être mieux traitée. De fait, on a bien voulu lui accorder un objet positif. Mais aussitôt des restrictions sont survenues. Cet objet positif n'a été pour quelques-uns qu'un objet formel (Kaftan, Reischle). C'était conforme à une conception assez répandue de la psychologie en général. Le phénomène, l'état de conscience, disait-on, provient à la fois d'une forme et d'une matière. De celle-ci, la psychologie n'a point à s'occuper ; c'est exclusivement sur celle-là qu'elle se concentre. La psychologie est l'étude de la conscience en soi, de la conscience considérée à part de son contenu. Si donc vous l'appliquez à la religion, vous direz qu'elle est l'étude de la simple capacité religieuse : une forme vide, après tout. Voilà, remarque M. K., où peut conduire une idée métaphysique préconçue. — Mais il ne suffit pas d'accorder à la psychologie religieuse un objet à la fois matériel et formel, si, d'autre part, on le déclare purement immanent, subjectif. C'est pourtant ce que d'autres ont fait (Natorp, Vorbrodt). Encore un *a priori* métaphysique. Cette distinction de l'immanent et du transcendant, du subjectif et de l'objectif, ne vient pas de la psychologie, et n'est pas une donnée primitive. C'est la métaphysique qui l'impose, et qui en bénéficie. — Ce n'est pas tout. L' « asservissement » de la psychologie à la métaphysique se continue par certaines doctrines particulières dont la science religieuse ne réussit pas à se débarrasser. Ainsi, celle du moi, considéré soit comme une substance spirituelle dont les qualités seraient les états particuliers de conscience, soit comme le porteur de trois ou quatre phénomènes psychologiques originaires. Ainsi encore, sous le nom de foi, la conception d'une connaissance supérieure, propre aux choses supra-sensibles, et produite par la grâce divine dans l'âme humaine.

Nous ne contesterons certainement pas à l'auteur la valeur de quelques-unes de ses critiques, et, d'une manière générale, l'opportunité de ses

réclamations en faveur de la psychologie. Nous nous demanderons seulement, en le suivant sur le terrain positif où sa discussion l'a fait avancer, s'il ne finit pas par changer gratuitement la conception de cette science. Pour se suffire à elle-même, ne devra-t-elle pas se dépasser elle-même? En secouant toute dépendance à l'égard de la métaphysique, ne se transformera-t-elle pas insensiblement en métaphysique? Que son objet soit à la fois matière et forme, nous le croyons bien; mais qu'il soit au-dessus de la distinction du sujet et de l'objet, de l'immanent et du transcendant, nous avons de la peine à l'admettre. Nous aimerions insister sur ce point, car l'étude en est particulièrement intéressante dans l'ouvrage de M. K. Comme lui, d'ailleurs, nous reconnaissons qu'on se contente ordinairement d'une notion trop superficielle de l'expérience, qu'on doit la reculer au delà de maintes distinctions courantes, et que celles-ci sont imposées en quelque sorte du dehors à la psychologie. Qu'importe cependant, si elles lui sont nécessaires? Or, c'est bien grâce à la distinction de sujet et d'objet que la psychologie peut avoir un objet propre au milieu des autres sciences, et, sans aller plus loin, qu'elle peut se distinguer de la métaphysique.

Mais écoutons la psychologie « affranchie ». Elle nous apprend qu'il y a dans l'expérience « quelque chose » de religieux. Ce « quelque chose » est offert par l'histoire aussi bien que par la psychologie. Toutefois pouvons-nous parler avec utilité de ce qui se produit chez les autres, si nous ne le sentons pas en nous-mêmes? Il faut donc que l'histoire, elle aussi, passe par la psychologie. Ce « quelque chose » est donné au même titre que tout ce qui constitue l'expérience. C'est un fait comme tous les autres. Seulement ce fait a son caractère distinctif. En quoi consiste ce caractère? Et, par conséquent, quelle est l'essence de la religion? N'essayons pas, à ce propos, de revenir à l'idée d'une puissance, d'une faculté particulière, dont ce fait serait le produit. L'essence d'une chose, c'est tout simplement sa loi d'apparition; et la loi d'apparition de la religion n'est que l'élément, ou le fait, ou l'expérience, ne faisant défaut dans aucun phénomène religieux. En définitive, c'est « le point de vue de l'éternité ou de l'infinité », et, par conséquent, le « quelque chose » religieux, c'est l'éternel, l'infini. — Par là, nous sommes ramenés dans des voies bien battues, et nous le regrettons, car elles ne sauraient nous conduire au but. D'abord, nous tenons pour insuffisant le critère purement inductif qui nous est proposé pour la détermination de l'essence de la religion. La valeur logique d'un fait n'est pas nécessairement proportionnelle à sa fréquence, et, parmi les éléments qui se rencontrent

dans les religions historiques et, plus généralement, dans ce qu'on appelle les phénomènes religieux, pourquoi n'y en aurait-il pas d'étrangers à l'essence profonde et vraiment caractéristique de la religion? D'ailleurs, avant de procéder à l'analyse des religions et des phénomènes religieux, ne faudrait-il pas savoir où ceux-ci se trouvent? Oui, pourquoi telles manifestations de l'esprit humain, plutôt que telles autres, méritent le nom de religieuses? Nous risquons évidemment de nous engager dans un cercle vicieux. Question d'usage, dira-t-on; mais l'usage est-il toujours juste? On peut en douter. En tout cas, c'est un *a priori*, et non le plus recommandable. — Autre remarque. Est-ce bien l'infini qui constitue le « quelque chose » religieux? Ici l'auteur, ordinairement si libre à l'égard de la tradition, s'est laissé imposer par la tradition sa réponse, et à tort, croyons-nous. L'infini joue un rôle important dans notre vie intellectuelle, mais il n'est pas d'ordre religieux. L'infini va avec la causalité, la stabilité, la détermination implacable et uniforme : or c'est justement contre cela que la religion institue un recours.

Mais, continue M. Koch, la psychologie ne se borne pas à déterminer l'essence de la religion, elle prouve encore la vérité de son objet. A sa manière, sans doute. N'oublions pas que l'infini n'est ni une donnée objective, ni une donnée subjective, mais une donnée tout simplement psychologique. S'il est permis, à propos de cette donnée, de parler d'un sujet, c'est à la condition de ne pas le mettre en opposition avec elle. Le sujet, dans l'expérience de l'infini, ne saurait être que « la manière dont l'infini nous est donné », et « cette manière ne s'oppose pas à l'infini, comme pourrait le faire une chose finie; ce n'est pas même une chose ». Par conséquent, ce n'est ni à la façon du métaphysicien réaliste, ni à celle de l'idéaliste kantien, qu'il y a lieu de s'enquérir de l'existence de l'infini. Il ne s'agit que de rechercher comment nous en avons conscience. Est-ce en une perception (Wahrnehmung)? Non. L'impossibilité de cette perception ressort d'emblée de l'expérience et se confirme par ce fait : les hommes ne sont pas tous sollicités à la pensée de l'infini par les événements de la nature et de leur vie personnelle. Nous n'en avons donc qu'une représentation (Vorstellung). Et encore cette représentation n'est pas appuyée, comme tant d'autres, par une perception correspondante. Plus tard, peut-être, une telle perception se produira, nous pouvons l'espérer, et les esprits religieux y comptent, mais elle ne s'est pas encore produite. Or, cela même nous empêche d'affirmer, selon les voies ordinaires, la vérité de l'objet religieux. En d'autres termes, il est impossible d'en donner une véritable preuve. Car, au point de vue

strictement psychologique, comment prouver un objet sinon en le rapportant à une perception? Voici cependant une considération importante d'où ressort une sorte de vérité de l'objet religieux : c'est celle de la nécessité de cet objet pour la vie psychologique qui a atteint un certain développement. Toutes les fois que notre regard, se portant sur l'ensemble du monde, s'arrête impuissant, impuissant à tout embrasser comme à tout approfondir, et que nous prenons clairement conscience de cette impuissance, l'infini se présente comme le « point final ». Si donc il nous est impossible d'exprimer d'une manière déterminée son existence, ou, ce qui revient au même, sa perceptibilité, il nous est également impossible de nous défaire de sa pensée. En un mot, on peut dire que nous en avons le « pressentiment ». Et cela même ne laisse pas de communiquer du charme à notre vie intellectuelle. La pensée « toujours hésitante » de l'infini nous apparaît « comme un bouton qui ne s'ouvre pas encore à la pleine lumière du jour, comme quelque chose d'inexprimable, de mystérieux, d'enchanteur ».

Oserons-nous dire que cette conclusion, trop connue, nous semble faire reposer la religion sur une base bien fragile? Oserons-nous dire aussi qu'on pourrait fort bien l'éviter? Si l'auteur, rompant plus décisivement avec certaine tradition philosophique, avait poussé plus avant la critique des notions courantes, des catégories intellectuelles, de l'expérience elle-même, il aurait trouvé pour la religion un objet autrement résistant que celui dont il veut bien se contenter, un objet aussi réel que celui de la science et celui de la morale, et en même temps parfaitement distinct de l'un et de l'autre. Qu'on nous permette d'indiquer, pour le développement de cette pensée, notre essai sur « Les trois dialectiques » (Genève, Georg, 1897).

Nous pourrions signaler encore plusieurs parties intéressantes dans l'ouvrage de M. Koch : en particulier celle où il montre le rôle du sublime dans la religion. En somme, cet ouvrage laisse le problème religieux bien loin de sa solution : il contribue cependant à l'en rapprocher, et nous nous plaisons à répéter, en terminant, nos éloges du début.

J.-J. GOURD.

Général POTHIER. — **Les populations primitives**. *Essai d'interprétation de documents archéologiques par la géologie et les textes.* Avec deux cartes. — Paris, Champion, 1898. — In-8, XXXI-399 p.

L'auteur de ce livre s'est fait avantageusement connaître, dans le

monde des archéologues, par l'exploration méthodiquement conduite des tumulus du plateau de Ger (Hautes-Pyrénées), qui lui a valu, au concours des antiquités de la France, une première médaille décernée par l'Académie des Inscriptions (voir *Matériaux*, t. XX, p. 558 et *Revue archéol.*, 1896, II, p. 370). Il a consacré aussi quelques notices utiles aux antiquités du département du Gard et de l'Algérie. Pendant plusieurs années, M. le G[al] Pothier a suivi les cours de l'École du Louvre et fréquenté assidûment les bibliothèques. Nul mieux que lui n'était capable d'employer ses loisirs à l'étude d'une question archéologique bien délimitée et de la traiter avec tout le développement, toute la rigueur scientifique qu'elle comporte. Malheureusement, comme tant d'autres, cet estimable érudit s'est laissé séduire par le mirage des synthèses ambitieuses; au lieu d'une excellente monographie, il nous offre aujourd'hui un travail d'ensemble sur un sujet beaucoup trop vaste, travail dont les matériaux sont presque tous de seconde main et n'ont pu être suffisamment contrôlés. Assurément, c'est un livre intéressant que *Les populations primitives* et l'on sent, à le lire, que l'auteur est tout autre chose qu'un amateur; mais on ne peut vraiment se défendre du regret que nous venons d'exprimer en constatant que le résultat obtenu n'est pas tout à fait en proportion du labeur et du talent dépensés.

Il faut examiner séparément : 1° la thèse de M. le G[al] Pothier, qu'il a énoncée avec une clarté parfaite, tant dans la préface que dans sa conclusion; 2° l'exposé des faits sur lesquels il a fondé sa théorie. Disons tout de suite que cet exposé rendra service, en l'absence de tout résumé tant soit peu au courant de nos connaissances touchant les nécropoles tant préhistoriques que protohistoriques. Mais les inexactitudes y sont nombreuses et l'absence de tout index des noms géographiques est de nature à décourager les recherches de ceux qui voudraient utiliser ce résumé comme un répertoire.

« Les traditions, dit M. le G[al] Pothier, signalent la fidélité scrupuleuse des antiques populations aux coutumes de leurs ancêtres, *ainsi que la permanence et l'invariabilité des rites funéraires*[1]. Ces derniers constituent un *caractère ethnique*, permettant de reconnaître les contrées qu'ont envahies jadis des tribus unies entre elles par des croyances identiques *et se rattachant sans doute à une origine commune* ».

Assurément, la connaissance des rites funéraires d'une population est un des éléments qui permettent de la rapprocher des populations de rite

(1) Les mots en italiques sont ceux sur lesquels nous appelons plus particulièrement l'attention.

analogue, vivant dans la même région à la même époque. Mais de là jusqu'à poser en principe « la permanence et l'invariabilité des rites funéraires », il y a loin; et il est tout à fait inadmissible que la possession commune d'un rite aussi simple que celui de l'inhumation suffise à attester l' « origine commune » des populations qui ensevelissent leurs morts.

M. Pothier continue ainsi : « Les résultats des fouilles archéologiques montrent l'existence d'un grand nombre de sépultures qui peuvent se grouper en trois classes : sépultures mégalithiques, sépultures à incinération et sépultures à inhumation. En inscrivant sur une carte géographique les emplacements des nécropoles où se manifeste chacun de ces trois rites et en les réunissant par des traits continus, *on trace les trajectoires de migration de trois grandes sociétés primitives* ».

Ces cartes, M. le Gal Pothier nous les a données. La première comprend toute l'Europe, le nord de l'Afrique et l'ouest de l'Asie; la seconde est consacrée à la Gaule. Elles ont en commun un défaut capital : c'est de juxtaposer les résultats de fouilles ayant porté sur des nécropoles d'époques très différentes. Et puis, il s'en faut qu'elles soient parfaitement exactes. Ainsi l'Asie Mineure tout entière est teintée en jaune (incinération), alors que les sépultures à inhumation y sont très nombreuses dès les temps les plus anciens. Les bassins de l'Euphrate et du Tigre sont teintés en vert (inhumation), alors que l'on a signalé, dans ces régions, plusieurs grandes nécropoles à incinération. La Serbie est laissée en blanc, alors qu'on y connaît au moins une nécropole à incinération (*Mittheil. der anthrop. Gesellschaft in Wien*, *Sitzungsber.*, 1880, p. 65). La Podolie, entièrement teintée en vert, contient cependant des tombes à inhumation et des dolmens (*Zeitschrift für Ethnologie*, t. IX, p. 312). Mais laissons ces critiques de détail. La dispersion des renseignements est aujourd'hui telle, les livres qui font autorité dans le domaine de la préhistoire sont si imparfaits qu'il serait presque impossible à une personne isolée, quelque énergie qu'on lui suppose, de dresser une carte ou même une liste satisfaisante des nécropoles préromaines en Europe. Ce sera, tôt ou tard, l'objet du travail collectif d'une académie ou d'une société savante; pour le moment, il faut savoir se contenter du peu que l'on a.

Là où M. le Gal Pothier nous semble être profondément dans l'erreur, c'est lorsqu'il admet que la carte des nécropoles à inhumation, par exemple, peut faire connaître « la trajectoire de la migration » des tribus qui inhumaient. Cette erreur est essentielle, car on peut dire qu'elle a

inspiré tout son livre. Un rite funéraire est le résultat d'une croyance; or, les croyances ne se transmettent que très exceptionnellement par la migration de tribus. Le plus souvent, quand elles sont simples, elles naissent sur place, comme des produits spontanés de l'esprit humain; d'autres fois, elles sont propagées de proche en proche, ou subitement d'un point à l'autre, par l'activité de quelques hommes ou même d'un individu isolé. M. le Gal Pothier a fait de l'exception la règle et il est revenu à la vieille idée des « sociétés primitives » en migration, au lieu de reconnaître que, depuis l'aurore des civilisations, les transformations et les progrès s'accomplissent surtout au sein de sociétés plutôt sédentaires que mobiles, soit par le développement des éléments indigènes, soit par l'apport fortuit de certains éléments extérieurs. Il n'y a pas plus eu de migration des peuples qui incinèrent qu'il n'y a eu de migration des peuples qui écrivent et l'on ne voit pas pourquoi les rites, même les plus compliqués, se seraient transmis autrement que la connaissance de l'alphabet ou, pour remonter beaucoup plus haut, celle du feu.

Continuons : « L'étude, au point de vue physique et au point de vue géologique, des territoires parcourus par ces trajectoires fait connaître l'état social des populations qui les ont décrites. C'est ainsi que les constructeurs de dolmens nous apparaissent adonnés surtout à la vie pastorale et à l'art de la navigation, les adeptes du rite de l'incinération à l'agriculture et à l'industrie, les partisans de l'inhumation au commerce et à la guerre. »

Puisqu'il n'y a, suivant nous, aucun motif de postuler un lien de parenté entre deux populations quelconques qui inhument leurs morts, ce rite étant le plus simple et le plus naturel de tous, il s'ensuit que nous ne pouvons admettre, *a priori*, la possibilité d'une psychologie de ces tribus. M. le Gal Pothier, après avoir décrit le vaste domaine des « tribus du rite de l'inhumation », ajoute ce qui suit (p. 295) : « Les tribus du rite de l'inhumation jouissaient d'une puissante vitalité. Elles n'ont pas restreint leur expansion à des régions de même latitude, de même climat, dans des terrains de productions analogues. Elles n'ont pas imité les peuples adeptes de la crémation qui se sont maintenus dans une zone moyenne et tempérée; elles ont envahi les steppes et les forêts des pays glacés du Nord ainsi que les déserts au sable brûlant de l'Arabie. » Cette idée fixe d'invasions et de migrations a troublé le jugement, généralement si sain, de l'auteur. Au lieu de dire : « Le rite de l'inhumation s'est développé de préférence chez des populations entreprenantes et belliqueuses », ce qui n'est peut-être pas vrai, mais peut se soutenir, M. le G^{al}

Pothier énonce ceci : « Une population entreprenante et belliqueuse, en possession du rite de l'inhumation, a conquis à ce rite de vastes régions où elle s'est substituée aux populations antérieures, à supposer qu'il en existât. » Cette phrase ne se trouve point dans le livre qui nous occupe; cependant, elle en résume la doctrine; M. le Gal Pothier voudrait-il y mettre sa signature? Nous en doutons.

« Les points de rencontre des migrations, poursuit M. le Gal Pothier, fixent les lieux où se sont produites les fusions des tribus d'origine différente, qui ont donné naissance à des groupements nouveaux d'où sont sorties les nations dont l'histoire nous raconte les révolutions. »

On reconnaît ici l'influence d'une doctrine intransigeante développée à diverses reprises par M. Alexandre Bertrand, doctrine qui ne tient pas compte, à notre avis, de faits constatés, même de nos jours, chez des peuples sauvages ou demi-sauvages. M. Alexandre Bertrand a toujours enseigné que les rites funéraires d'une population la caractérisent d'une manière essentielle et permanente, qu'elle ne peut en changer que sous l'influence d'une autre population plus puissante, que, lorsqu'on rencontre deux rites différents juxtaposés, il faut conclure à la juxtaposition de tribus unies temporairement par un lien politique, mais restées distinctes. Il y a là quelque exagération. Les rites funéraires changent puisque les croyances changent et les croyances sont dans un état de mobilité perpétuelle. Dans une nécropole où l'inhumation et l'incinération sont employées concurremment, de quel droit conclure à la diversité ethnique des individus inhumés et incinérés? D'abord, deux familles, même étroitement apparentées, peuvent fort bien suivre des rites différents; plus on remonte le cours des âges, plus les rites tendent à s'individualiser; les religions communes à des millions d'individus sont chose toute moderne. Et puis, il peut y avoir des superstitions qui réservent tel rite à telle catégorie de morts, vieillards, femmes, enfants, etc. Voici un exemple bien curieux qui a été allégué en 1890 au Congrès des archéologues russes à Moscou (*Verhandl. der berliner Gesellschaft*, 1891, t. XXIII, p. 422). Chez les Torgoutes (Mongolie occidentale), le rite de l'inhumation coexiste avec celui de l'incinération. Des personnes particulièrement aimées ou estimées sont brûlées : tels les prêtres, les chefs de district, etc. Les femmes ne sont brûlées que rarement. Il y a dix-huit ans on brûla le corps d'une femme parce qu'elle avait eu le mérite de mettre au monde 23 enfants. En général, les cadavres de femmes sont abandonnés aux chiens. Avec les cendres d'un mort brûlé, unies à de la colle, on fabrique de petites images grossières qui sont censées représenter le mort et qu'on

plantée à l'endroit où a eu lieu l'incinération. Autrefois, on faisait des images en pierre (ce sont les *babas* de la Russie et de la Sibérie). Mais à la suite d'un tremblement de terre et d'après les conseils du héros tongouse Merkyt, la matière des figures fut changée. — On remarquera l'intervention de ce Merkyt, à laquelle on attribue une modification importante dans un rite funéraire. Des interventions de ce genre ont dû se produire de tous temps, surtout à la suite de catastrophes, guerres, épidémies, tremblements de terre. Quant à l'origine même du rite de l'incinération, elle reste fort obscure : il est d'ailleurs plus que probable que ce rite a pris naissance, d'une manière indépendante, sur plusieurs points du globe et que chaque fois des motifs différents sont entrés en jeu. En tous les cas, M. le Gal Pothier a certainement tort d'écrire (p. 70, 301) : « Ce mode spécial de sépulture où les cadavres ont été détruits par le feu faisait évidemment partie d'un culte religieux dont les adeptes concevaient d'une manière particulière les destinées humaines au delà de la mort... Le cadavre était l'enveloppe d'une matière subtile, retenue dans ce monde par les attaches corporelles. Il fallait supprimer ces dernières pour permettre à la partie, subsistant seule vivante, de s'élever au pays des ancêtres. » Cette manière de voir n'a pu être celle que d'hommes déjà fort civilisés. A l'origine, la pensée dont s'inspirent la plupart des rites funéraires, c'est le désir qu'on a de se délivrer du mort, parce qu'on le croit malfaisant et dangereux. Ce n'est pas d'hier que date le sentiment résumé dans l'aphorisme : « Il est des morts qu'il faut qu'on tue. » On jette les morts dans des gouffres insondables, on les expose aux bêtes fauves et aux oiseaux de proie, on les recouvre de pierres ou d'une masse de terre formant tumulus, enfin on les brûle. La piété envers les morts n'est qu'un fruit tardif de la crainte que les morts ont inspirée (et inspirent encore) aux survivants.

Nous n'entrerons pas dans l'examen détaillé des trois chapitres qui forment l'exposé de M. le Gal Pothier : populations mégalithiques, tribus du rite de l'incinération, tribus du rite de l'inhumation. Faute de mieux, répétons-le, et jusqu'à nouvel ordre, les données réunies par l'auteur peuvent et doivent servir aux travailleurs ; ces derniers feront bien, pourtant, de recourir aux sources avant d'accepter les faits énoncés. M. le Gal Pothier a dépouillé consciencieusement, outre quelques ouvrages d'ensemble[1], les *Matériaux*, la *Revue archéologique* et l'*Anthropologie* ; on

1) Plusieurs de ces ouvrages, notamment ceux de Bonstetten et de Fergusson sur les dolmens, ne sont plus à la hauteur de la science.

revanche, il ignore complètement les publications des sociétés anthropologiques de Berlin et de Vienne, dont l'importance pour l'Europe centrale est telle que rien ne saurait en dispenser. Voici quelques erreurs que nous avons relevées au passage. P. 1, ce n'est nullement M. Bertrand qui a démontré le caractère funéraire des dolmens, mais Caylus, un siècle plus tôt. P. 22, M. Margaret Stokes est une *Miss*. P. 24, le prétendu dolmen de Morée n'a jamais existé; à la p. 50, il est question des « mégalithes de la Laconie et de l'Argolide », qui n'existent pas davantage. P. 72, au lieu de Soungala, lire *Soungela*; les erreurs dans les noms propres sont d'ailleurs très nombreuses et les transcriptions des titres d'ouvrages allemands tellement défigurées qu'on se demande si l'auteur les a toujours vus de ses yeux (voir par exemple p. 83). P. 96, au lieu de Bohmläu, lire *Bohuslän*. P. 227 on lit cette notice étrange : « A Vettersfelde, village de Brandebourg, on a trouvé un mobilier identique à celui des tombes de Crimée et des environs de Kertch. Il consistait en objets d'or pâle ou d'or mêlé d'argent (électron) portant des représentations de poissons, de lions, de cerfs, etc. » Qui reconnaîtrait dans cette description le célèbre poisson d'or de Vettersfelde? M. le Gal Pothier cite en note sa source, *Rev. arch.*, 1884, I, p. 54; c'est un compte rendu très exact, dû à M. Perrot, du mémoire de M. Furtwaengler, *Der Goldfund von Vettersfelde*, mais où il n'est naturellement pas question d'une sépulture. Je dois reprocher à l'auteur de travailler trop souvent d'après des résumés de résumés et de les transcrire même lorsqu'ils sont incompréhensibles, comme cela lui est arrivé p. 200 (d'après *L'Anthropologie*, 1895, p. 452).

Mais la fragilité du travail de M. le Gal Pothier ne tient pas au caractère un peu superficiel de l'érudition; ces taches de détail, et bien d'autres encore, pourraient être corrigées par un reviseur attentif sans que la thèse fondamentale du livre en devînt plus acceptable. Pour faire comprendre, en terminant, combien elle est inadmissible, je signale ce que l'auteur a écrit (p. 270) sur les « trajectoires parcourues » par les « peuples de l'inhumation » : « Les tribus asiatiques qui apparaissent aux débouchés de l'Altaï, avaient déjà franchi les premières étapes de la civilisation. La richesse des mobiliers funéraires, témoins de leur passage en Sibérie, démontrent qu'elles possédaient une grande quantité de métaux précieux... Mais le climat ne leur permettait pas de laisser en permanence leurs troupeaux dans la steppe... S'avançant peu à peu vers l'ouest... nous les trouvons envahissant les côtes scandinaves de la mer du Nord où elles ont rencontré le peuple des dolmens venant de

l'Allemagne, etc. ». A quelle époque tout cela s'est-il passé? M. le Gal Pothier croit-il que les riches tumulus de la Sibérie sont antérieurs aux plus anciennes sépultures à inhumation de l'Allemagne? Et quelle singulière conception que celle d'un « peuple de l'inhumation » qui « envahit le monde entier » (p. 315) et le couvre de ses nécropoles « en s'insinuant dans les bonnes grâces de ses adversaires! » (*Ibid.*) Faut-il que le genre du roman préhistorique, comme disait Longpérier, exerce de séduction, pour qu'un archéologue distingué, auteur de fouilles mémorables, n'ait pas hésité à en écrire un de plus!

Il ne faut pas finir sur une critique. On lira avec un intérêt particulier les pages 7-15, où M. le Gal Pothier a exposé les résultats des observations qu'il a faites autrefois dans plusieurs tombelles des environs de Tarbes.

Salomon Reinach.

A. Smythe Palmer. — **Babylonian influence on the Bible and popular beliefs : Tehôm and Tiâmat, Hades and Satan, a comparative study of Genesis, I, 2** (*Studies on biblical subjects*, nº I). — In-18 (110 p.), London, David Nutt, 1897.

Le travail très érudit de M. Smythe Palmer est fort intéressant à lire, et nous le qualifierions de judicieux, s'il ne péchait gravement au point de vue de la critique religieuse et biblique. L'interprétation des textes n'y a pas cette rigueur que la science est en droit d'exiger; l'auteur a le tort, surtout en ce qui concerne la Bible, d'établir d'étroits rapprochements entre des livres écrits à plusieurs siècles d'intervalle dans des milieux absolument différents; enfin la prédilection qu'il manifeste pour le *folk-lore* le pousse à des identifications non seulement contestables, mais étranges et tout à fait inattendues. Nous regrettons vivement ces imperfections, car l'étude de M. Smythe Palmer est d'une lecture très attachante.

Après avoir affirmé d'une manière générale le bien fondé et la valeur de la critique biblique, l'auteur constate l'influence exercée par les antiques traditions babyloniennes sur les premiers récits de la Genèse : c'est à un fragment de ce livre qu'il va consacrer les pages très documentées de son opuscule. Ce fragment est le second verset du chapitre premier : « La terre était déserte et vide, et les ténèbres étaient à la sur-

face de l'abîme (*tehôm*) ». Le mot *Tehôm* va servir de base à toute l'argumentation de l'auteur.

Le *Tehôm* biblique est identique au mot *Tiâmat* des tablettes cunéiformes. *Tiâmat* est le sombre chaos originel, force brutale opposée à l'autorité d'Anu, le dieu du ciel. Pour soumettre *Tiâmat* à l'ordre et à la loi, une lutte violente a lieu entre Merodach, le créateur et le médiateur, fils d'Anu, et *Tiâmat* représenté sous la forme d'un monstre. *Tiâmat* ne fait pas partie de la création divine; c'est une puissance antagoniste de la divinité créatrice. Il en serait exactement de même du *Tehôm* dans la Bible, d'après notre auteur. Pour la Bible, Dieu n'est pas l'auteur de la confusion (*I Cor.* 14, 33); il n'a pas créé la terre déserte ou désolée (*Es.*, 45, 18); par conséquent dans le passage de la Genèse, I, 2, il ne s'agit pas de Dieu créateur d'une terre déserte et vide, mais d'une terre *qui est devenue déserte* et vide par l'intervention d'un pouvoir hostile à la création divine. Avec certains exégètes comme Kurtz, l'auteur imagine entre le premier et le second versets la disparition d'un membre de phrase mentionnant la chute de Satan et des anges rebelles.

On voit par cet exemple la méthode suivie par l'auteur; ce procédé manque assurément de rigueur scientifique, comme nous le disions en commençant : il comporte même un fâcheux arbitraire.

Le conflit entre *Tiâmat* et Merodach a pour correspondant, dans la Genèse, le conflit entre *Tehôm* et Elohim. Le monstre ou dragon *Tiâmat* devient le serpent des ténèbres et du mal et comme tel correspond au serpent de la Genèse, et par suite au démon et à Satan dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, etc. Nous laissons de côté les rapprochements établis par l'auteur entre les traditions babyloniennes et sémitiques, et celles des autres peuples (voir en particulier les notes de l'appendice) ; car, ne l'oublions pas, l'auteur est folk-loriste.

Le monstrueux *Tiâmat* ou *Tehôm* apparaît encore comme les flots indomptés de l'Océan, auxquels Jahvéh a dû imposer une limite avant de procéder à la création; c'est le chaos primitif et liquide, la mer en perpétuelle rébellion. Comme mystérieuse puissance des eaux et du mal, *Tiâmat* se transforme en Hadès, en Tartare, en Enfer, etc.

L'intérêt très vif que l'auteur porte aux études religieuses l'a conduit, comme le montrent les quelques exemples que nous avons cités, à des généralisations que les savants compétents en ces matières taxeront de gratuites et d'arbitraires. L'auteur ne se serait point exposé à ces critiques s'il s'était astreint à une méthode rigoureusement scientifique, et

s'il avait eu recours, plus particulièrement dans ses recherches bibliques, aux maîtres de l'exégèse, à ceux dont le jugement jouit d'une autorité incontestée.

Édouard Montet.

Fritz Hommel. — **Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung**. *Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik.* — Munich, H. Lukaschik, 1897 (xvi, 356 pages, in-8°).

L'ouvrage de M. Hommel a, comme l'indique le sous-titre, un caractère tendanciel très accusé ; en terminant (p. 317), l'auteur déclare que sa plus belle récompense sera d'avoir rendu à plusieurs de ceux que la critique de Wellhausen a troublés « le paradis perdu de leur vieille foi biblique ». Il est très regrettable qu'un savant, qui a la prétention de faire une œuvre scientifique, se place sur un terrain si peu favorable à la science, qui doit être absolument indépendante de toute préoccupation dogmatique. Une semblable position ne peut que nuire à sa reconstruction historique, et qu'exercer une fâcheuse influence sur son jugement. C'est ce qu'il est aisé de constater en lisant le volume de M. Hommel.

Nous avons éprouvé une très grande désillusion en parcourant ces pages, où nous espérions trouver une méthode rigoureuse de démonstration. M. Hommel est un savant, dont nous apprécions hautement les travaux ; aussi avions-nous la conviction que ce nouvel ouvrage apporterait, comme les précédents du même auteur, des éléments nouveaux, des faits ignorés, des éclaircissements inconnus, etc., bref qu'il constituerait un progrès dans la science de l'Ancien Testament.

Sans doute le travail de M. Hommel est rempli d'intérêt, mais il a le défaut d'être mal composé. Il y a de tout dans ce volume, qui est plutôt une causerie d'un homme profondément versé dans la connaissance des langues sémitiques et du monde oriental, qu'une étude rigoureuse d'un sujet déterminé. Une rapide analyse du livre suffit à le montrer.

Dans l'introduction (1), l'auteur fait le procès de la critique moderne, bien que souvent il ait recours à elle, et comment pourrait-il en être autrement, puisqu'il est un savant ? Il faut avouer que M. Hommel se contente parfois de bien étranges arguments, lorsque, par exemple, pour prouver que le Deutéronome est antérieur au règne de Josias, il voit dans *Osée*, viii, 13 et ix, 3 une *citation* du *Deut.*, xxviii, 68. Voici les passages

soi-disant identiques (une citation n'est, en effet, qu'une identification de textes); le lecteur jugera par là de la méthode scientifique de l'auteur :

« Jahvéh te ramènera en Égypte sur des navires. »	« Ils retourneront en Égypte. » « Ephraïm retournera en Égypte. »
(*Deutéronome.*)	(*Osée.*)

Avec un pareil procédé de rapprochement, il ne sera pas difficile d'établir que la moitié de l'Ancien Testament est la citation et la copie de l'autre moitié.

Dans le chapitre intitulé « La plus ancienne histoire de Palestine » (II), l'auteur parle surtout d'assyriologie et d'égyptologie (Tell Amarna, le roi Gudea, la dynastie arabe Hammurabi, le tombeau de Chnumhotep, etc.). — III : « Les Arabes et les Babyloniens avant Abraham et à son époque ». Ici l'auteur s'étend longuement sur les noms propres sémitiques et sur les inscriptions du sud de l'Arabie. — IV : « La chronologie du temps d'Abraham ». L'auteur établit de nombreux rapprochements entre la chronologie dite biblique et les chronologies orientales et affirme en terminant l'origine arabe de la nation assyrienne. — V : « Abraham et Hammu-rabi ». C'est une étude du chap. XIV de la Genèse à la lumière des inscriptions cunéiformes. — VI : « Jacob l'Araméen ». Dans ce chapitre, signalons deux fragments intéressants sur les pays de Kir et de Ur-Kasdim. — VII : « La Palestine au temps de la période de Tell-Amarna » (*sic*). — VIII : « Le pays de Shûr et les Minéens ». — IX : « L'époque de Moïse ». — X : « De Josué à David. Conclusion ». — Appendices : le pays arabe de Jadi'a-ab ; le nom du Dieu Çur dans les inscriptions du sud de l'Arabie ; le pays d'Eber.

Comme on le voit, rien de plus riche ni de plus varié que le contenu de l'ouvrage de M. Hommel. Un nombre très considérable de renseignements précieux et d'informations de première main s'y trouvent ; mais ce qui manque à cet écrit c'est l'ordre et la méthode scientifiques. Le but de l'auteur a été de prouver, par le moyen des antiques inscriptions sémitiques, que la critique moderne du Pentateuque s'égare, lorsqu'en disséquant les livres dits mosaïques, elle place dans des temps relativement récents telles ou telles parties du recueil biblique. M. Hommel prétend faire cette démonstration en montrant que les noms propres bibliques du Pentateuque (en particulier Genèse XIV) se rencontrent dans les textes les plus anciens de l'Assyro-Babylonie et de l'Arabie. Nous nous garderons de contredire à cette affirmation, la connaissance que nous avons nous-même des langues et des antiques documents sémitiques confirme

l'expérience faite par M. Hommel. Mais quel rapport y a-t-il entre ces identifications de noms (car c'est là-dessus que porte tout entière la démonstration de M. Hommel) et l'âge des écrits bibliques? Aucun.

Comme nous l'avons fréquemment déclaré nous-même, en particulier dans notre « Manuel d'histoire du peuple d'Israël », le Pentateuque, principalement la Genèse (ch. i et ss., xiv, etc.) renferme des traditions d'une antiquité très reculée, mais dont la rédaction en Israël est d'une époque beaucoup plus récente, comme l'a démontré la critique moderne, d'après les admirables travaux de Kuenen, de Wellhausen et de tant d'autres savants. L'origine d'un récit et celle de sa composition sont deux choses absolument distinctes, et qu'il n'est pas permis de confondre. Si la lecture du livre de M. Hommel ne servait qu'à mettre en lumière cette vérité essentielle dans le domaine de la science, nous estimerions que l'ouvrage du professeur de Munich aurait rendu un service éminent.

Édouard Montet.

W. Frankenberg. **Die Datierung der Psalmen Salomos. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte.** — Giessen, Ricker, 1896. 97 pages. Prix : 3 m., 20.

Le recueil de 18 psaumes retrouvé en 1626 par de la Cerda et qui porte, on ne sait trop pourquoi, le nom de Salomon, a été composé à l'occasion d'une prise de Jérusalem par les païens, suivie d'une profanation du temple. Il n'y a, à notre connaissance, que deux époques dans l'histoire juive où les circonstances indiquées se soient présentées : celle d'Antiochus Épiphane, où Jérusalem fut prise et le temple profané, en 170 et en 167 avant Jésus-Christ, et celle où Pompée, appelé comme arbitre entre les deux princes Hasmonéens Hyrcan et Aristobule, se fit ouvrir les portes de la ville par le premier et enleva de vive force le temple aux partisans du second, établissant ainsi pour des siècles la domination romaine en Judée (63 av. J.-C.).

La plupart des critiques, surtout depuis les beaux travaux de Movers (1847), de M. Carrière (1870) et de M. Wellhausen (1874), regardent comme démontré qu'il est fait allusion à la prise du temple par Pompée. M. Frankenberg entreprend de remonter le courant et, ressuscitant l'opinion soutenue autrefois par Ewald, Oehler, Dillmann (dans l'encyclopédie de Herzog, 1re édition), etc., se prononce pour l'époque d'Antiochus Épiphane. Il n'est pas mauvais que des résultats regardés comme

acquis soient ainsi de temps à autre remis en question et que les critiques soient provoqués à instruire à nouveau un procès que l'on croyait tranché. Il ne peut sortir que du bien de cette revision, soit que l'opinion dominante soit reconnue erronée ou moins certaine qu'il ne semblait, soit au contraire qu'elle se trouve confirmée. La vérité en profite dans les deux cas.

M. F. a lui-même résumé à la fin de son travail les trois arguments qu'il considère comme les plus forts contre l'époque de Pompée.

1° Les adversaires juifs combattus dans nos psaumes ne constituent pas un parti politique. Ce que le poète reproche aux « impies », ce n'est pas un certain programme de gouvernement, mais leur indifférence religieuse cachée sous les dehors de la piété, leurs mœurs relâchées, leur cupidité, leur complaisance pour le pouvoir. Les adversaires visés ne sont donc pas les sadducéens de l'époque des Hasmonéens, mais simplement des mondains, des parasites, « les *modernes* de leur temps, les premiers représentants du judaïsme international au cœur large. »

L'objection de M. F. ne nous paraît nullement péremptoire. Il y a dans le tableau que notre psalmiste trace de ses adversaires un trait au moins qui ne convient pas aux « modernes » du temps d'Antiochus : l'hypocrisie, l'attachement affecté à la religion des pères : les « hellénistes » d'alors affichaient leurs sympathies pour la culture grecque et dissimulaient ce qui pouvait les faire reconnaître pour des Juifs. Le rigorisme n'est devenu de bon ton que depuis le triomphe des Maccabées. — Cette accusation d'hypocrisie convenait très bien au contraire aux sadducéens, qui se sont toujours posés en défenseurs stricts de la religion des pères ; l'union des formes de la piété à l'absence de confiance en Dieu était précisément ce que les pharisiens leur reprochaient, ce qui, à leurs yeux, constituait le fond même du programme sadducéen. — Pourrait-on du reste trouver une allusion plus claire aux sadducéens que des traits comme celui-ci : « Pourquoi, profane, sièges-tu au *sanhédrin*, tandis que ton cœur se tient loin du Seigneur? » (Ps. 4, 1). Du ps. 2, 18. 19 il résulte également que les « pécheurs » visés par le psalmiste sont de grands personnages ; car Dieu les condamne *sans avoir égard à l'apparence des personnes.*

Dans le portrait que l'auteur trace des impies, quand ce terme ne désigne pas une simple entité dogmatique ou ne s'applique pas aux païens, il nous semble donc reconnaître les sadducéens tels que pouvait les voir un Juif pieux.

2° argument de M. F. Les péchés dont les malheurs actuels de la

nation sont le châtiment sont, d'après notre psalmiste, la profanation du culte et l'immoralité. Or ces péchés, l'auteur les reproche, non à un parti politique, mais aux fils et aux filles de Jérusalem sans distinction. Il y a donc eu chute générale du peuple dans le paganisme. Est-ce ainsi qu'aurait parlé un pieux pharisien du temps de Pompée? N'aurait-il pas rejeté la faute des malheurs actuels sur les seuls sadducéens? Aurait-il surtout reconnu tous les fils de Jérusalem coupables de la profanation du culte, lequel était commis spécialement à la garde des prêtres sadducéens?

Il y a là, en effet, une difficulté réelle. Cependant il faut se souvenir que, pour la pensée juive, la nation entière est et se sent responsable du crime de chacun de ses membres. Esdras s'accuse devant Dieu des transgressions des Jérusalémites dont il réprouve et conclut les mariages avec des femmes étrangères (Esdras, 9, 6-15). Il serait naturel dès lors qu'un Juif pieux du temps de Pompée ait regardé tous les enfants de Jérusalem comme coupables des infidélités de leurs chefs, les prêtres sadducéens. — D'autant plus que ce fut le peuple entier et non pas seulement le parti sadducéen, qui se trouva atteint par les malheurs de l'an 63, puisqu'ils entraînèrent la perte de l'indépendance nationale. Or, pour la dogmatique juive, tout malheur est un châtiment; tout homme frappé d'une calamité *doit* se reconnaître coupable, s'humilier, sous peine de passer dans le camp des impies qui accusent Dieu d'injustice; il fallait donc que les pharisiens eux-mêmes trouvassent dans leur passé des péchés justifiant le malheur qui les atteignait avec toute la nation.

Ajoutons que les péchés reprochés à la nation ne sont pas ceux qu'on attendrait à l'époque d'Antiochus : adoption de coutumes païennes, compromis avec les religions étrangères, mais l'adultère, la prostitution, vices de tous les temps, et de légères infractions aux règles de la pureté rituelle (8, 13).

3e argument. Des différents récits de conquête de Jérusalem que renferment nos psaumes, aucun ne peut sans violence être appliqué à la prise de la ville par Pompée. Les espérances religieuses et les sentiments à l'égard des païens exprimés par le psalmiste ne sont pas ceux qui régnaient à cette époque.

La première de ces affirmations est assez surprenante pour qui se souvient des allusions historiques si nombreuses et si précises que contiennent notamment les psaumes 2, 8 et 17 et dont quelques-unes semblent désigner si clairement Pompée, ce passage, par exemple, où le poète décrit la mort du chef païen : « percé de coups sur les hauteurs (en

sur les frontières, en lisant ὁρίων au lieu de ὀρέων) de l'Égypte ; méprisé... sur terre et sur mer; son corps pourrissant sur les flots par un suprême outrage, sans que personne l'ensevelisse » (2, 30. 31) ; ou encore ce passage du ps. 17 où l'on s'était habitué à trouver une peinture de l'élévation et de la chute des Maccabées, telles que pouvait les décrire un de leurs adversaires : « Toi, Seigneur, tu avais choisi David comme roi sur Israël... Mais à cause de nos péchés des méchants se sont levés sur nous... Ils se sont emparés avec violence de ce que tu ne leur avais pas promis... Mais toi, ô Dieu, tu les as renversés... en suscitant contre eux un étranger qui n'était pas de notre race » (Pompée) (17, 5-9).

M. F. montre que ces interprétations présentent des difficultés dont quelques-unes sont, en effet, très réelles : que, par exemple, il est peu vraisemblable que, au moment de la mort de Pompée (48) on ait composé un psaume sur la prise de la ville par ce général, événement qui remontait à quinze ans en arrière. Ailleurs M. F. suppose que les allusions à la conquête romaine n'existent que dans notre traduction grecque et que, si nous possédions l'original hébreu elles disparaîtraient. L'auteur nous paraît abuser quelquefois de ce procédé de discussion où entre forcément une large part d'arbitraire et d'hypothèse. Il aboutit en somme à appliquer les psaumes 2, 8 et 17 à diverses prises de Jérusalem par les Syriens au temps des combats avec les Maccabées, en reconnaissant du reste qu'il est impossible de préciser. Le morceau du ps. 2 que nous citions tout à l'heure ne décrit pas la mort de Pompée, mais le sort que le poète souhaite à la puissance d'Antiochus (d'après Éz. 29) ; et de même dans le psaume 17 il ne s'agit pas des Hasmonéens renversés par le général romain, mais au contraire des dominateurs païens, renversés par le Messie.

La discussion détaillée de ces interprétations nous entraînerait trop loin. Disons seulement que, bien qu'il reste des points obscurs ou discutables, il y a un certain nombre de données très claires qui nous paraissent décisives en faveur de l'époque de Pompée. Le conquérant païen déporte ses captifs *jusqu'en Occident* (17, 14) ; ce n'est donc pas un Syrien, mais un Romain. — *Il n'y a pas trace dans tous ces psaumes de persécutions religieuses* exercées par le dominateur étranger, on ne l'accuse pas non plus d'avoir pillé le temple, mais uniquement d'être monté à l'autel et de l'avoir foulé avec des chaussures (2, 2), faisant ainsi à Jérusalem ce que les nations font dans leurs villes à leurs dieux (17, 16). Pompée se rendit en effet coupable de cette infraction à la Loi, par ignorance du reste à ce qu'il semble; mais il s'abstint de

mettre la main sur quoi que ce soit dans le sanctuaire : Antiochus et ses lieutenants sont loin, on le sait, d'avoir montré une pareille réserve. — Le psalmiste (2, 20-22) déplore que Dieu ait arraché *Jérusalem* du trône de gloire, *qu'elle ait perdu le diadème glorieux que Dieu lui avait mis*. Du temps d'Antiochus Jérusalem, foulée depuis des siècles par les païens, n'avait pas de couronne à perdre ; Pompée au contraire a renversé la royauté juive indépendante. Au psaume 17, 22 il est du reste fait expressément mention d'un roi juif.

M. F. objecte que nos psaumes n'expriment que de la haine à l'endroit des conquérants païens, alors que, en 63, les pharisiens avaient certainement de la sympathie pour les Romains, puisque ce sont eux, les partisans de Hyrcan, qui ont ouvert les portes à Pompée et l'ont aidé à assiéger dans le temple les sadducéens partisans d'Aristobule.

M. F. suppose ici comme une chose évidente que, si nos psaumes ont été écrits vers 63, ils sont nécessairement d'un partisan de Hyrcan. Or rien n'est moins sûr. M. Carrière nous paraît avoir vu très juste lorsqu'il cherchait l'auteur dans ce tiers parti qui accusa devant Pompée à la fois Aristobule et Hyrcan, qui ne tenait qu'à la liberté et à la loi théocratique et auquel appartenait le pieux Onias. Dans le psaume 17 nous reconnaissons une condamnation successive des Hasmonéens et spécialement d'Aristobule (v. 3-12), des Romains (13-16) et enfin (7-22) des partisans de Hyrcan qui avaient peu auparavant appelé le secours des Arabes (v. 17, lisez ערב au lieu de συμμίκτων = ערב). — On s'explique parfaitement qu'un membre de ce tiers parti, surtout s'il écrivait plusieurs années après les événements de 63, en ait parfaitement compris la portée désastreuse et demande avec instance à Dieu l'expulsion de l'envahisseur païen.

M. F. estime enfin qu'une attente messianique aussi ardente que celle qui est exprimée dans plusieurs de nos psaumes n'a pas pu se produire à l'époque de Pompée, parce que l'on était persuadé que le Messie n'apparaîtrait qu'à un moment où l'existence même du peuple serait en jeu, et avec elle la connaissance du vrai Dieu : ce qui n'était pas le cas en 63. Le parti des fidèles (pharisiens) était bien alors persécuté par les Hasmonéens ; mais cela ne suffisait pas pour justifier l'intervention du Messie, qui était avant tout l'exterminateur des païens, et seulement en seconde ligne le juge des apostats du peuple juif.

Il nous semble bien téméraire de prétendre déterminer *a priori* les époques où l'attente messianique pouvait et celles où elle ne pouvait pas se produire. Savons-nous si la domination romaine établie par

Pompée après un siècle d'indépendance n'a pas été ressentie par certains Juifs fidèles comme un scandale insupportable? L'attente messianique n'a-t-elle pas fleuri dans des circonstances à peu près semblables, du temps du Baptiste et de Jésus? De plus le psaume 17 au moins nous paraît prouver que le Messie n'a pas toujours été considéré avant tout comme l'exterminateur des païens. Sans doute le poète espère qu'il anéantira les nations impies; mais il insiste plus encore sur la légitimité, la justice, la piété du roi idéal, qui ne mettra pas sa confiance dans les chevaux, les cavaliers et les arcs, qui sera, en un mot, tout l'opposé de ce roi juif violateur de la loi dont il parlait v. 22. Qu'est-ce à dire? sinon qu'il désirait la venue du fils de David autant pour éviter un rétablissement du pouvoir usurpateur et profane des Hasmonéens que pour expulser les Romains?

En somme, bien que nous retrouvions dans cette étude les qualités de méthode et l'ingéniosité habituelles de l'auteur, nous ne pouvons adopter ses vues; nous le remercions néanmoins de son travail : il nous a amené à nous convaincre à nouveau du bien fondé de l'opinion qu'il combat.

Il a joint à son étude un très intéressant essai de retraduction des psaumes de Salomon en hébreu avec des notes. Dans bien des cas ce retour à la langue originale est indispensable pour comprendre le sens de la version grecque.

Mais pourquoi l'auteur a-t-il adopté un numérotage des versets différent de celui qui a été suivi dans les *Apocryphes* de Fritzsche, dans la traduction de Wellhausen, et auquel tout le monde se réfère? Ces changements ne servent qu'à amener des confusions : l'auteur en est lui-même la preuve : il lui arrive de citer d'après la division traditionnelle (p. 34 : ps. 9, v. 14).

Adolphe Lods.

William H. Greenburg. — **The Haggadah according to the rite of Yemen together with the arabic-hebrew commentary.** — 1 vol. in-8° de xxvi, 56 et 80 p. Londres, D. Nutt, 1896.

La Bible (*Ex.*, xiii, 8) ordonne aux Israélites de raconter à leurs enfants, lorsque Pâque revient, l'événement de la sortie d'Égypte. Quand le temple fut détruit et qu'il devint impossible d'offrir l'agneau pascal, les entretiens sur la délivrance d'Israël prirent une importance encore

plus grande; ils s'ajoutèrent aux rites qu'on avait pu conserver, les pains azymes et les herbes amères, et avec la récitation du *Hallel* (Psaumes CXIII-CXVIII et CXXXVI), qui jadis accompagnait le sacrifice de l'agneau, constituèrent le *séder* ou rituel de Pâque. Les entretiens eux-mêmes s'appelaient *haggadah* (récit). Au temps du Talmud, ils consistaient à lire et à commenter les passages bibliques relatifs à la sortie d'Égypte. Plus tard on recueillit les enseignements des docteurs sur ces passages, en puisant dans la Mischna, la Guemara et les Midraschim, et cette compilation, assez brève d'ailleurs, fut lue et chantée comme les passages bibliques eux-mêmes. On l'a traduite dans toutes les langues que parlent les Juifs et on a écrit de nombreux commentaires sur la Haggadah. Au cours des siècles la Haggadah s'est enrichie de quelques pièces rimées plus ou moins poétiques, qui n'ont pas d'ailleurs pénétré dans tous les rituels, et parmi lesquelles figure la fameuse complainte du chevreau. De nos jours encore, dans les familles juives qui ont gardé un certain degré de piété, on continue les soirs de Pâque à psalmodier et à chanter la Haggadah sur des airs qui sont devenus traditionnels. Pour ceux qui ont été élevés dans une famille réellement pieuse, la cérémonie du Séder présente un charme particulier : la gaîté est mêlée à l'émotion religieuse. Le souvenir de la délivrance plus ou moins historique vient mettre un baume sur les souffrances trop réelles endurées par les Israélites dans tous les temps, et l'optimisme juif se retrempe merveilleusement dans ces solennités familiales.

M. Greenburg a publié, d'après divers manuscrits, la Haggadah du rituel Yéménite, accompagné d'un commentaire écrit principalement en arabe. Cet arabe est classique, mais parsemé de nombreux vulgarismes, surtout au point de vue orthographique. Le fond du commentaire est tiré du Talmud, des Midraschim et des écrits des rabbins du moyen-âge, notamment de Maïmonide, qui, après la lettre de consolation qu'il écrivit aux Juifs du Yémen, devint leur autorité suprême en matière religieuse. On y explique les règles rituelles, mais on y donne surtout quantité de légendes et de récits moraux. On raconte, par exemple, que, parmi les Israélites de l'Égypte, il y avait des incrédules qui prétendaient qu'on ne sortirait pas de l'Égypte et se moquaient de Moïse et d'Aron. Dieu envoya contre eux une grande peste pendant les trois jours de ténèbres (afin que les Égyptiens ne s'en aperçussent pas). Moïse invoqua Dieu en leur faveur. Dieu lui dit : « Par ta vie, j'en laisserai pour que tu en voies un échantillon ». Il en épargna deux, Datan et Abiram, ces frères impies, qui finirent par être engloutis vivants dans la terre.

— Les enfants jetés dans le Nil arrivaient dans la mer, qui les rejetait dans les déserts, où des bêtes fauves venaient les allaiter et les nourrir. — Le bâton de Moïse, qui avait été créé au crépuscule du neuvième jour, avait passé de génération en génération jusqu'à Joseph. A la mort de ce dernier, Pharaon s'en empara. Jethro qui était un des astrologues du roi, le vit, l'emporta à Midian, où Moïse le retrouva, etc.

La combinaison des lettres, d'après leur valeur numérique, est aussi en honneur dans le commentaire. Nous y apprenons que Satan exerce son pouvoir néfaste toute l'année, sauf six jours, qui sont le premier jour de Pâque, le jour de la Pentecôte, le Nouvel An, Yom-Kippour, le premier et le huitième jour des Cabanes. En effet, la valeur numérique de Satan est, en hébreu, 359 = 365 — 6. D'après d'autres il n'y a qu'un jour, celui de Kippour, où Satan soit impuissant ; il faut alors ajouter l'article (hassatan), ce qui donne 364. Pourquoi le mot *maqôm* « endroit » désigne-t-il Dieu ? Parce que la valeur numérique de ce mot est 186, qui est la somme des carrés des lettres du tétragramme (y = 10, h = 5, v = 6, h = 5).

Dans une instructive introduction, M. Greenburg traite d'abord de la liturgie des Juifs du Yémen, en général, puis du texte de la Haggadah yéménite comparé aux textes employés en d'autres pays. Il énumère les anciens commentaires sur le *séder* de Pâque, les sources de la Haggadah, les traductions arabes ou paraphrastiques et les sources du commentaire. Enfin, M. G. ajoute quelques remarques philologiques sur l'arabe du commentaire et donne la liste des manuscrits dont il s'est servi.

De nombreuses notes au bas des pages indiquent les variantes et les corrections à faire au texte. Quelques-unes de celles qui indiquent la manière de lire étaient superflues, même pour les étudiants qui se serviraient de la Haggada comme de chrestomathie judéo-arabe.

Le texte est assez soigné malgré quelques erreurs de ponctuation. Des fautes plus graves sont p. 6, l. 17, *ilâ* au lieu d'*ilâ* ; — p. 7, note *g*, le septième jour de Pâque ne fait pas partie des six jours où Satan est sans influence, mais il faut compter le Nouvel-An. — P. 13, l. 1. Le mot que M. Greenburg n'a pas su lire est *algôyim* (le *guimel* manque) « les non-Juifs ». C'est aux non-Juifs que s'adresse l'invitation : « Quiconque a faim, vienne et mange ! », car les Juifs eux-mêmes sont *obligés* de manger des azymes. — P. 29, l. 6 et note 1, il faut lire *nasluhu* (*hé* pour *hêt*) « sa postérité ». — *Ibid.*, l. 8, le mot *immuhu* « leur mère », a été pris pour de l'arabe.

En somme, la Haggadah de M. Greenburg est une utile contribution à la liturgie des Israélites et à la littérature judéo-arabe.

MAYER LAMBERT.

W. M. PATTON. — **Ahmed ibn 'Hanbal and the Mihna.** Leide, Brill, 208 p. in-8°.

Au IIIe siècle de l'hégire se posa pour l'islâm, suivant M. Patton, une question de vie ou de mort. L'orthodoxie serait-elle maintenue dans ce que son sens a de plus étroit et de plus formaliste, ou se laisserait-elle, sous l'influence d'une sorte de Renaissance due à la philosophie grecque, pénétrer par des éléments nouveaux qui lui permettraient d'avancer dans la voie du progrès et de ne pas fermer obstinément les yeux à l'avenir? S'enfermerait-elle, ou non, dans un credo étroit dont le principal article était que le *Qorân* n'avait pas été créé, même comme expression, mais existait de toute éternité? La lutte fut ardente, le succès disputé et la balance après avoir incliné un moment en faveur d'un libre arbitre très modeste, pencha définitivement pour l'orthodoxie la plus stricte. M. Patton pense que le maintien de l'islam était à ce prix (*sint ut sunt aut non sint*) : je ne partage pas son opinion, mais une discussion à ce sujet ne pourrait aboutir, les arguments invoqués de part et d'autre étant d'ordre purement subjectif. L'auteur a été bien inspiré en y renonçant délibérément, pour étudier la vie du principal défenseur de l'orthodoxie pendant l'époque de l'inquisition (*mihna*), c'est-à-dire pendant le temps où des khalifes mirent leur absolutisme au service d'idées relativement libérales et tentèrent de les imposer par la force.

M. Patton s'est entouré des documents publiés et inédits pour entrer dans tous les détails de la vie de son héros. Ibn Hanbal, le fondateur de la quatrième secte orthodoxe musulmane, était le centre de la résistance et en imposait jusqu'aux khalifes eux-mêmes. Si les classes instruites tenaient pour le libéralisme, la populace musulmane, dans son fanatisme aveugle et borné, prenait parti contre le bon sens et les novateurs, et le jour où le khalife El-Ouâthiq abandonna l'opinion de ses prédécesseurs, les persécutés de la veille devinrent les bourreaux du lendemain, phénomène fréquent dans l'histoire des luttes religieuses. Si la secte particulière des hanbalites compte le moins d'adhérents, en vertu précisément du rigorisme de ses pratiques, son esprit a prévalu dans la

direction prise par l'islam ; le wahabisme, avec son rigorisme exclusif, et l'hypocrisie qui en est la conséquence, peuvent être considérés comme le produit des doctrines hanbalites. On peut juger combien est important l'ouvrage de M. Patton au point de vue de l'histoire de l'islam, et tout en ne partageant pas ses jugements sur El-Mamoun et El-Motawakkil, je n'en dois pas moins reconnaître que ce sujet a été traité avec autant d'exactitude dans le récit des faits que d'érudition, et le recommander comme un des meilleurs qui aient paru sur la question du mo'tazélisme.

René Basset.

A. Resch. — **Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthaeus unter Herbeiziehung der aussercanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht.** — Leipzig, 1897.

Dans cette étude sur l'Évangile de l'enfance, M. Resch part de la constatation qu'il y a parenté et différence entre les deux premiers chapitres de l'évangile selon saint Matthieu et de l'évangile selon saint Luc : les deux évangélistes n'auraient-ils pas puisé dans une source unique? Telle est l'idée directrice de l'ouvrage.

L'auteur est très clair. L'étude qu'il poursuit est essentiellement littéraire. Il veut absolument qu'on rejette tout mélange de critique historique et de critique littéraire : le mélange empêcherait de bien apprécier le problème.

Se tenant donc sur le terrain littéraire seul, M. Resch pose toute une série de questions dont nous allons donner une brève analyse. L'auteur cherche : 1° quelles sont les sources littéraires de Matthieu 1, 2 et de Luc 1, 2; 2° s'il n'y aurait pas un écrit fondamental unique ou s'il y a seulement des sources différentes; 3° quelle était la langue du principal écrit fondamental ; 4° quelles étaient la forme, l'étendue de cet écrit; 5° quelles sont les traces de son existence; 6° quels sont les remaniements opérés par les rédacteurs canoniques dans cet écrit antécanonique; 7° quel est le rapport entre le prologue de Jean et l'Évangile de l'enfance; 8° quels sont les restes de cet évangile contenus dans les évangiles apocryphes; 9° quelles sont les sources extracanoniques de l'Évangile de l'enfance dont Justin s'est servi.

Nous n'entrerons pas dans le détail de cette savante étude. La mé-

thode de l'auteur consiste à étudier soigneusement les textes canoniques (Luc et Matthieu) ; les parallèles canoniques, particulièrement le prologue de Jean ; le témoignage des Pères, des évangiles apocryphes ; l'idiome hébreu qui est au fond du texte grec, en tenant compte des habitudes du premier et du troisième évangéliste.

Voici, en quelques mots, les conclusions auxquelles arrive M. Resch : Il existait un écrit original, dont le titre nous a été conservé par Matthieu, 1, 1 : *Sepher tholedoth jeschua hamaschiah*. Il aurait été écrit primitivement en hébreu, et traduit plus tard en grec. Le premier évangéliste se serait servi de cette histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus-Christ parce qu'elle était d'accord avec le but qu'il poursuivait. Le troisième évangéliste aurait reproduit ce qui restait, ce que Mathieu n'avait pas employé. Le quatrième évangéliste aurait pris cet écrit original pour objet de ses méditations profondes dans le prologue (Jean 1, 1-18). Justin s'en serait servi d'après un texte extracanonique qui serait entré aussi dans les apocryphes.

L'auteur de cette première histoire de l'enfance de Jésus-Christ se nourrissait entièrement et journellement de l'Ancien Testament et y cherchait des réminiscences qu'il coordonnait à sa guise. Il aurait écrit en hébreu le plus pur et atteint à la hauteur des prophètes de l'ancienne alliance. Matthieu se sert des LXX, retouche le texte original et laisse de côté les parties poétiques. Luc, au contraire, se sert plus spécialement de celles-ci.

M. Resch donne ensuite le texte hébreu et, en regard, le texte grec de cet évangile original (p. 203-220).

Cette reconstruction du texte primitif est certainement la partie de l'ouvrage la plus intéressante. Mais aussi elle n'échappe pas à la critique.

L'auteur divise cet évangile en dix-sept chapitres. Le plus instructif est le chapitre sixième, relatif à la « naissance de Jésus. » Ici la méthode — nous dirions volontiers le procédé — de l'auteur apparaît avec tous ses défauts. Les sources qui ont été mises à contribution pour la reconstruction du texte original sont d'abord et surtout Luc, 2, 1-20 et ensuite Justin, le Protévangile de Jacques, le Pseudo-Matthieu, l'histoire de Joseph et l'évangile arabe de l'enfance. L'auteur a pris ici et là une donnée, une phrase, un mot, communs à la plupart des sources et qui, amalgamés, forment un texte assez uniforme.

Le premier verset est la reproduction du verset 1 et du chapitre II de Luc. Mais au lieu de conserver δόγμα, comme dans le texte canonique,

M. Resch a préféré κέλευσις, qui est l'expression employée par le Protévangile de Jacques. Pourquoi M. Resch préfère-t-il cette leçon à celle de Luc? En voici la raison : M. Resch (p. 118-119) rassemble tous les documents qui mentionnent ce recensement et remarque que presque tous emploient le mot κέλευσις ou un mot ayant même racine. Donc Luc a tort et l'expression primitive doit être κέλευσις.

Voici un deuxième exemple, pris dans le même verset. Luc dit que César Auguste fit paraître un décret ordonnant le recensement de toute la terre (πᾶσαν τὴν οἰκουμένην). Or les autres sources parlent tantôt de Bethléem seul, tantôt de la Judée tout entière, tantôt du monde entier. M. Resch prend une moyenne qu'il trouve dans le *Syrus Sinaiticus* : πᾶσαν τὴν χώραν, et il l'adopte comme étant la meilleure leçon.

Nous retrouvons le même procédé au verset 6, où Luc emploie le mot φάτνη pour désigner la grotte où naquit Jésus. Comme la plupart des textes emploient le mot σπήλαιον, M. Resch le prend aussitôt.

Ces quelques exemples suffisent pour montrer comment l'auteur a réussi à construire, pierre après pierre, un édifice qu'il présente au public comme étant l'Évangile primitif de l'Enfance.

Quant à l'ensemble, aux dix-sept chapitres, ils laissent subsister les nombreuses contradictions que, de tout temps, l'on a relevées entre Luc et Matthieu, principalement entre l'arrivée des Mages (Matthieu) et la présentation de Jésus au temple (Luc).

En somme, cette étude est pleine de charme et dénote, chez l'auteur, une connaissance extraordinaire de l'Ancien et du Nouveau Testament et de la littérature patristique. On est étonné de son savoir, mais on ne peut réprimer un sentiment de tristesse lorsqu'on voit avec quelle facilité il conclut de simples analogies, de réminiscences, de mots typiques — dans Matthieu et dans Luc — à l'existence d'un écrit original hébreu de l'histoire de l'enfance de Jésus-Christ. Lecture faite de cette étude, on se demande si M. Resch n'a pas été victime d'une illusion. Quant à nous, nous croyons qu'il a tort de passer de la critique littéraire pure à l'affirmation d'un fait qui est lui-même historique. Un théologien qui ne suit pas, quoi qu'il en dise, la méthode littéraire et historique ne peut pas aboutir à des résultats certains, autrement dit, historiques. L'étude de M. Resch est une très belle hypothèse, mais ce n'est qu'une hypothèse[1].

E. Ménégoz.

1) Cf. Bousset, *Theologische Literaturzeitung*, 6 février 1897.

F. Picavet. — Gerbert. *Un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende* (Bibl. de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses, IX). — Paris, Leroux, 1897, in-8, xi-227 p.

M. Picavet s'est donné une tâche qui n'est pas sans grandeur, en s'instituant juge en appel des légendes qui obscurcissent, travestissent ou dénaturent la vérité historique. Après Roscelin, Gerbert comparaît à la barre de son tribunal.

« Gerbert a été depuis le moyen âge considéré comme un nécroman et un magicien, comme un intrigant vénal. Cette légende n'a pour fondement que la supériorité de Gerbert sur ses contemporains. La vie de Gerbert mieux connue, ses œuvres mieux étudiées en témoignent. Voilà ce que M. P. développe dans son livre ; nous n'avons qu'à souscrire à ce jugement. Reste la question d'opportunité de l'entreprise.

J'avoue tout d'abord que je n'ai pas lu sans étonnement, ni même sans inquiétude, la préface de cette étude. M. P. n'aurait pas écrit son livre « si M. Gebhart n'avait renoncé à développer, dans un travail spécial, ce qu'il a dit de Gerbert », dans *Moines et Papes*. Mais M. Gebhart n'a pas, que je sache, innové en nous montrant dans Gerbert un humaniste et un encyclopédiste à la façon d'Aristote ; son livre qui se recommande par les qualités très personnelles de l'écrivain est, si j'ose dire, d'érudition facile, presque de vulgarisation. Il y a longtemps déjà que la légende de Gerbert ne trouve plus crédit chez les érudits. Étienne Baluze avait eu l'intention d'écrire une biographie de Gerbert pour combattre ceux qui l'accusèrent « parce qu'il en savait plus que le vulgaire ». Baronius, Bzovius, J. M. Suarès, Sponde, le P. Colombier avaient successivement et *progressivement* rendu justice à Gerbert. Enfin J. Havet, dans la préface de son édition des *Lettres de Gerbert*, après avoir rappelé l'œuvre de ses devanciers, prenait également parti et lavait la mémoire de Silvestre II des accusations que l'ignorance seule avait pu formuler. Je cite pour mémoire le travail de M. Boubnov que je ne connais pas, ne sachant pas le russe. M. P. ignorait-il donc toute cette littérature gerbertine ? Assurément non. Dans quelques pages, à mon avis, insuffisantes du chapitre vi (*La légende de Gerbert*) où je ne suis pas peu surpris de trouver la légende médiévale, l'opinion des érudits et celle de V. Hugo confondues pêle-mêle, M. P. énumère sèchement quelques-unes des œuvres consacrées à rétablir l'histoire de Gerbert (pourquoi pas toutes ?) et se contente même pour Bzovius de signaler une généalogie fantaisiste qui rattacherait Gerbert à Cassius, contemporain de Paul

Emile et de Caton ! M. P. n'a point certes prétendu nous en imposer, et cependant force nous est bien de reconnaître que son entreprise n'est pas aussi neuve et originale que nous pouvions légitimement le supposer à lire la préface, et même le chapitre vi. Je ne prétends pas que le livre de M. Picavet soit inutile ; n'eût-il fait que *réunir* en un faisceau toutes les brindilles de vérité éparses dans les travaux des érudits antérieurs, que M. P. aurait encore rendu service. Il a fait plus.

En vérité, je crois que la légende de Gerbert n'a été pour M. P. qu'un prétexte pour nous parler de l'œuvre spéculative et pratique de Gerbert, et pour dire à ce sujet d'excellentes choses. Il n'est pas sans intérêt de signaler ici tout particulièrement les passages qui concernent la discussion de Gerbert et d'Otric et le *Libellus de rationali et ratione uti*. J. Havet n'avait vu là que des discussions de mots vaines et futiles. M. P. a justement distingué, sous l'inanité apparente des faits, l'importance du débat : la question de la méthode scolastique était posée, et presque résolue dans le sens où Abailard la définira dans le *Sic et Non*. Gerbert est-il l'inventeur de cette méthode ? Je ne le crois pas, et j'aurais désiré que M. P. nous renseignât entièrement sur ce point. Il me semble bien que, dans les discussions théologiques du IXe siècle auxquelles prirent part Gottshalk, Raban Maur, Hincmar, Ratramne de Corbie, Paschase Radbert, Jean Scot, etc..., on accumulait déjà les preuves *pro et contra*. Là encore Gerbert aurait hérité d'une tradition. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons qu'être reconnaissants à M. P. d'avoir traité aussi complètement cette partie philosophique[1].

Je ne veux pas chercher chicane à M. P. pour quelques opinions nouvelles sur des points où l'opinion ancienne me paraît préférable. Peut-être me trompé-je en bonne compagnie et M. Picavet a-t-il raison seul contre tous. Ces questions sont d'ailleurs secondaires, et je ne voudrais pas substituer une interprétation à une autre, toutes deux purement hypothétiques. Je préfère m'en tenir à une critique plus générale et par le fait même plus grave.

Quand on publie un livre destiné à combattre une légende, on doit éviter de propager d'autres légendes depuis longtemps cataloguées dans le musée des opinions controuvées. Dans son chapitre sur *la Civilisation*

1) Je ferai une simple remarque, que je rejette en note pour qu'on n'y attache pas trop d'importance : je n'ai pas trouvé que, même dans cette partie la meilleure du livre, il y ait toute la netteté désirable. Cela tient en grande partie au plan qui a été adopté et qui a conduit l'auteur à disperser les éléments d'un même chapitre ou à commettre des répétitions fâcheuses. Voir en particulier le chapitre IV et la première partie du chapitre V.

médiévale avant Gerbert, M. P. a laissé traîner des lambeaux de légendes usées, mais il n'est pas ici le seul coupable, et son véritable tort est d'avoir eu une trop entière confiance dans l'*Histoire générale* de MM. Lavisse et Rambaud, œuvre tellement inégale qu'elle en devient parfois dangereuse et dont les chapitres consacrés à l'époque carolingienne (excepté toutefois celui qui est dû à M. Bayet) ne comptent pas parmi les meilleurs. L'autorité de leur auteur ne permet pas d'affirmer qu'il y eût au xe siècle une telle ignorance « qu'il s'en fallut de peu qu'il n'y eût pas interruption ». Les pertes de documents sont si considérables à ces époques troublées que nous devons nous garder des affirmations trop absolues. Quand on fréquente un peu les abbayes de ce temps-là, on y trouve encore la preuve d'une grande activité intellectuelle; et l'opinion de M. Ollaris sur l'œuvre d'Odon, invoquée par M. P. (p. 19) ne prévaut pas contre l'évidence. Cette opinion a été reprise et développée, aggravée même par M. Pfister dans son *Robert le Pieux*. Les Clunistes n'ont pas proscrit la science et la littérature antiques. Je ne crois pas à la génération spontanée, pas plus en histoire que dans les sciences naturelles. Gerbert résume en lui toute une civilisation, bien plus qu'il n'est le point de départ d'une civilisation. Supposons que nous ne connaissions plus le mouvement philosophique du xiie siècle que par Jean de Salisbury, celui-ci nous apparaîtrait comme l'un des penseurs les plus étonnants qui ont existé; or, de notoriété absolue, J. de Salisbury n'a guère été qu'un réceptacle et son œuvre qu'un centon. Il jouit d'une réputation d'humaniste bien méritée; il ne sera pas comparé aux penseurs géniaux et vraiment créateurs. Je ne prétends pas que Gerbert ait été un simple arrangeur de doctrines; je veux bien croire qu'il fut un encyclopédiste à l'égal d'Aristote, et qu'il eut même une grande supériorité sur ses contemporains. Mais cette supériorité atteignit-elle à un tel degré qu'elle suffise à expliquer toute seule la légende? Gerbert n'a pas vécu dans une tour d'ivoire; il a été mêlé aux événements de son temps et aux hommes; il a eu des ennemis. Il est dès lors curieux que ses ennemis, envieux de ses connaissances, ne l'aient point accusé de sorcellerie. C'est à la fin du xie siècle que la légende apparaît; elle prend naissance dans le camp impérial. La vérité est donc simple; on a cherché à déconsidérer en lui la papauté parce qu'il fut un grand pape. Sa science était une science démoniaque. C'est là une accusation courante au moyen âge. Le mensonge a été recueilli et propagé par des chroniqueurs à l'esprit simple. C'est le sort de toutes les légendes.

Léon Levillain.

MENANT (D.). **Les Parsis**, *Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*. — Annales du Musée Guimet, bibliothèque d'études, t. VII. — Paris, Ernest Leroux 1898. — In-8 de xxiv-480 pages.

C'est surtout le second volume de cet ouvrage considérable qui intéressera la *Revue de l'histoire des religions*. L'auteur nous promet, dans sa Préface, la prochaine apparition de la seconde moitié de son travail sur le parsisme moderne, qui sera une exposition des devoirs religieux des Parsis. Mais en raison de l'importance de l'histoire même des communautés zoroastriennes aux Indes pour celui qui veut connaître les conceptions religieuses qui y dominent, cette première collection de documents que nous offre le savant auteur a tous les droits à un compte-rendu dans cette Revue.

La fidélité des Parsis à la religion des ancêtres n'a pas d'égale chez les peuples de la grande famille indo-européenne. Les communautés zoroastriennes constituent en effet le seul parallèle que la famille indo-européenne puisse fournir à cette persistance des croyances et des coutumes religieuses, en dépit de la dispersion de la race, que présente le judaïsme chez les Sémites. Et cet attachement religieux donne si bien la clef pour comprendre l'histoire entière des Parsis, que tous les chapitres du présent livre fournissent de précieux renseignements sur la religion mazdéenne. Les chapitres qui traitent des fêtes et des funérailles sont les plus intéressants à ce point de vue.

Voici la liste des chapitres : I. Exode des Parsis; II. Les zoroastriens en Perse; III. Population, costume, usages, *fêtes*; IV. Naissance, investiture, mariage; V. Funérailles; VI. Le Panchayet, législation moderne des Parsis; VII. Éducation; VIII. Commerce, littérature, politique. Le volume est orné de plusieurs photographies, principalement de celles des personnages les plus éminents du parsisme moderne, et d'une reproduction de *Frontispice* du manuscrit du *Vendîdâd Sâde* de Darab.

L'auteur a eu recours à un grand nombre de sources en gujerati, en anglais, etc., à des journaux, etc., qui sont, du moins en partie, difficiles à consulter. Ainsi, par exemple, elle a utilisé la grande collection de renseignements sur les Parsis publiée en plusieurs volumes depuis 1818 par Bahmanjee Byramjee Patell sous le titre de *Parsi Prakas*. La communauté parsie qui a accompli depuis 721 p. C. les rites zoroastriens sur le sol de l'Inde, est vraiment digne de la peine que Mlle Menant a prise de nous la faire mieux connaître et de l'admiration qui passe comme un souffle bienfaisant à travers son livre.

Parmi les questions intéressantes traitées dans ce volume, je n'en relèverai qu'une, celle du prosélytisme dans la religion zoroastrienne, pp. 139, 140. L'assemblée législative, le Panchayet, permit en 1818 à un Parsi de faire élever dans la religion mazdéenne sa fille, née d'une concubine hindoue. Mais en même temps elle arrêta en principe que nul autre, sauf celui né de père et mère parsis, ne serait investi des insignes sacrés. A présent les autorités du grand temple du feu à Bombay ont refusé l'entrée dans la religion mazdéenne à de nouveaux adeptes. Les Parsis regardent leur culte plutôt comme un haut privilège de race, dont ils ont hérité de leurs ancêtres, que comme une puissance spirituelle qui veut conquérir le monde.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Encore au siècle passé Anquetil Duperron connaît une cérémonie spéciale pour l'infidèle qui voulait devenir Beh-Din, membre de la religion. Si nous remontons à une époque où le mazdéisme florissait encore en Iran, au commencement du IXe siècle, la traduction, que l'infatigable et l'incomparable pehlviste M. West vient de nous donner du Ve livre de *Dinkart*, semble indiquer que Atûrfarnbag a travaillé pour la conversion des Juifs. D'autres écrits aussi avec un but essentiellement apologétique et propagateur nous sont connus du moyen âge persan. Et l'*Avesta*, surtout les *Gâthas*, aussi bien que l'histoire, nous montrent une religion luttant non seulement pour l'existence, mais aussi pour sa propagation indéfinie. Une preuve entre toutes que le mazdéisme originaire n'était nullement confiné à une race, mais avait des prétentions aussi universalistes que l'hellénisme, c'est que l'Arménie resta entièrement mazdéenne jusqu'à l'avènement des Sassanides, lorsque les relations de la noblesse arménienne avec la cour arsacide cessèrent. Seulement alors l'hellénisme, grâce au christianisme, a supplanté le mazdéisme en Arménie.

Une comparaison s'impose. Le mazdéisme est une religion optimiste entre toutes et amie de la culture. Il a un sain enthousiasme pour la nature et il n'a jamais laissé un ascétisme farouche ou raffiné empiéter sur l'ordre et les exigences de la nature. Quelle différence avec le bouddhisme avec son sentiment profond de la souffrance universelle, de la misère humaine et son pessimisme désolant ! Il y a un problème pour la psychologie religieuse dans ce fait que la religion qui met l'homme en lutte constante mais jamais désespérée contre le mal, survive seulement dans un petit noyau de fidèles, tandis que la religion pessimiste entre toutes domine en une grande partie du monde et n'a pas encore achevé ses conquêtes.

NATHAN SÖDERBLOM.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

F. J. Gould. — **A concise history of religion**, vol. III, *containing a history of Christian origins and of jewish and christian literature to the end of the second century.* — Londres, Watts et Cie; in-12 de 292 p.

Nous avons déjà parlé des deux premiers volumes de cette Histoire résumée des religions. On se rappelle qu'elle est publiée par les soins du « Rationalist press committee », dont l'auteur même, M. F. J. Gould, est le secrétaire général. Cela suffit à en caractériser la tendance et la nature. C'est une œuvre de vulgarisation, qui donne des opinions appuyées d'arguments considérés comme topiques plutôt qu'une discussion scientifique des problèmes, et c'est une histoire de la religion écrite par un agnostique. Hâtons-nous d'ajouter que M. Gould est toujours parfaitement respectueux à l'égard des personnages sacrés dont il parle avec une entière liberté et que l'on ne trouve dans son œuvre rien qui rappelle les mauvaises manières que les ouvrages de vulgarisation composés en d'autres pays par des propagandistes de la libre pensée croient trop souvent devoir adopter.

Le sujet de ce troisième volume était particulièrement délicat. Il a pour objet les origines du christianisme. Comment trancher en quelques paragraphes toutes les grosses questions que soulève une pareille histoire, sans forcer la note, sans méconnaître les nuances qui ont ici une valeur toute particulière, sans attribuer un caractère positif à ce qui n'est après tout qu'hypothèse? M. Gould assurément n'a pas évité ce danger et, comme il se borne presque partout à renvoyer son lecteur aux travaux modernes dont il s'est inspiré plutôt qu'aux sources directes, on n'a guère le moyen de contrôler ses assertions, à moins d'être déjà versé dans cet ordre d'études. Son but, d'ailleurs, est de permettre à ceux qui, pour une raison quelconque, ne peuvent pas faire connaissance avec les travaux de la critique moderne, de se familiariser avec ses principales conclusions. Mais la critique compte un très grand nombre de représentants et l'on pourrait contester l'autorité attribuée par M. G. à quelques-uns d'entre eux.

Ce dont je le louerai par contre sans réserve, c'est d'avoir fait son possible pour présenter l'évolution religieuse du christianisme naissant en connexion avec l'histoire morale, littéraire et sociale, de la société juive et gréco-romaine au sein de laquelle il s'est constitué.

Ce qui frappe à première vue dans ce livre, c'est que l'auteur ne parle de

Jésus qu'après nous avoir déjà entretenus du « Peuple nouveau », d'Apollonius de Tyane, de Paul, de Sénèque et de l'Apocalypse. S'il ne s'agissait que des préparations de la communauté chrétienne, dans le judaïsme hellénique libéral, dans le syncrétisme moral de la philosophie gréco-romaine et déjà teintée d'influences orientales, dans le messianisme juif, je n'aurais rien à objecter. Mais le « Peuple nouveau » est déjà pour lui, comme pour l'auteur d'Antiqua mater, une société religieuse en voie d'organisation avant que la personne du Christ ne lui serve de foyer de concentration pour finir par l'absorber à son profit. Les preuves en faveur de l'existence d'une société de ce genre sont à peu près nulles. La part faite à Jésus lui-même dans la fondation du christianisme est tout à fait insuffisante. On ne comprend pas du tout pourquoi ce Nouveau peuple est allé choisir un obscur prophète de Palestine pour en faire le héros de la légende dans laquelle son idéal devait se personnifier. L'Église chrétienne, sans doute, a glorifié le Christ, mais c'est justement parce qu'elle avait conscience de procéder du Christ et non pas par une simple rencontre fortuite avec lui. M. Gould, qui connaît l'histoire des religions, aurait pu constater que, partout où nous avons suffisamment de renseignements pour être à même de connaître les origines d'un grand mouvement religieux, nous trouvons l'action décisive d'une grande personnalité religieuse ou d'une grande institution religieuse. Et s'il avait mieux saisi la place unique de Jésus aux origines du christianisme, toute sa conception des origines chrétiennes en eût été modifiée et surtout son récit aurait été transposé au grand profit de ses lecteurs.

L'effort tenté par M. G. pour répandre les connaissances d'histoire religieuse dans un public lamentablement ignorant n'en reste pas moins digne d'intérêt. On n'atteint pas du premier coup la juste mesure en pareille matière. C'est déjà beaucoup d'y viser.

Jean Réville

J. M. S. Baljon. — **Novum Testamentum graece instruxit**, vol. I, continens evangelia Matthaei, Marci, Lucae et Johannis. — Groningue, Wolters, 1898; pet. in-8 de xxiii et 330 pp. — *Prix* : 2 fr. 75.

Le besoin d'une nouvelle édition grecque du N. T. se faisait-il bien sentir? M. Baljon, d'Utrecht, l'a pensé. Il lui a paru qu'il y avait, dans l'intérêt des étudiants, un juste milieu à tenir entre l'édition surchargée d'un apparatus critique complet, comme le grand Tischendorf (achevé par Gregory) et la belle édition de Westcott et Hort, dans laquelle l'apparatus critique n'est pas reproduit. Le texte du N. T. dont il a publié le premier volume comprenant les quatre évangiles synoptiques et le commencement des Actes des Apôtres, ne reproduit en note que les renvois aux manuscrits portant sur des divergences de quelque importance. Ainsi les simples différences d'orthographe ne sont pas mentionnées. Il en résulte assurément une plus grande facilité dans l'utilisation quotidienne du texte, mais cela ne dispense pas du Tischendorf.

Dans l'établissement du texte, M. B. se rapproche plus de Westcott et Hort que de Tischendorf. Il reproche à celui-ci d'avoir accordé une valeur trop exclusive au Sinaiticus et préfère prendre pour base de sa recension, avec les éditeurs anglais, le texte neutre du Vaticanus ; mais il le corrige plus souvent par les leçons d'autres manuscrits lorsqu'elles lui paraissent mieux cadrer avec le contexte et, parfois même, par l'adoption de gloses modernes. A l'égard du cod. D. il se tient à égale distance de l'enthousiasme et du dénigrement. Comme instrument de travail pour les étudiants, l'édition de M. B. pourra rendre des services.

J. R.

Adalbert Ebner. — **Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter (Iter italicum).** — Un vol. in-8 de xii-488 p. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1896; mk. 10.

M. le Dr Ebner, sur la proposition de la faculté de théologie de l'université de Munich, avait reçu un stipendium de voyage pour rechercher et étudier les manuscrits du Missel romain. La faculté de théologie avait compris que les études liturgiques, au point où elles ont été conduites à l'heure actuelle, réclament impérieusement que l'on entreprenne pour elles ce que l'Académie des sciences de Vienne a entrepris pour son Corpus et les Bollandistes pour leurs Acta, un inventaire méthodique des manuscrits existants, où les manuscrits seraient décrits par un spécialiste. Car, pour le dire en passant, c'est le défaut des catalogues généraux, surtout de ceux qui ont été rédigés en ces derniers temps, en France comme en Italie, d'être rédigés par des paléographes à qui la liturgie est totalement étrangère. Il faut regretter que la faculté de théologie de Munich ait limité les recherches de M. Ebner à l'étude des missels romains. Il était fâcheux qu'un voyageur aussi bien préparé que M. Ebner fût obligé de laisser de côté tant de manuscrits ou de pièces liturgiques étrangères à la messe, mais d'un intérêt très vif. M. Ebner a pris soin de noter que maintes bibliothèques possèdent, par exemple, des bréviaires : ainsi à Sienne, à Udine, à Naples, à Lucques, à Florence, à Arezzo, à Bénévent : pourquoi son programme lui interdisait-il de nous en dire autre chose que le peu qu'il nous a dit du « sehr merkwürdiges » *Breviarium plenum* (du xiᵉ siècle) de la Laurentienne (p. 41), ou du « sehr interessant » *Breviarium plenum* (même époque) de la Casanate (p. 162)? Cet *Iter italicum* n'en est pas moins une œuvre de grand mérite, d'une méthode excellente et d'une exécution soignée ; la mort prématurée de l'auteur (fin mars 1898) nous fait sentir davantage encore le prix de cette œuvre de début qui promettait tant.

Le livre se divise en trois sections. Dans la première sont décrits les manuscrits liturgiques étudiés par l'auteur, missels, sacramentaires, pontificaux, é-

tions, de trente-neuf bibliothèques d'Italie, petites comme celles de Novalese ou de Bénévent, grandes comme celles de Rome ou de Vérone. Dans la seconde section sont éditées des pièces intéressantes ; la plupart sont des ordines présentant quelques particularités rituelles. On remarquera le calendrier (xe siècle) portant au 25 mars : *Annuntiatio, conceptio et passio Domini, et passio s. Iacobi fratris Domini*. C'est une trace tardive de l'usage gallican primitif qui faisait de Pâque une fête fixe. Mais la mention d'une fête de saint Jacques le 25 mars est une singularité. Dans la troisième section, M. Ebner publie cinq mémoires : sur le développement du sacramentaire en missel plein, sur la place du canon dans les sacramentaires romains, sur un essai de groupement des sacramentaires romains manuscrits, sur l'histoire du texte du canon de la messe, sur l'ornementation artistique des sacramentaires et des missels considérée dans son développement historique.

Les sacramentaires primitifs contenaient seulement les oraisons, les préfaces et le canon. Les leçons et les pièces de chant n'y figuraient pas, elles étaient la matière propre des lectionnaires d'une part (épistoliers et évangéliaires), et des antiphonaires d'autre part. Quand s'est faite la juxtaposition de ces divers éléments distincts en un seul tout, en un seul livre, le missel ou missale plenum ? M. Ebner n'a pas trouvé de missel plein avant le xe siècle. Ils apparaissent et se multiplient à la fin du xe siècle. Toutefois, au xie, au xiie siècle, on continue à faire des sacramentaires, et ce n'est qu'au xiiie siècle que le missel plein devient de règle. Mais entre le type pur du sacramentaire et le type définitif du missel plein, maints essais intermédiaires se sont produits, dont on retrouve des spécimens, du ixe au xiiie siècle, jusqu'au jour où s'impose le *Missale secundum consuetudinem romanae curiae* (p. 359-363). M. Ebner n'a pu qu'esquisser ce développement, qui est commun au missel romain et au bréviaire romain : les circonstances historiques, pour ce qui est du missel, resteraient à mettre en lumière.

Pierre Batiffol.

H. Tolra. — **Saint Pierre Orséolo, doge de Venise, puis bénédictin du monastère de Saint-Michel de Cuxa en Roussillon ; sa vie et son temps** (929-987). — Paris, Fontemoing, 1897.

Ouvrage surtout d'édification : « En consacrant plusieurs années à écrire l'histoire de saint Pierre Orséolo, l'auteur a obéi à ce besoin du cœur, à cet attrait irrésistible qui pousse aujourd'hui les catholiques attristés à s'isoler aux heures de méditation dans les splendeurs du passé, pour rompre définitivement avec toutes les rêveries et tous les mensonges du siècle, et se rattacher par l'étude et la prière aux vérités fécondes qui firent le bonheur et la gloire de nos aïeux ». Chemin faisant, M. Tolra a rencontré un personnage original, Guarin, abbé du monastère de Cuxa, qui détermina le doge Orséolo à abandonner le pouvoir su-

prieur pour se faire moine. Selon M. le comte Riant (*La donation de Hugues, marquis de Toscane, au Saint-Sépulcre et les Établissements latins de Jérusalem au* x*e siècle*) l'abbé Guarin, à qui Hugues avait fait une donation considérable, dirigeait le monastère de Saint-Michel de Cuxa en Roussillon. Il jouissait, dans le midi de la France, d'un renom immense de sagesse et d'éloquence et avait été chargé par le Pape du gouvernement général et de la réforme de plusieurs abbayes. Il avait fait de pénibles pèlerinages et des retraites austères..., enrichi son abbaye des reliques de l'Italie; il avait même accompli une fois au moins avant 985, le voyage de la Terre-Sainte. Aussi Julien Havet conjecturait-il que la lettre célèbre de Gerbert, pour laquelle on l'a longtemps considéré à tort comme ayant prêché le premier la Croisade contre les musulmans de Judée (*Ex persona Hierusalem devastatæ, universali Ecclesiæ*) aurait été composée à la demande et pour l'usage de l'abbé Guarin. Nous savons en effet par une autre lettre adressée à Raimond, moine de Saint-Géraud d'Aurillac, que Guarin et Gerbert étaient unis : *Nam Hispaniæ principes adiimus*, FAMILIARIS NOSTRI ABBATIS GUARINI *adhortatione commoti*. Et Julien Havet croyait que Gerbert avait dû connaître Guarin pendant son séjour en Espagne. Sans nous prononcer sur ce point, nous avions supposé, à notre tour, en nous occupant de Gerbert[1] que ce Guarin était peut-être le « Warnerius abbas » qui laissa à Saint-Géraud le livre *De multiplicatione et divisione numerorum*, publié par Joseph d'Espagne. M. Tolra ne semble avoir connu ni la publication de Julien Havet, ni la nôtre. Il a eu entre les mains les notes de l'abbé Font qui avait préparé un travail sur Guarin et avait affirmé que Gerbert se serait lié d'amitié avec Guarin, au monastère même de Saint-Géraud d'Aurillac. Mais il ne nous dit pas sur quoi se fonde cette conjecture qui, sans être invraisemblable, aurait cependant besoin de s'appuyer sur quelques textes pour être préférée à celle de Julien Havet.

Un certain nombre de renseignements nous sont fournis sur Pierre Orséolo, sur Guarin et le monastère de Cuxa, sur la lutte de Satan, « dont la rage va sans cesse croissant » avec les moines et spécialement avec Pierre Orséolo. Après avoir lu le livre de M. Tolra, comme après avoir relu les *Histoires* de Raoul Glaber, on comprend mieux et plus encore qu'après avoir étudié son œuvre, combien Gerbert a été original.

F. Picavet.

Durand et Cheikho. — **Elementa grammaticæ arabicæ cum chrestomathia, lexico variisque notis.** — Beyrout, [illegible], in-8, [illegible] p. in-8°.

Ce n'est pas au point de vue de l'étude de l'arabe que je signale ici ce volume qui est une nouvelle preuve de l'activité déployée à Beyrout par les missionnaires catholiques, mais la chrestomathie est précieuse grâce aux textes,

1) Gerbert, *Un pape philosophe*, Paris, Leroux, p. 34.

pour la plupart inédits, qu'elle contient et qui présentent, entre autres, des spécimens des diverses versions arabes de l'Ancien et du Nouveau Testament. A un autre point de vue, on pourrait critiquer l'étendue donnée à ces extraits dans une chrestomathie destinée à l'enseignement de l'arabe, mais pour les études religieuses ce défaut devient une qualité. Parmi les extraits d'ouvrages déjà publiés, elle nous donne le *Décalogue* emprunté à Bar Hebraeus (n° 181); le *Symbole de Nicée* à Ech Chahrestani (n° 182); la *Création de l'homme* (n° 183) à la version de Sadia déjà publiée par Petermann dans sa *Chrestomathia* (p. 5-7); le psaume XXIV, à la version de Rabbi Yapheth de Bosra, publiée par l'abbé Bargès (n° 187); un passage de l'Épître I aux Corinthiens, au ms. du Sinaï publié par Mme Gibson (n° 190); la prophétie de Balaam, aux *Materialien zur Geschichte und Kritik des Pentateuch* de Lagarde (n° 184). Parmi les morceaux inédits, le psaume I tiré d'un apocryphe musulman du XIe siècle intitulé *Zabour Daoûd* (n° 185); le commencement du IVe évangile, d'une version en prose rimée des Évangiles par Ebedjésu en 1299 (n° 188); un fragment de Matthieu (II, 1-3) d'une autre version en prose rimée datant de 1009 (n° 189); un autre fragment de Matthieu (XVI, 14-20) d'une version faite au IXe siècle sur le texte grec (n° 193); un fragment de Luc (IX, 40-56) d'une traduction arabe de la Pechitta datant de la fin du VIIIe siècle (n° 191); un fragment de Matthieu (XXV, 1-14) de la version alexandrine de 976 (n° 192); un autre fragment de Matthieu (XXI, 15-23), d'une version faite sur le grec au Xe siècle (n° 193); un fragment de l'Épître aux Romains (I, I-IV) d'une traduction arabe de la version syriaque datant de 1288 (195). Il faut y ajouter un extrait du *Diatessaron* de Tatien, d'après quelques folios appartenant à la Bibliothèque de l'Université de Beyrout, de l'an 1331 (n° 195). C'est d'après ce texte que le P. Cheikho croit pouvoir démontrer que la version arabe attribuée à Abou'l Faradj Abd Allah ibn et Taïb et publiée sous son nom par Ciasca[1] n'est pas de lui, mais qu'elle remonte, comme on peut en juger par le colophon au Xe ou même au IXe siècle de notre ère[2].

La religion musulmane est représentée par les sourates 1, 87, 99, 101 et 104 et des fragments des sourates 2 et 18 (il n'eût pas été hors de propos de joindre à quelques-unes un spécimen des commentaires, soit de Baïdhaouï, soit d'El Khâzin, soit d'Es Soyouti, soit de Zamakhchari); la philosophie et la théologie par un extrait du *Kitâb el Misbâh* du chrétien Yahya ben Djarir et Takriti, mort en 1080 (n° 224, *De l'existence de Dieu*), du *l'Ishrâq fi'l Ousoul ed dinia* de Daniel ben El Khattâb el Mâredini, vers 1250 (n° 225, *De l'être nécessaire et de son unité*); du *Kitâb el Menfa'ah*, de l'évêque d'Antioche, 'Abd Allah ben El Fadhl, vers le XIe siècle (n° 226, *Des attributs de l'essence divine*); d'un ouvrage de Paul d'Antioche, évêque de Sidon au XIIIe siècle (n° 228, *De la trinité et de l'Incarnation du Verbe*); du *Misbah ezh Zholmah* d'Abou'l Barakât

1. *Tatiani Evangeliorum harmoniae*, Rome, 1888, in-8.
2. *Lettre au sujet de la version arabe du Diatessaron*, *Journal asiatique*, septembre-octobre 1897, p. 301-307.

ben Kobar, mort en 1370 (nº 229, *Des motifs de l'Incarnation du Verbe*); d'*El Qaouânîn wech Chary'ah* de Hibat Allah ibn et Tilmidz, mort en 1165 (nº 230, *De la loi de Moïse et de la loi du Christ*); du *Kitâb Ossoul eddîn* d'El Moutaman ben El 'Assâl au XIIIe siècle (nº 231, *Que le monde ne peut être éternel*). Tous ces ouvrages sont inédits : les seuls extraits tirés de textes imprimés sont les suivants : nº 227, *Quelle connaissance avons-nous de Dieu*, emprunté au *Solouk el Mâlik* de Chihâb ed dîn b. Abou'r Rabî', mort en 890 de J. C. (éd. du Qaire, 1286 hég., p. 6-7) qui a fourni aussi dans le chapitre VI, *Morale*, un passage sur l'éducation des enfants (nº 247) ; le nº 232 (*L'âme ni le corps n'est un accident, mais une substance spirituelle*, tiré du *Tahdzib el akhlâq* d'Ibn Miskawaih, mort en 1032 (éd. du Qaire, 1298 hég., p. 3-5) ; enfin le nº 237, un fragment sur la *Divine sagesse* emprunté à un poème d'Omayah ibn Abou's Salt (mort en 624), publié plus complet dans le *Madjâni'l Adab*[1] et dans les *Poètes arabes chrétiens* du même auteur[2].

Pour l'histoire ecclésiastique, nous trouvons un extrait de Tabari (nº 273, *Naissance de Moïse*) d'après l'édition de Leyde (t. I, p. 443-447); du *Mokhtaçar et Tarîkh el 'Amm* (inédit) d'Abou Châkir Botros ibn er Rahib (nº 275, *Mattathias et les Machabées*) ; de Maqrizi (nº 276, *Vie publique du Christ*) d'après l'édition du Qaire et celle de Wetzer ; du *Kitâb el 'Iber* d'Ibn Khaldoun (nº 279, *Les martyrs de Nedjran et l'arrivée des Éthiopiens dans le Yemen*). Peut-être eût-il mieux valu remplacer cette dernière version par celle due à un écrivain plus ancien : Abou'lfaradj El Isfahâni (*Kitâb el Aghâni*, t. XVI, p. 71 et suivantes) ; du *Mo'djem* de Yaqout, (nº 280 ; *La conversion au christianisme du roi de Hirah et de ses sujets*, empruntée à l'édition de Wüstenfeld). Le dernier extrait (nº 284), relatif aux croisades est tiré du *Fotouhât el Islâmyah* d'un moderne, Ahmed ben Zeini Dahlân (imp. à la Mekke en 1302 hég.) : les historiens arabes plus anciens, Ibn el Athir, par exemple, méritaient plutôt d'être cités.

Je n'ai parlé, bien entendu, que de ce qui, dans cette chrestomathie qui occupe les pages 185-410, a trait aux études religieuses ; mais cette énumération permet de juger de l'importance de ces extraits. La plupart des textes inédits sont empruntés à la Bibliothèque de l'Université de Beyrout : les auteurs de ce volume rendraient un nouveau service à la science s'ils en faisaient connaître les richesses dans un catalogue détaillé.

René Basset.

1) T. V, Beyrout, 1885, in-12 p. 8-10 (et non 7-8 comme le dit la note 26 de la page 292.
2) T. I, fasc. III, Beyrout, 1890 in-8º, p. 227-229.

REVUE DES PÉRIODIQUES

JUDAÏSME BIBLIQUE

Theologisch Tijdschrift (Leiden, Van Doesburgh).

W. H. Kosters. *Het tijdvak van Israëls herstel*, 1897, p. 518-554. — Dans le tome XXXIII de la *Revue de l'Histoire des Religions*, p. 353 ss., il a été rendu compte d'un ouvrage de M. Van Hoonacker dans lequel ce dernier combat une série de thèses soutenues par M. Kosters sur la Restauration juive. M. Édouard Meyer, l'historien bien connu, a également combattu, dans un travail spécial sur ce sujet, les vues de M. Kosters. Celui-ci répond, dans notre article, à ces deux contradicteurs, mais surtout au dernier. Il examine spécialement si oui ou non il y eut sous Cyrus un retour d'exilés juifs dans la Palestine. Il persiste à rester dans le doute à cet égard pour les raisons suivantes : les prophètes Zacharie et Aggée, écrivant peu de temps après le grand événement supposé, n'y font pas la moindre allusion ; Esd. I et III n'ont aucune valeur historique ; Esd. II et Néh. VII, 6-73 ne renferment réellement la liste des exilés revenus dans la patrie sous Cyrus que par suite d'interpolations non historiques ; le petit nombre de déportés est en contradiction avec le grand nombre de Juifs qui, d'après cette liste, seraient revenus de l'exil ; les arguments en faveur du retour en question tirés des édits perses renfermés dans Esd. IV-VII, sont dénués de fondement. M. Kosters ne se contente pas de ce résultat purement négatif, mais s'applique à montrer en outre comment la tradition concernant le retour de l'exil sous Cyrus s'est formée. D'après lui, le point de départ de cette tradition, ce sont les prédictions de Deutéro-Ésaïe annonçant que Cyrus donnera la liberté aux Juifs captifs et reconstruira Jérusalem, avec son temple, ainsi que les villes de Juda : Es., XLIV, 26-28 ; XLV, 1-7, 13. Une seconde étape dans cette tradition est marquée par les textes plus récents du livre d'Ésaïe où s'exprime la déception causée par la non réalisation de ces prophéties : Es., L, 2 ; LV, 10 s. ; LVIII, 3 ; LIX, 16 ; LXIII, 5. Une troisième étape serait indiquée dans III Esd., IV, 44-V, 6, où est exprimée la pensée que Cyrus avait le désir de reconstruire le temple de Jérusalem et de rendre aux Juifs leurs vases sacrés, mais qu'il en fut empêché. Suivant une quatrième phase de cette évolution, Cyrus, tout en n'ayant pas laissé retourner les captifs dans leur patrie, aurait chargé le gouverneur Sesbassar de livrer les vases sacrés et

de reconstruire le sanctuaire, dont il aurait réellement posé les fondements : I Esd., v, 6-17 ; vi, 3-5. Finalement l'auteur des Chroniques serait arrivé à l'opinion traditionnelle, consignée dans I Esd., i et iii. M. Kosters s'applique, en dernier lieu, à montrer, appuyé sur le livre de Daniel et un certain nombre de livres apocryphes de l'Ancien Testament, que le point de vue du Chroniste sur la Restauration fut loin de prévaloir immédiatement et que, pendant longtemps encore, des traditions différentes se sont maintenues à ce sujet. Il ne peut donc pas admettre qu'on persiste à considérer le retour des exilés sous Cyrus comme un fait bien établi.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, Ricker).

Gottfried Schmidt, *Die beiden Syrischen Uebersetzungen des I. Maccabäerbuches*, 1897, p. 233-262. — L'article qui vient d'être transcrit forme la suite et la fin de celui qui a été mentionné précédemment dans la *Revue de l'Hist. des Religions* (XXXVI, p. 459 s.). Tandis que celui-ci s'occupe principalement de la version syriaque ordinaire du premier livre des Maccabées, que l'auteur appelle S¹, le nouvel article étudie spécialement S², le texte syriaque mis au jour il y a une vingtaine d'années. Notre auteur cherche à prouver que les deux ne sont pas des produits indépendants l'un et l'autre. Il semble que S² soit une correction de S¹, faite, non d'après les versions grecques consultées par le traducteur de S¹, mais d'après une recension qui se rapprochait davantage du texte de la Vulgate.

B. Jacob. *Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen*, 1897, p. 263-279, et 1898, p. 99-119. — Ces deux études forment le troisième et quatrième articles que l'auteur publie sous le même titre (*Revue de l'Hist. des Religions*, XXXV, p. 273 s., et XXXVI, p. 400). Le sujet spécial de la première de ces études roule sur le rapport intime qui existe entre les Psaumes et le culte du temple. Ceux-là, dit l'auteur, rendent au culte un témoignage joyeux. Ils parlent nombre de fois du mont Sion ou de la sainte montagne, du temple, de ses parvis, de l'autel, des sacrifices, des assemblées sacrées. Tout prouve que le culte était l'objet principal du chant des psalmistes. Même le langage de ceux-ci se ressent de l'influence du temple. On aurait tort de déduire le contraire de quelques textes isolés qui ne semblent se prononcer dans un sens opposé que d'une manière apparente. Les Psaumes sont donc essentiellement un produit du judaïsme, l'écho du cœur croyant disposé à se soumettre à la Loi, où l'élément rituel prédomine. Dans la seconde étude, l'auteur se demande d'après quels principes les derniers rédacteurs des Psaumes les ont placés dans leur ordre actuel. Déjà les anciens exégètes juifs et chrétiens ont cherché à résoudre ce problème. De nos jours, on s'en est également occupé, mais sans trouver une solution satisfaisante. Notre auteur part de l'idée que le Psautier était à la fois un cantique, servant au culte du temple, et un livre de prières pour les particuliers, et déclare que, dans chacun des cinq recueils du Psautier, ces dernières occupent la se-

sonne place. De plus, les psaumes attribués à un même auteur ont été groupés ensemble. Si cela n'est pas le cas pour tous les psaumes de David, c'est qu'on voulait en caser dans tous les recueils, afin de donner à chacun un caractère davidique. M. Jacob cherche à justifier également la place assignée aux psaumes de Korah, d'Asaph, de Hêman, d'Ethan, etc.

L. Techen. *Syrisch-Hebräisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschita*, 1897, p. 280-331. — Cet article est la simple continuation du travail déjà mentionné et caractérisé précédemment dans cette Revue (XXXVI, p. 401).

E. Klostermann, *Ein neues Griechisches Unzialpsalterium*, 1897, p. 339-346. — A la bibliothèque royale de Berlin se trouve un manuscrit en parchemin datant du VIIIe ou du IXe siècle et renfermant, d'après l'inscription du catalogue, un « Recueil de chants spirituels. » On y trouve complètement ps. CXI-CL et Cant., I-IV, partiellement ps. CV et CVI, et Cant., V. En 1895, l'attention de M. Klostermann fut portée sur ce manuscrit, et il se mit à le comparer avec le texte du *Vetus Testamentum graecum* de Holmes-Parsons. Notre article présente le résultat de cette comparaison.

M. Weinel. *Maschach und seine Derivate. Linguistisch-archäologische Studie*, 1898, p. 1-82. — L'auteur s'applique à démontrer d'abord que *maschach* veut dire oindre et son dérivé *maschiach*, l'oint ou celui qui est oint, et non celui qui oint, comme de Lagarde l'a soutenu avec persistance. Mais le premier de ces termes n'est jamais employé pour désigner l'onction purement cosmétique. Tous les rois israélites furent oints par un prêtre, lors de leur avènement, et par suite considérés comme des personnes sacrées. L'onction est sûrement un ancien usage des Cananéens, qui avaient l'huile à leur disposition, ce qui n'était pas le cas des anciens Hébreux, habitants du désert. C'est d'eux que les Israélites auront emprunté l'usage d'oindre les pierres sacrées et les rois. Dans les temps postexiliens seulement, quand les Juifs n'avaient plus des rois, des oints de Jahvé, à leur tête, ils ont introduit l'usage d'oindre le grand prêtre; et finalement la communauté juive fut considérée comme l'oint de Dieu. Le Messie ne reçut ce titre que plus récemment, après l'époque des Maccabées.

W. Bacher. *Ein alter Kunstausdruck der jüdischen Bibelexegese, Sêcher laddabar*, 1898, p. 83-94. — Cette expression est usitée dans la plus ancienne terminologie de l'exégèse biblique. L'auteur en examine l'emploi dans quarante-six cas. Le but de son étude est de prouver que la signification qu'on lui a toujours attribuée et qui en fait un synonyme de *mnemonikon* ou moyen de faire souvenir, est la vraie, et non celle que Jacob lui a récemment attribuée et d'après laquelle *sêcher* serait synonyme de *schêm*, nom.

H. Zeydner. *Kainszeichen, Keniter und Beschneidung*, 1898, p. 120-125. — L'auteur, donnant d'abord une nouvelle interprétation de la fin de Gen., IV, 1, met dans la bouche d'Ève cette parole : « J'ai eu l'homme (Caïn) du signe de Jahvé. » Ce signe serait, d'après lui, la circoncision, empruntée par les Israélites

aux Kénites. Partant de là, il ajoute une série de considérations sur les anciens rapports entre les Judéens et les Kénites et leur établissement dans le pays de Canaan.

Friedrich Schwally. *Ueber einige palästinische Völkernamen*, 1898, p. 126-148. — L'auteur s'occupe d'abord des Rephaïm, présentés dans nombre de textes de l'Ancien Testament comme une vieille peuplade de la Palestine. Il cherche à prouver que c'est par erreur, vu que ce terme était primitivement un nom commun, qui signifie les mânes. Les Emim, autre désignation d'une ancienne peuplade palestinienne, sont à ranger dans la même catégorie; ils appartiennent également au monde des esprits et doivent avoir été une espèce de spectres. Les Zamzummim sont encore dans le même cas, ainsi que les Anakim, les Nephilim et les Zuzim.

R. Kittel. *Cyrus und Deuterojesaja*, 1898, p. 149-162. — M. Kittel rend attentif à la ressemblance frappante qui existe entre certaines expressions de Deutéro-Esaïe (xLv, 1 ss.) et de l'inscription cunéiforme se rapportant à Cyrus, au point que, d'un côté ou de l'autre, il semble qu'il y ait une imitation. Mais en réalité une telle imitation est exclue pour différentes raisons. Comment alors expliquer la ressemblance en question? En admettant que, de part et d'autre, on a imité le langage usité à la cour de Babylone, dans des cas de ce genre. Il en résulte que Deutéro-Esaïe a vécu et écrit dans la Babylonie.

Theologische Studien und Kritiken (Gotha, Perthes).

Paul Kleinert. *Die Naturanschauung des Alten Testaments*, 1898, p. 7-33. — Un trait caractéristique de l'Ancien Testament est la richesse extraordinaire d'expressions qu'on y rencontre touchant les objets de la nature, comme certains animaux et métaux, les nuages et la pluie, les différents contours des montagnes et des vallées, le cours des eaux, etc. Il faut noter en outre que tous les objets de la nature sont envisagés comme des produits de la création du seul vrai Dieu. D'autre part, on y constate un parallélisme continuel entre la nature et la vie humaine, les phénomènes de la nature apparaissant tantôt comme des châtiments du vice et tantôt comme des récompenses de la vertu. Ailleurs, comme dans le premier récit de la création, certains psaumes et une série de chapitres du livre de Job, les œuvres de la création se présentent comme un tout organique, formant l'univers et en elles-mêmes dignes d'attention. Quand est-ce que cette conception cosmique a pris naissance en Israël, à côté de la précédente, plus populaire et que nous rencontrons principalement chez les anciens prophètes? Nous en trouvons des traces évidentes chez Jérémie, puis chez Ezéchiel et le second Esaïe. Mais en y regardant de plus près, on peut en découvrir déjà chez Amos et dans quelques psaumes remontant plus haut.

Julius Ley. *Die Abfassungszeit des Buches Hiob*, 1898, p. 34-70. — Pour déterminer la date de composition du livre de Job, on est parti tantôt des textes parallèles qu'on en rencontre dans le reste de la littérature hébraïque et tantôt d'indications historiques, religieuses, morales, linguistiques, etc. Notre auteur pense que, pour arriver à un résultat satisfaisant, il faut combiner toutes ces données. En procédant ainsi, il arrive à la conclusion que le livre de Job fut composé sous le règne de Sédécias.

Ed. König. *Syntaktische Exkurse zum Alten Testament*, 1898, p. 528-530. — Les observations de M. König portent principalement sur plusieurs questions problématiques concernant le *genetivus appositionis*.

C. Piepenbring.

SCOLASTIQUE

Revue néo-scolastique, publiée par la Société philosophique de Louvain, février et mai 1898.

M. de Wulf. *Histoire de la philosophie médiévale*. — Ce ne sont plus seulement des chercheurs isolés, écrit M. de Wulf, mais des groupes qui se sont mis à étudier l'histoire de la philosophie médiévale. Et il signale les travaux de deux de ces groupes : l'école de M. Baeumker de Breslau, à qui s'est joint M. Hertling de Munich ; la *Société de scolastique médiévale*, que nous avons récemment fondée à l'École des Hautes-Études. Parmi les œuvres qu'a déjà publiées cette dernière société, il s'attache spécialement au *Lucrèce dans la théologie chrétienne du IXe au XIIIe siècle*, de M. Philippe, qui a paru d'abord dans cette *Revue*, aux *Discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot*, où il relève surtout la conclusion destinée à montrer que la renaissance carolingienne a survécu à la destruction de l'empire de Charlemagne. Le *Gerbert d'après l'histoire et la légende* lui semble « mettre bien en lumière la grande figure du pape philosophe, faire œuvre de vérité et de justice, en substituant l'histoire à la fiction ». Le *Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire* a le « grand mérite d'avoir rassemblé tous les documents qui se rapportent à l'œuvre théologique et philosophique de Roscelin, de mettre en jour entier des textes classiques qu'on s'était habitué à mutiler et à frustrer ainsi de leur interprétation intégrale, de mettre en lumière quelques passages nouveaux dont on n'avait pas suffisamment tiré parti auparavant, etc. ». M. de Wulf s'attache à maintenir « qu'un lien logique inévitable relie les pensées du théologien à celles du philosophe ». Nous avons examiné avec l'attention qu'elles méritent les raisons apportées par M. de Wulf ; mais nous ne saurions abandonner le point de vue historique auquel nous nous [illegible]

étions placé. Il nous suffit que « ni Othon de Freisingen, ni saint Anselme, ni Abélard n'aient songé à *affirmer positivement* que le trithéisme de Roscelin est un corollaire de son nominalisme »; nous n'avons nullement besoin d'en conclure « qu'ils l'ont *nié formellement* ». Et s'il s'agissait de déterminer si, en fait, nous sommes autorisé à dire ce que n'ont affirmé ni Othon, ni saint Anselme, ni Abélard, ce que maintient M. de Wulf, il faudrait se demander tout d'abord si le philosophe et le théologien obéissent aux mêmes principes en raisonnant pour établir leurs doctrines. N'y a-t-il pas nécessité pour l'un de se soumettre en tout et partout au principe de contradiction, tandis que l'autre fait plutôt usage de ce qu'on pourrait appeler le principe de perfection? Et dès lors comment les déductions de l'un pourraient-elles commander les affirmations de l'autre?

Sur l'origine de la méthode scolastique, M. de Wulf accepte complètement nos conclusions : Abélard l'a préparée, Alexandre de Halès en a été le véritable créateur.

A la collection entreprise par M. Baeumker (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*) et à laquelle s'est joint depuis le nom de M. Hertling, M. de Wulf attribue les mérites suivants : 1° La publication de textes, la plupart inédits, suivant les récentes méthodes de la paléographie et de la critique diplomatique (*De unitate* et *De immortalitate* de Gundissalinus. *Fons vitae* d'Avicembron); 2° un luxe considérable de références et de notes, renseignant abondamment le lecteur, mais constituant parfois des hors-d'œuvre; 3° une intelligence parfaite de la philosophie péripatéticienne et scolastique; 4° la filiation historique des diverses théories, voire celle des éléments d'une théorie philosophique. Puis M. de Wulf insiste surtout sur l'*Alain de Lille* du docteur Baumgartner, qui ne voit pas dans son auteur un mystique, comme faisait Hauréau, mais plutôt un platonicien parfois néo-pythagoricien et aristotélicien; sur les opuscules d'Al-Kindi, publiés par M. Albino Nagy, sur la dissertation de M. Max Doctor consacrée à Josef Ibn Zaddik, sur les éditions de Gundissalinus et les travaux auxquels ils ont donné lieu (Correns, Bülow, Baeumker, Baumgartner); sur les recherches de M. Mathias Baumgartner, relatives à la théorie de la connaissance chez Guillaume d'Auvergne.

Pour montrer « que le temps n'est plus où l'on affectait de dédaigner le moyen âge », M. de Wulf aurait pu mentionner aussi la *Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie* de Louvain, qui compte déjà de nombreux volumes. Tandis que notre *Bibliothèque de scolastique médiévale* est purement et strictement historique, qu'elle se propose exclusivement de faire connaître des doctrines auxquelles nous ne songeons pas à nous rallier, tandis que MM. Baeumker, Hertling et leurs collaborateurs, tous ou presque tous catholiques, semblent cependant se rattacher à des systèmes différents, les auteurs de Louvain ne se contentent pas d'étudier le moyen âge; ils veulent reprendre le thomisme et l'adapter aux besoins de la société moderne, comme le mettre en accord avec les progrès des sciences. Aussi à côté d'œuvres essentiellement historiques;

Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège, *Études sur Henri de Gand*, *Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle* (de Wulf), *La Politique de saint Thomas d'Aquin* (Crahay), figurent bon nombre de travaux polémiques ou dogmatiques : le *Cours de Philosophie* de Mgr Mercier, le *Problème de la finalité* ([illegible]), la *Justice pénale* (Mans), *Les principes du positivisme contemporain* (Halleux), etc., etc.

M. de Wulf. *Qu'est-ce que la philosophie scolastique ?* (1er article). La scolastique constitue, dit M. de Wulf, un mouvement d'idées aussi complexe, aussi digne d'attention que les plus belles synthèses de l'antiquité. Elle a des préoccupations dominantes, des allures originales, un génie propre ; elle constitue un ensemble organique de doctrines nettement organisé. Aussi M. de Wulf veut-il substituer une définition doctrinale aux définitions tirées de l'étymologie ou de l'appareil extérieur des écoles. Et, à la fin de ce premier article, il aboutit à cette conclusion : « La scolastique n'est pas l'ensemble des doctrines qui se sont fait jour au moyen âge ; elle n'est qu'une des nombreuses écoles du temps, si l'on veut « l'école » par excellence, parce qu'elle est la plus belle, la plus puissante et la plus universellement répandue en Occident ».

F. Picavet.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 4 février 1899* : M. *Homolle* expose le plan des recherches sur l'*archéologie byzantine* que l'École d'Athènes a entreprises. Des monographies seront consacrées aux antiquités d'une région ou aux œuvres de même catégorie. Ainsi se formera peu à peu le *Corpus des monuments byzantins*, comprenant les œuvres d'architecture, de sculpture, de peinture et de mosaïque. D'autre part l'École travaille à un recueil des inscriptions byzantines chrétiennes depuis la paix de l'Église jusqu'au XVe siècle, avec reproduction en facsimilé. MM. Millet et Laurent poursuivent leurs travaux en ce sens depuis quatre ans dans l'Argolide et le Péloponnèse. M. Homolle soumet à l'Académie une collection de dessins et d'aquarelles de M. Chesnay, l'un des architectes qui a accompagné les explorateurs. Ce sont en grande majorité des reproductions d'églises ou de décorations d'églises des XIe et XIIe siècles provenant de l'Argolide, de la Laconie et de la Messénie.

— *Séance du 11 février* : M. *Longnon*, président, communique de la part de M. le Ministre de l'Instruction publique des renseignements sur les fouilles opérées au sud de Beyrouth par le Dr Jules Rouvier, qui a découvert des *puits funéraires phéniciens du IVe siècle av. J. C.* et une grande mosaïque appartenant à une église située vraisemblablement dans le voisinage du temple antique.

— *Séance du 18 février* : M. *Héron de Villefosse* communique une lettre du P. Delattre sur les *fouilles de Carthage*. L'infatigable explorateur a trouvé une nouvelle nécropole punique, à puits rectangulaires conduisant à des chambres creusées dans le roc. Les tombes, munies de leur mobilier funéraire (*urnes à double oreillon*, cuillers, terres cuites ornées de couleurs représentant un cavalier, un homme chevauchant sur un bélier, une femme jouant de la double flûte et une déesse voilée) ressemblent beaucoup à celles de Sidon et — ajoute M. Philippe Berger — les sarcophages retrouvés par le P. Delattre offrent la plus grande ressemblance avec ceux que M. Jules Rouvier a découverts près de Béryte. Le P. Delattre envoie aussi les photographies et les estampages d'une belle dédicace, malheureusement brisée en partie, d'un temple consacré à Astarté et à Tanit.

— *Séance du 11 mars* : M. *Boissier* soumet à l'Académie, de la part de M. l'abbé Duchesne, la photographie des *graffiti* de la maison de Tibère, au Palatin, où l'on avait cru reconnaître une représentation du Christ crucifié (voir *Revue*, t. XXXVII, p. 162). L'auteur même de cette interprétation, M. Marucchi, reconnaît qu'il s'est trompé.

— M. *Barth* présente une inscription d'un coffret à *reliques du Bouddha* découvert dans le district de Basti, sur la frontière du Népal.

— *Séance du 1er avril* : M. *Barth* annonce que le professeur Bloomfield se prépare à donner une édition photographique du manuscrit de l'*Atharva-veda* que possède l'Université de Tubingue.

— *Séance du 5 avril* : M. *de Mély* étudie l'inscription indéchiffrable, assurément cabalistique et probablement d'origine anglo-saxonne, qui se lit sur une bague de l'évêque d'Angers, Ulger. Une bague de saint Blaise, évêque de Sébaste, signalée dans un inventaire du XVIe siècle, portait la même inscription, qui fut expliquée par un savant cabaliste du temps. Il faudrait en retrouver la clef.

— *Séance du 15 avril* : M. *Grenard*, dans une note présentée par M. Senart, prouve que la localité située près de Khotan, où la mission Dutreuil de Rhins a trouvé le manuscrit en caractères kharoshthî, désormais célèbre, doit être identifiée avec le monastère que le pèlerin bouddhiste Hiouen Thsang appelle Gosringa.

— M. *Senart* annonce que M. *Sylvain Lévi* a pu se procurer un texte beaucoup plus complet de la stèle de *Changu Narayana*.

— M. *Amélineau* expose le résultat de ses nouvelles *fouilles à Abydos* (voir *Revue*, t. XXXVII, p. 149).

— *Séance du 22 avril* : M. *Foucher*, notre collaborateur, communique à l'Académie les principaux résultats de la mission qu'il a accomplie dans les Indes anglaises, spécialement dans le Cachemire et dans les régions voisines de la frontière afghane. Il a rapporté des sculptures, des reproductions de monuments gréco-bouddhiques, des monnaies, des manuscrits, tout un ensemble de précieux documents qui lui permettront d'écrire une *Histoire de l'influence de l'art gréco-romain dans l'Inde*. Les monuments figurés seront attribués au Musée du Louvre, les manuscrits et les médailles à la Bibliothèque Nationale.

— M. *Maspero* présente des observations sur la communication faite précédemment par M. Amélineau concernant les *fouilles récentes d'Abydos*. Le tombeau royal découvert par M. Amélineau est très important, mais on ne saurait admettre avec lui que ce soit réellement le tombeau d'Osiris ni que celui-ci ait été historiquement roi d'Égypte. Le tombeau royal a été transformé ultérieurement en chapelle d'Osiris. M. Amélineau défend son interprétation du monument.

— *Séance du 29 avril* : M. *Philippe Berger* lit un mémoire sur la dédicace néo-punique d'un temple consacré au dieu *Hathor-Miskar*. Cette inscription

trouvée par M. Bordier dans les ruines de Maktar, en Tunisie, a provoqué la découverte d'un temple à ciel découvert, terminé par une cella en forme de transept. On accédait au temple par un large escalier. Au cours du déblaiement deux autres inscriptions néo-puniques et une dédicace latine à Neptune ont été également mises à jour.

— Sur le rapport de M. *Dévéria*, la commission du prix Stanislas Julien décerne un prix de mille francs à M. de Groot pour son ouvrage sur le système religieux de la Chine.

— *Séance du 13 mai* : M. *Schlumberger* étudie un feuillet de triptyque byzantin de la fin du Xe ou du commencement du XIe siècle. On y voit le Christ crucifié ; à côté sont représentés la Vierge et saint Jean ; plus loin les soldats romains se partagent les vêtements du Christ. La croix repose sur un vieillard couché, à moitié nu. M. Schlumberger, d'après une inscription qui accompagne cette figure, croit qu'il s'agit ici d'une représentation de l'Hadès, phénomène très rare dans l'iconographie chrétienne.

— L'Académie décerne le prix *Berger*, d'une valeur de 12,000 francs, à MM. *H. Denifle* et *Émile Chatelain* pour leur publication du *Chartularium Universitatis Parisiensis*.

— M. *Senart* lit un mémoire de M. *Adhémard Leclère*, résident au Cambodge, sur les antiquités de ce pays.

— *Séance du 27 mai* : Sur le rapport de M. *Müntz* le prix Fould est partagé également entre M. Georges Foucart pour sa thèse sur *l'Ordre Lotiforme* et M. Eugène Lefèvre-Pontalis pour son ouvrage sur *l'Architecture religieuse dans le diocèse de Soissons*.

— M. *Babelon* entretient l'Académie de deux *monnaies de la ville de Médaba*, dans la Moabitide. Ce sont les premières monnaies connues de cette localité. Elles sont en bronze, à l'effigie d'Élagabale. Au revers figure Isis-Astarté tenant la tête d'Osiris.

— *Séance du 2 juin* : M. *Homolle* signale à l'Académie un rapport du R. P. Petit, supérieur des Augustins de Cadi-Keui, près Scutari. Ceux-ci ont fondé une *École des hautes études religieuses* pour développer la connaissance de l'histoire et des antiquités chrétiennes et byzantines.

— M. *Salomon Reinach* étudie un groupe en marbre découvert à Odessos (Varna) et décrit par M. Dobruski, directeur du musée de Sofia. Il représente une femme drapée s'appuyant sur un éphèbe nu ; entre les deux personnages un Amour. Il faut y voir *Aphrodite et Adonis*, copie d'un original de l'école de Praxitèle. M. Heuzey rapproche ce groupe de celui dit d'Oreste et d'Électre, qui lui semble également le groupe conjugal d'Aphrodite et d'Adonis.

— *Séance du 10 juin* : Sur le rapport de M. Havet, la commission du prix Ordinaire décerne le prix, de la valeur de 2,000 francs, à *M. Georges Lafaye*, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Paris. Le sujet était : « Chercher dans les *Métamorphoses* d'Ovide ce qu'il a pris aux Grecs et comment il l'a transformé. »

— *Séance du 17 juin* : *M. Paul Fournier*, professeur à l'Université de Grenoble, attribue à Joachim de Flore une œuvre inédite de la fin du XIIe siècle, le *Liber de vera philosophia*, d'après les doctrines énoncées dans cet ouvrage et les données qu'il renferme sur la personnalité de l'auteur. Il cherche à démontrer que la célèbre théorie des trois périodes de l'histoire, celles du Père, du Fils et du Saint-Esprit, n'est que l'application à l'histoire des spéculations théologiques de Gilbert de la Porrée, lequel sacrifiait l'unité de la Trinité à la distinction des trois personnes.

— *Séance du 24 juin* : *M. Hamy* présente la reproduction photochromographique du manuscrit mexicain conservé à Rome, au Musée de la Propagande, et dont il n'existait qu'une publication défectueuse dans le troisième volume de lord Kingsborough. Cette luxueuse reproduction, exécutée aux frais de M. le duc de Loubat, est accompagnée d'une histoire du manuscrit par le P. Ehrle. Le commentaire de ce manuscrit composé vers la fin du XVIIIe siècle par le jésuite Fabrega vient également d'être publié par MM. del Paso y Troncoso et El. Chavero, dans le t. V des *Anales del Museo nacional*. — M. Hamy annonce aussi la prochaine publication, chez l'éditeur Leroux, aux frais du duc de Loubat, du beau manuscrit mexicain du Palais-Bourbon.

* * *

PUBLICATIONS DIVERSES : *M. l'abbé Duchesne* a publié chez Fontemoing une deuxième édition revue et augmentée de ses *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne* (in-8° de VIII et 534 p.). Les modifications à la première édition ne portent que sur des détails généralement de moindre importance. On appréciera l'addition d'un bon index qui facilitera singulièrement l'utilisation de ce livre.

M. H. Pognon, consul de France à Alep, a publié chez Welter la première partie des *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir* (texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire; — in-8° de 100 p. et 31 pl.; prix : 25 francs). Il s'agit des coupes en terre cuite, avec inscriptions tracées à la plume en caractères mandaïtes, trouvées en 1894 à Khouabir, sur la rive droite de l'Euphrate. Elles remonteraient, d'après M. P., aux deux ou trois premiers siècles de l'hégire. A cette occasion il parle des origines de la secte mandaïte encore si mal connue, d'après un auteur nestorien du IXe siècle, Théodore Bar-Kouni. Les formules magiques, qui se répètent beaucoup, renferment de nombreux noms de génies et les noms des personnes à qui elles sont destinées.

BELGIQUE.

Le mémoire extrait des « Analecta Bollandiana » et publié à part : *Les Saints du cimetière de Commodille* offre un des plus curieux exemples de la manière dont se sont formées les légendes de saints et présente ainsi un intérêt général à côté de l'intérêt particulier que l'on peut éprouver pour les SS. Félix et Adau-

tus, les SS. Digna et Emerita. Il serait trop long de narrer ici ces incroyables et cependant très naturelles confusions de saints, ces personnifications d'épithètes, ces réactions de la légende une fois formée sur l'histoire réelle à laquelle elle s'est accrochée. Il faut lire toute cette dissertation, très instructive pour les mythologues comme pour les historiens et qui est assurément dans l'espèce une des meilleures que nous connaissions.

ALLEMAGNE

Le XV[e] volume des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » contient : 1° Une étude de M. Theodor Klette, *Der Process und die Acta S. Apollonii* où il reprend la question déjà si souvent discutée du martyre du sénateur Apollonius sous le règne de l'empereur Commode, en la rajeunissant par la discussion des textes nouveaux apportés à la controverse en ces dernières années : la version arménienne des actes du martyr publiée en 1893 par M. Conybeare et la version grecque publiée par les Bollandistes en 1894, qui s'était transformée, dans le manuscrit grec de Paris, où ils l'ont reconnue, en actes d'un contemporain des apôtres. M. Klette accorde une très grande valeur à ces Actes grecs. Il croit pouvoir lever toutes les difficultés que présentait au point de vue juridique le récit du procès conservé par Eusèbe. — 2° Une monographie du plus distingué des disciples de Pélage, Julien d'Eclanum (*Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre ; ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*), par M. Albert Bruckner, pour autant du moins qu'il est possible de reconstituer la physionomie exacte d'un auteur dont les écrits sont perdus et dont la pensée ne nous est connue que par les citations de ses adversaires. Julien d'Eclanum fut le principal adversaire de saint Augustin dans la controverse pélagienne. Rompu à la discussion philosophique, il sut découvrir les points les plus vulnérables de la doctrine augustinienne et contribua peut-être à pousser le grand théologien vers les doctrines plus radicalement augustiniennes de sa dernière période. — 3° *Ueber den dritten Johannesbrief*, par M. Harnack. — 4° Les deux autres mémoires de ce volume, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus*, par M. W. Anz, et *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, par M. Peter Corssen, feront bientôt l'objet de comptes rendus spéciaux dans cette Revue.

— Le fascicule LIX des publications de la « Société pour l'Histoire de la Réformation » nous apporte un très curieux recueil de rapports contemporains concernant Luther à la diète de Worms : *Briefe, Depeschen und Berichte ueber Luther, vom Wormser Reichstage* (Halle, Niemeyer ; 1m,20), par M. Paul Kalkoff. Ces pièces sont un utile complément au recueil des Dépêches du nonce Jérôme Aleander déjà constitué par le même érudit. Quoique déjà publiées dans divers grands recueils diplomatiques, elles ont été utilement groupées ici, de manière à permettre une reconstitution exacte de l'impression produite par Luther sur la grande assemblée de Worms.

*
* *

Die attische Autochthonensage bis auf Euripides, par M. E. Ermatinger (Berlin, Mayer et Müller) passe en revue tous les passages qui, depuis Homère jusqu'à Euripide, se rapportent aux légendes attiques ainsi que les œuvres d'art qui les représentent. Ces légendes sont relatives à Erichthonios-Erechtée qui, d'après l'auteur, ne furent à l'origine qu'un seul et même personnage. C'est un bon instrument de travail pour l'étude de la question.

ITALIE.

M. *Ignazio Guidi* a publié à Rome, Casa editrice Italiana, le *Fetha Nagast* ou « Législation des rois » (gr. in-8 de xi et 339 p. ; prix : 30 lire) qui est le code religieux et civil de l'Abyssinie, traduction éthiopienne d'un recueil arabe de droit canonique, d'après les décisions des conciles et les doctrines des Pères considérés comme orthodoxes par les monophysites. Cet ouvrage traite du culte, du clergé, des prescriptions concernant l'individu, la famille et la cité.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMP. BURDIN, SECTION ORIENTALE DE L'IMPRIMERIE GANIS ET Cie, PARIS.

ÉTUDES DE MYTHOLOGIE SLAVE

LES DIVINITÉS INFÉRIEURES

1° *Les divinités du destin.*

On a souvent cité le texte de Procope (*De bello gothico*, III, 14) : « Les Slaves ne connaissent pas le destin et ils ne croient pas qu'il ait quelque pouvoir sur l'homme. Mais quand la mort les menace, soit pour cause de maladie, soit à la guerre, ils promettent, s'ils en réchappent, de faire un sacrifice à Dieu (ou au Dieu τῷ Θεῷ), et ayant échappé, ils le font et ils sont convaincus qu'ils ont dû leur salut à ce sacrifice. Ils adorent les fleuves et les nymphes et d'autres divinités (δαιμόνια) et ils leur font à toutes des sacrifices et ils font des divinations dans ces sacrifices. »

Les textes et le folklore nous permettent de commenter et de compléter ces lignes de Procope. Si les Slaves ne connaissent pas le destin qui régit les destinées des peuples ou des empires, ils connaissent des personnages qui président à la naissance ou à la destinée de l'homme. Attestés par les textes du moyen âge, ces personnages vivent encore dans la tradition populaire. On les appelle *Rodjenice*, *Rojenitse* (de *rod*, naissance), ou *Sudjenice* (de *sud*, jugement, destin).

Afanasiev a cité (*Vues poétiques des Slaves*, tome III, p. 116) un texte slavon-russe du XII[e] siècle connu sous le nom de Question de Kyrik : « Est-ce qu'on offre à la Naissance et à la Rojanitsa des pains, du fromage et du miel ? — Malheur, dit l'évêque, à ceux qui boivent à la Rojanitsa. » Afanasiev cite encore un frag-

ment slavon-russe d'une traduction d'*Isaïe* (LXV, 11, 12) : « Vous qui abandonnez l'Éternel, dit le prophète, qui oubliez la montagne de ma sainteté, qui dressez la table à l'armée des cieux et qui fournissez l'aspersion à autant d'astres qu'on en peut compter, je vous compterai aussi avec l'épée. » (Il s'agit des Juifs qui pratiquent des rites païens.) Une traduction slavonne d'*Isaïe* qui porte la date de 1271 dit ceci : « Vous qui m'avez abandonné et qui préparez une table aux Rojanitsas. »

D'autres textes attribués à saint Jean Chrysostome développent celui que nous venons de citer et mettent en scène *Rod* et *Rojanitsas*, c'est-à-dire la Naissance et les êtres mythiques qui y président. Dans le recueil (*Sbornik*) dit de Païsii on voit figurer encore Rod et les Rojanitsas. Il nous fait connaître les fêtes qui accompagnaient la naissance et dans lesquelles on invoquait Rod et les Rojanitsas en faveur du nouveau-né, en leur offrant des aliments, notamment du pain, du fromage et du miel. Un autre texte cité par Veselovsky[1] dit : « Les fidèles sont ceux qui servent Dieu et non les Rojanitsas. » Un texte du xve siècle cité par Miklosich dans son Dictionnaire slavon dit : « Ils prient Peroun et la Naissance (Rod) et les Rojanitsas. » Ces textes sont complétés par le folklore. Nous trouvons des Sudnice, Sudjenice, Sojenice, Sudički, une Dolja (destinée) chez les Russes, une Sréca (Ventura, Fortune) chez les Serbes. Les Bulgares connaissent les Urisnici ou mieux Orisnici. Leur nom vient d'un verbe *orisam* (du grec ὁρίζω, déterminer). Elles déterminent les destinées de l'enfant. Il y en a trois bonnes et trois mauvaises. D'après un texte cité par Tcholakov, la première Orisnitsa donne à l'enfant l'intelligence et lui apprend à lire, la seconde lui donne la santé et la beauté, la troisième l'accompagne dans toutes les circonstances de sa vie, lui apprend à exercer un métier et à s'enrichir. Tout homme a trois bonnes Orisnitsas et trois méchantes. Le mot *orisnitsa* a fini par désigner en bulgare le destin, la fortune.

En somme, si les Slaves n'avaient pas connu l'idée abstraite

1) *Razyskania*, 6e livraison, *Mémoires de la Section russe de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, 1892, p. 108.

du destin, le *fatum*, ils connaissaient des personnages mythiques qui présidaient à la naissance et à la vie de l'homme. Ces personnages, comme les Parques et les Fées, sont toujours du sexe féminin.

2° *Les Vilas.*

« Ils honorent les fleuves et les nymphes », dit Procope, dans le passage que nous avons cité plus haut. Nous trouvons en effet dans les textes anciens et dans le folklore des personnages mythiques qui répondent aux Nymphes de l'antiquité classique.

Les textes slavons-russes (réunis par M. Krek, p. 314) que nous avons cités plus haut à propos de Peroun, de Khors, de Mokoch, de Rod et des Rojanitsas parlent également des *Vilas* (au pluriel). L'un d'eux donne même un datif masculin singulier *vilu*, qui suppose un nominatif *vil*. C'est probablement une distraction ou une ignorance du copiste. Les textes sont en général du XIV[e] ou XV[e] siècle, mais ils ont pour base des rédactions antérieures. Dans une traduction slavonne de Georges Hamartolos, le nom des Sirènes est traduit par *Vilys*. Chez les Bulgares un manuscrit religieux du XVIII[e] siècle, reproduction de manuscrits antérieurs, flétrit ceux qui honorent les Samovilas et qui sont les renégats du Christ. Chez les Serbes le mot *Vila* n'apparaît pas, que je sache, dans les anciens textes. Il ne figure pas dans le Dictionnaire paléoserbe de Danitchitch, mais on trouve le mot *Samovila* dans un texte du XIV[e] siècle (Miklosich, *Lexicon*). Une charte de l'empereur Constantin Asen (XIII[e] siècle) mentionne aux environs de Skoplje un Vilsky Kladez (Puits des Vilas). Un texte du XV[e] ou XVI[e] siècle (*Archiv*, tome I, p. 609) est intitulé : « Comment commença, où fut conçue la Samovila. »

On a longtemps considéré la Vila comme propre aux Slaves du midi, aux Serbes en particulier. Des recherches plus récentes prouvent qu'elle a été connue chez tous les Slaves, sauf les Slaves baltiques. Kollar l'a retrouvée chez les Slovaques (*Spi-*

1) Voir aussi Sreznevsky, *Matériaux*, sub voce *Vila*.
2) Veselovsky, *Recherches*..., p. 295; Sreznevsky, sub voce *Vila*.

šinský, I, 112). Dans le comitat de Trencsin les Vilas sont considérées comme les âmes des fiancées mortes après les accordailles. Elles ne peuvent trouver la paix et sont condamnées à errer la nuit. Si elles rencontrent un homme, elles l'entraînent dans leurs danses et le font danser jusqu'à ce qu'il ait rendu l'âme. On en trouve des traces en Pologne. Dans les environs de Sieradz les Wilas sont les âmes de belles jeunes filles condamnées, à cause de leurs péchés, à flotter entre le ciel et la terre. Elles rendent aux humains le bien ou le mal qu'elles en ont reçu pendant leur vie. M. Machal a cité, p. 144, deux textes qui semblent prouver l'existence de la Vila en Bohême. Aux environs de Žamberk les Allemands disent en parlant d'une personne qui s'est égarée dans les bois : *Die Wile hat ihn verführt.* Dans le pays de Hradec on dit que les *bludičky* ou feux follets sont les âmes de ceux que la Vila a fait périr.

Qu'est-ce que le mot *Vila*? Il n'est réellement usité que dans les langues balkaniques, le bulgare, le serbo-croate et leur congénère, le slovène. L'Académie de Saint-Pétersbourg dans son récent Dictionnaire russe le signale avec raison comme un mot étranger. Miklosich en ignore l'étymologie. Mais il propose avec raison, selon moi, de lui rattacher les mots suivants bulgares : *vilněją*, je suis soumis à l'influence des Vilas, je deviens fou ; tchèque : *vila*, fou. Ce mot très ancien figure déjà dans la Chronique dite de Dalimil (XIVe siècle) ; *vilati*, mener une vie débauchée, forniquer ; *vilil jest lid se dcery moabskými*, le peuple fornique avec les filles de Moab ; *vilny*, voluptueux, débauché ; *vilost*, folie, etc. En polonais, nous avons : *wiła*, fou, sot ; *wilować*, faire des folies ; *szaławiła*, fou, écervelé. La première partie du mot appartient à la racine *šal*, fureur.

Tous ces mots paraissent bien se rattacher à l'idée païenne de la Vila (idée de dieu païen, de paganisme, de possession démoniaque. cf. les dérivés de *bês*). Mais il ne nous explique pas l'étymologie de Vila[1]. M. A. Veselovsky suppose que la forme an-

1) Si le mot Vila a disparu en russe, c'est probablement qu'il a été remplacé par *Rusalka*. (Voir plus loin.)

cienne de *Vila* est *Véla*; il la compare au lithuanien *velès* qui veut dire les ancêtres et au grec ἦλος qui voudrait dire mânes, défunt et d'où viendrait ἠλάσιος : le tout se rattacherait à une racine indo-européenne *vel* = périr, qui se retrouverait dans Valholl (Walhalla). Je rapporte cette hypothèse sans m'y associer. Elle me paraît singulièrement audacieuse.

A défaut de cette étymologie on en propose une autre purement historique. Des fêtes en l'honneur des morts étaient célébrées au printemps dans la saison des roses et des violettes. On les appelait *dies rosæ*, *rosalia* (nous y reviendrons à propos des Rousalkas) on les appelait aussi *dies violæ*. Ce *viola* se retrouverait dans le nom des Vilas. En somme, nous restons dans la région des hypothèses.

Les textes que nous avons cités plus haut nous attestent le culte des Vilas, chez les païens (ce sont les Nymphes de Procope) et chez les Slaves encore mal convertis au christianisme. Il a persisté dans les campagnes, particulièrement chez les Slaves méridionaux. La littérature orale des Serbes, des Croates et des Bulgares répète sans cesse le nom des Vilas. Il a même été adopté par la langue littéraire; les anciens poëtes dalmates traduisent par leur nom celui des Nymphes.

Nous pouvons retracer d'après les chants populaires toute la vie de la Vila [1]. Une Vila s'en prend à un jeune homme qui a dit : « Personne n'est plus beau que ma bien-aimée, pas même la Vila de la forêt. » La Vila l'entend et devient jalouse. Elle se présente au jeune Pierre : « Amène un peu ta bien-aimée. » Pierre l'amène vêtue de splendides vêtements. La Vila est obligée de s'avouer vaincue et s'écrie avec dépit : « Si ton amie est plus belle que moi, c'est qu'une mère l'a mise au monde, c'est qu'elle l'a enveloppée dans des langes de soie et nourrie de son lait maternel. Et moi, Vila de la montagne, c'est la montagne qui m'a mise au monde, elle m'a enveloppée dans du feuillage vert; c'est la rosée du matin qui m'a nourrie; c'est le vent de la montagne qui m'a bercée. »

1) Recueil de Karadjich, t. I, p. 65.

Suivant d'autres textes serbes la Vila naît de la rosée qui se dépose sur le colchique d'automne. En Slavonie, on raconte qu'elle naît quand il pleut et que le soleil brille[1], ou quand l'arc-en-ciel apparaît.

Les Vilas sont représentées comme de belles femmes, éternellement jeunes, vêtues de blanc et de bleu; leurs cheveux d'or flottent sur leurs épaules. Ces cheveux renferment le secret de leur vie. La Vila qui s'en laisse arracher un meurt immédiatement. Elles ont parfois des ailes; leurs yeux brillent comme l'éclair; leur voix est d'une douceur exquise; qui l'a entendue une fois ne l'oublie jamais.

Elles vivent dans les nuages, sur la terre, dans l'eau, et même dans la mer. Elles construisent dans les nuages des châteaux fantastiques. Une chanson monténégrine décrit un de ces châteaux :

« La blanche Vila construisait un château — ni dans le ciel, ni sur la terre, mais sur un groupe de nuages. — A son château elle fait trois portes. La première est toute en or — la seconde en perles — la troisième en étoffe de pourpre. — Là où sont les portes d'or massif — la Vila marie son fils; — là où sont les portes de perle — la Vila marie sa fille, — là où sont les portes de pourpre — la Vila elle-même est assise. Elle est assise et regarde l'éclair qui joue avec la foudre » (Karadjitch, t. I, p. 151, 152).

Il y a les Vilas des forêts (*gorni*), des montagnes (*planinkinje*). Elles jouent un rôle comme saint Élie dans tous les phénomènes atmosphériques. Elles rassemblent les nuages, produisent les tempêtes, préservent de la grêle; elles habitent dans les étoiles. Les Vilas des montagnes pénètrent dans les cavernes, se changent en serpents. Les Vilas de l'eau vivent dans la mer ou dans les rivières. Quelques-unes d'entre elles — comme les Sirènes — sont moitié femmes, moitié poissons; elles se changent encore en cygnes ou bien elles ont un corps de femme et des pieds de

1) Quand il pleut et que le soleil brille, les Bulgares racontent que les Samovilas prennent leur bain (Karavelov, *Mémoires*, p. 241).

cygne. La Samovila bulgare chevauche sur un cerf sauvage, elle a pour bride un serpent, pour fouet une vipère.

Les Vilas parcourent les forêts — tuent le gibier à coups de flèches. Elles dansent dans les nuages ou dans les forêts. Leurs chants sont délicieux ; mais ceux-là seuls peuvent les comprendre qui sont admis dans leur commerce familier. Elles ont le don de prophétie, elles guérissent les maladies ; elles peuvent même ressusciter les morts ; certaines sources qui portent leur nom sont particulièrement efficaces. Ce détail, notons-le en passant, confirme le nom *Vilin Kladez* (Puits des Vilas) que nous avons cité plus haut.

Les Vilas sont d'une force extraordinaire ; elles luttent contre les héros, elles luttent parfois entre elles et leurs mouvements ébranlent la terre. Elles frayent avec les mortels ; plus d'un héros a choisi une Vila pour *posestrima* ou sœur d'adoption [1]. Elles deviennent également les sœurs d'adoption de certains animaux favoris (cerfs, biches, chamois).

Elles épousent parfois des mortels et en ont des enfants ; mais ces hymens ont généralement une fin tragique. A un moment donné la Vila disparaît. Elles enlèvent aussi les enfants des hommes et les nourrissent de miel ; ou bien encore elles confient leurs propres enfants à des mortelles. Ces fils des déesses sont remarquables par leur mémoire et leur intelligence.

Les Vilas sont parfois méchantes et se vengent cruellement des offenses que les hommes leur ont faites. Elles percent leurs ennemis de leurs flèches, les estropient, les font mourir ou les rendent fous. L'homme possédé d'un démon s'appelle *Vilovnik* (cf. νυμφόληπτος, transporté de délire et les mots tchèques et polonais cités plus haut). Elles noient les jeunes gens qui se baignent dans leurs cours d'eau, font périr ceux qui troublent leurs sources ou se permettent d'y puiser sans permission. Elles soulèvent les tempêtes sur la mer, détruisent les navires, aveu-

1) Les Vilas jouent un grand rôle dans la vie de Marko Kralievitch. Voir outre les textes des *pesmas* les commentaires de M. Khalansky, *Iujno-slavjanskia Skazanija o Kralevitch Markê*, t. II, Varsovie, 1894.

gient ceux qui se permettent d'écouter leurs chants, de troubler l'eau de la source où elles boivent, ou d'assister à leurs bains.

On leur offre encore aujourd'hui des sacrifices. Sur le littoral croate et dans l'ancienne frontière militaire les jeunes filles déposent à l'entrée des grottes, sur des pierres, des fruits, de la terre, des fleurs, des ceintures de soie en disant : « Prends, ô Vila, ce que tu voudras. »

Les Bulgares offrent aux Samovilas des lambeaux d'étoffes suspendus aux arbres, ou bien encore ils mettent auprès de leurs sources des gâteaux. Certaines fleurs leur sont particulièrement consacrées. Dans la Srednagora, dit M. Jireček[1], comme dans le pays de Trnovo, de Kotel et de Kustendyl, on m'a montré le *Samodivsko Choro*, ou *Chorište*, où, dit-on, les Samodivas, Samovilas ou Vilas dansent pendant la nuit. Au milieu d'une prairie on aperçoit un cercle ou un demi-cercle d'herbes ou d'autres plantes, de fraises par exemple, plus fortes que les autres. Ces plantes proviennent de graines semées pour un tourbillon. On signale un grand cercle de cette espèce sur la frontière de Serbie et de Bulgarie entre Kustendyl et Vrania. Il s'appelle Viline Kolo (Cercle des Vilas). Les paysans n'osent pas se risquer la nuit dans ces cercles ; ils ne les fauchent pas et n'en labourent pas le sol.

Certaines plantes sont, d'après M. Jireček, particulièrement consacrées aux Samodivas, notamment la *riganisa*, du grec ὀρίγανον, origan, le *Thymus serpillum* et le *resen* (*Dictamus albus*).

Les Vilas portent en bulgare le nom de Samovilas, Samodivas, Divas, Joudas. Sous des noms divers, tous ces personnages ont les mêmes attributs. Leur source possède une eau d'une vertu merveilleuse. Celui qui en boit devient fort comme une Samovila ; il jette une pierre pesant un million d'*okas*, il arrache des arbres entiers, il engendre des enfants avec des ailes aux bras, une chevelure blanche, des yeux de flammes.

1) *Cesty po Bulharsku* (Voyages en Bulgarie), *Prague*, 1888.

Leur divertissement favori est la danse ; elles se plaisent parfois à venir au secours des héros, elles les épousent même, mais en général elles sont dangereuses pour les hommes ; elles punissent les jeunes filles qui se permettent de travailler les jours défendus. Celui qui épouse une Samovila ou Samodiva n'a pas chance de la garder longtemps ; elle s'envolerait par le tuyau de la cheminée. Quelques-unes ont des noms particuliers. Elles construisent des édifices dont les fondations réclament des victimes humaines [1].

Les noms bulgares des Vilas ne sont guère plus faciles à expliquer que le mot *Vila*. Que signifie le préfixe *Samo* ? En composé, il veut dire *auto* (αὐτός). Y a-t-il entre les Vilas et les Samovilas le même rapport qu'entre les mots grecs δρυάς et ἁμαδρυάς ?

Le mot *diva* peut être d'origine orientale ou slave. Il peut se rattacher au persan *div*, turc *dev* = démon [2], à la racine slave *div* = sauvage [3]. C'est ainsi qu'on l'interprète dans le pays de Sistova, où l'on croit à l'existence de gens *samodivi* (sauvages) qui vivent dans les forêts. A Karaesen (arrondissement de Sistova) les vieillards racontent que le jour de la Saint-Georges (23 avril) on offrait autrefois un sacrifice parce qu'un saint homme avait délivré le pays de la domination d'hommes *samodivi* auxquels il était autrefois soumis. On constate chez les Tchèques et les Polonais une croyance très répandue en l'existence des personnages sauvages, *divi lidé*, *divé ženy*, *dziwozony*, etc. [4]. Par suite de l'identité absolue des sons le départ est très difficile à établir, ici, entre les éléments purement slaves et les éléments adventices.

Le nom de *jouda* est spécial à la langue bulgare et ne se rencontre pas dans les idiomes congénères ; on le rencontre soit seul, soit associé au mot *Samovila*. Ne serait-il point apparenté au

1) Voir dans le Dictionnaire bulgare de Duvernois, les articles *Vila*, *Samovila*, *Samodiva*, etc. Le mot *Samodiva* a pénétré en grec sous la forme σαμοδίβα (Sbornik, t. IX, p. 30, cité par Matov dans ses *Études grecques bulgares*).

2) Miklosich, *Türkische Elemente*, Supplément.

3) Schichmanov, *Contributions à l'étymologie populaire bulgare* (Sbornik, t. IX, p. 553).

4) Machal, p. 125-130, 132, 144, etc.

personnage mythique que le folklore russe appelle *Jaga baba* et que le polonais appelle *jędza, jędzina, jędzi baba* (racine ązu, serpent, monstre)? Je me permets de proposer cette hypothèse qui, je crois, n'a jamais été mise en avant. Elle me paraît plus vraisemblable que celle qui rattache *juda* à *unda* (sl. *voda*) pour la raison que les Vilas fréquentent les eaux de préférence. M. Jagić, dont l'opinion ne doit jamais être négligée, a proposé de rattacher *Samovila* et *Juda*, tout simplement au latin *Sibylla Judæa*. Les légendes polonaises sur une princesse mythique Wanda qui se serait jetée dans la Vistule rappellent peut-être un personnage analogue à la Juda (Jonda) des Bulgares.

M. Veselovsky rattache[1] le culte des Vilas au culte des Mânes. Mais il s'agit de savoir si les Nymphes de l'antiquité, les Dryades, les Oréades et êtres similaires se rattachent au culte des ancêtres. C'est là une question qui sort de ma compétence.

Chez les peuples convertis au christianisme ces personnages mythiques, dont le souvenir n'a pu s'effacer, sont considérés parfois comme représentant les âmes des trépassés. Mais cette identification a bien pu se produire sous l'influence des idées chrétiennes.

3° *Les Rusalkas.*

Les *Rusalkas* jouent dans le folklore des Russes un rôle analogue à celui des Vilas chez les Slaves méridionaux. Elles ne sont pas, comme on l'a cru longtemps, propres à la seule Russie. Nous les retrouverons en Bulgarie. Leur nom est relativement récent; il ne se rencontre pas dans les anciens textes et il n'est pas d'origine slave. Il ne se rattache — comme on l'a longtemps soutenu, mais à tort — ni au substantif *ruslo*, ruisseau, ni à l'adjectif *rus*, blond; ces deux mots ont cependant contribué à fixer le caractère des Rusalkas, en vertu de l'étymologie populaire.

Ce nom se rencontre pour la première fois dans l'historien Tatistchev (XVIII[e] siècle) dont la critique est assez médiocre.

1) Razyskania (*Mémoires de l'Acad. des Sciences de Pg.*, Section russe, t. XLVI, p. 184-185).

Après les recherches de Miklosich, de Tomaschek et de Veselovsky, il n'est plus permis de trouver au nom des Rousalkas une étymologie slave et il faut bien se résigner à lui attribuer une origine étrangère[1]. Il vient du mot byzantin ῥουσάλια, latin *rosaria, rosalia, pasca rosata, pascha rosarum*. Il désigne une fête chrétienne qui, comme beaucoup d'autres, s'est confondue avec une fête païenne : la Pentecôte, la Pâque des roses. La fête Rousalia vient donc en somme du latin *rosa* (allemand *Rosentag*). Ce nom de *Rousalia* a passé dans la plupart des langues slaves, dans l'ancien russe (par ex. dans la Chronique dite de Nestor) dans le slovène, le serbe, le slovaque, chez les Russes et particulièrement ceux de la Russie Blanche, chez les Bulgares.

La fête des Rousalia avait un caractère païen. D'après M. Miklosich, l'Église l'aurait maudite et les Rousalkas seraient devenues la personnification de cette fête. L'étymologie populaire (*ruslo*, ruisseau, cours d'eau) les aurait particulièrement rattachées au culte des eaux. Une foule de noms de fêtes sont devenus, comme on le sait, des noms de personnages légendaires : Beffania par exemple, chez les Italiens (chez nous le petit Noël est, dans l'imagination populaire, identifié au petit Jésus) ; sainte Srieda (Mercredi), sainte Petka (saint Vendredi), sainte Nediela (saint Dimanche) chez les Slaves orthodoxes.

M. Militchevitch raconte dans sa Description du royaume de Serbie (p. 25) une curieuse anecdote : Une église des environs de Nich est appelée par les paysans la Sainte-Mère de Dieu Rousalia. Un voyageur faisait remarquer à un paysan que la Mère de Dieu ne s'appelait pas Rousalia. Alors, répliqua le paysan, ce sera la Sainte-Trinité Rousalia.

1) Si l'on veut se rendre compte des progrès accomplis par nos études, il suffit de comparer le mémoire de Safarik sur les Rusalkas (écrit en 1833, et imprimé dans les *Sebrané spisy* (Prague, 1865) et les quatre ou cinq pages qui leur ont été consacrées par D. Schichmanov (de Sofia) au tome IX du *Sbornik*. — Consulter sur cette question : Miklosich, *Die Rusalien, ein Beitrag zur slavischen Mythologie* (Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss., Vienne, 1864); Tomaschek, *Ueber Brumalia und Rosalia* (ib., 1869) ; Veselovsky dans le *Journal* (russe) *du Ministère de l'Instruction publique*, 1885, et les *Mémoires de la Section russe de l'Académie de Pg.*, t. XLVI, 1890.

On signale en diverses localités de Bulgarie des tombeaux de Roussalkis (Roussalski Grobichta). C'est peut-être un souvenir des combats sanglants qui accompagnaient la fête païenne des Rousalia.

Quelle que soit d'ailleurs leur origine, les Roussalkas jouent dans le folklore russe un rôle considérable[1]. Leur nom s'est évidemment substitué à celui des Vilas. Comme les Vilas, elles vivent dans les eaux, les champs et les bois ; le peuple les redoute surtout dans la semaine qui suit la Pentecôte. Dans certaines régions leur culte se rattache à celui des morts. On croit que ce sont des âmes de jeunes filles mortes avant le mariage.

Les Tchèques, les Polonais, les Serbes de Lusace connaissent aussi des Naïades ou des Nymphes des eaux. Au XVIe siècle la Chronique bohême de Cosmas raconte (I, 4) que Teta instruisit le peuple à adorer les Oréades, les Dryades, les Hamadryades. Aujourd'hui encore, dit-il : « Multi villani, vel pagani, hic latices, seu ignes colit, iste lucos et arbores aut lapides adorat, ille montibus, sive collibus litat, alius quæ ipse fecit ydola surda et muta rogat et orat ut domum suam et se ipsum regant. » Au début du livre III, Cosmas fait encore allusion aux paysans qui, à l'époque de la Pentecôte, « offerentes libamina super fontes mactabant victimas ». C'est précisément la fête des *Rousalia*.

Aujourd'hui le paysan tchèque connaît les *Vodni Panny* ou *zeny* (Vierges ou femmes des eaux), le Slovaque les *Vodopanenky* (même sens). Elles demeurent sous les eaux dans des palais de cristal, se plaisent à sortir de leurs demeures et à prendre part aux divertissements de la jeunesse. En Lusace on les appelle *Wodne jungfry* (de l'allemand *Jungfrau*).

En Pologne, elles attirent dans les profondeurs des eaux les

1) Les Roussalkas ont donné lieu à une littérature considérable. Outre les ouvrages ci-dessus désignés, on pourra consulter Machal, p. 115 et suivantes, et, dans une langue plus accessible que le tchèque, Ralston, *The songs of the Russian people* (Londres, 1872), p. 139-146.

imprudents. On les appelle aussi *Boginki* (petites déesses); celui qui les épouse s'appelle *Boginiarz*[1].

En Bohême et en Moravie on les appelle encore *Nemodlki* (*ne*, non; *modlit*, prier). Elles punissent les enfants qui ne font pas leur prière, entraînent les jeunes gens dans les profondeurs des eaux et les obligent à les épouser.

Louis Leger.

1) Voir les textes cités par Machal, p. 149.

LA RELIGION DES GAULOIS[1]

A PROPOS DU RÉCENT OUVRAGE DE M. ALEXANDRE BERTRAND

La religion des Gaulois a fait l'objet de nombreuses monographies ; la *Revue archéologique*, les *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, le *Bulletin monumental*, la *Revue celtique* peuvent fournir les éléments d'une étude d'ensemble. En 1878, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, article *Gaulois*[2], M. Gaidoz a rassemblé en un court, mais précis et substantiel article de 14 pages, tout ce que l'on a de plus assuré sur l'ancienne religion celtique. En 1897, M. Alexandre Bertrand a exposé en un volume de 424 pages ses vues sur la religion des Gaulois, en donnant les principaux textes et monuments figurés sur l'autorité desquels il s'appuie. En supposant qu'on n'accepte pas les théories de M. A. Bertrand, son livre n'en gardera pas moins une valeur documentaire et pourra être le point de départ de nouvelles études.

L'hypothèse tiendra toujours une place considérable dans les livres qui traitent de l'ancienne religion des Celtes. Les textes des auteurs de l'antiquité qui s'y rapportent sont en général peu étendus et peu précis. Les monuments figurés sont souvent dépourvus d'inscriptions ; les inscriptions ne coïncident point avec les renseignements fournis par les écrivains. Les traditions populaires, où l'on peut trouver des restes de croyances qui remontent à l'époque celtique, ne permettent pas d'en déterminer la provenance et la date. A leur arrivée en Gaule, les Celtes ont été en présence de peuples de race différente auxquels ils se sont mélangés, et qui ont dû conserver sous la domination celtique, en tout ou en partie, leur religion et leurs usages. Aussi le livre de M. Bertrand pourrait-il s'intituler plus justement : *Les religions de la Gaule*.

1) Alexandre Bertrand, *La religion des Gaulois, les druides et le druidisme*, leçons professées à l'École du Louvre en 1896, Paris, Leroux, 1897.

2) F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. V, p. 428-444.

Ce que nous savons de la religion des Gaulois peut se classer sous trois chefs différents : les dieux, le culte, le druidisme.

Les renseignements que les écrivains de l'antiquité nous transmettent sur les dieux des Gaulois n'offrent en général aucun intérêt. La plupart ont assimilé les dieux celtiques aux dieux romains et nous donnent le nom latin des dieux honorés en Gaule. Ainsi César nous apprend que le dieu que les Gaulois honorent le plus est Mercure : il a un grand nombre de statues ; les Gaulois le regardent comme l'inventeur de tous les arts, comme le guide des voyageurs et comme présidant à toute sorte de gains et de commerce. Après lui, ils adorent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Ils ont de ces divinités à peu près la même idée que les autres nations. Apollon guérit les maladies ; Minerve enseigne les éléments de l'industrie et des arts ; Jupiter tient l'empire du ciel, Mars celui de la guerre ; c'est à lui, quand ils ont résolu de combattre, qu'ils font vœu d'ordinaire de consacrer les dépouilles de l'ennemi [1]. Ces assimilations entre les dieux romains et les dieux celtiques ne sont, César le remarque lui-même, que des à-peu-près : *de his eamdem fere quam reliquae gentes habent opinionem*; César compare d'ailleurs les attributs des dieux celtiques, non à ceux des dieux romains, mais à ceux des dieux des autres nations, c'est-à-dire vraisemblablement du panthéon gréco-romain. Lucain, dans des vers célèbres, nous parle de trois dieux sans doute gaulois, dont il ne nous donne pas les noms latins : le cruel Teutatès que l'on apaise par un sang funeste ; l'horrible Hésus aux sauvages autels et Taranis non moins cruel que la Diane scythique [2]. Lucien nous apprend que les Celtes donnent à Hèraklès le nom d'Ogmios [3] « Ils le représentent sous la forme d'un vieillard très âgé, chauve sur le sommet de la tête ; le peu de cheveux qui lui restent sont entièrement blancs. Il a la peau ridée et brûlée par le soleil au point d'être noire. Il est revêtu de la peau de lion ; il tient la massue dans sa main droite ; de la gauche, il présente un arc tendu ; un carquois est suspendu à son épaule. Cet Hercule vieillard attire à lui une multitude considérable qu'il tient attachée par les oreilles ; les liens dont il se sert sont de petites chaînes d'or et d'ambre, d'un travail délicat et semblables à des colliers de la plus grande beauté. Malgré la faiblesse de leurs chaînes, ces captifs ne cherchent point à prendre la fuite quoiqu'ils le puissent aisément,

1) *De bello gallico*, VI, 17.
2) *Pharsale*, I, 440.
3) *Hèraklès*, 1.

et loin de faire aucune résistance, de roidir les pieds, de se renverser en arrière, ils suivent avec joie celui qui les guide ; ils le comblent d'éloges, ils s'empressent de l'atteindre, ils voudraient même le devancer et par cette ardeur ils relâchent leur chaîne : on dirait qu'ils seraient fâchés de recouvrer la liberté. Ce qu'il y a de plus bizarre dans cette peinture, c'est que l'artiste, ne sachant où attacher le bout des chaînes, car la main droite du héros tient une massue, la gauche un arc, a imaginé de percer l'extrémité de la langue du dieu et de faire attirer par elle tous ces hommes qui le suivent. Hercule, le visage tourné vers eux, les conduit avec un gracieux sourire. » Ce texte de Lucien nous donne un exemple intéressant de la méthode suivie dans les assimilations des dieux celtiques aux dieux étrangers. Ces assimilations sont encore plus superficielles qu'on ne pourrait le supposer. Un dieu grec s'appelle Hèraklès ; c'est le dieu de la force virile : on le représente sous la forme d'un homme fait, barbu ou imberbe, tantôt assis avec une expression de lassitude ou de courage satisfait, tantôt debout, animé d'un mouvement impétueux, appuyé sur la massue, la peau de lion drapée sur le bras gauche. Un dieu gaulois s'appelle Ogmios : c'est le dieu de l'éloquence ; on le représente sous la forme d'un vieillard conduisant avec sa langue les hommes enchaînés par les oreilles. Il a suffi qu'un peintre, voulant manifester aux yeux la force de l'éloquence, eût ajouté à Ogmios la massue et la peau de lion d'Hèraklès pour qu'on regardât Ogmios comme l'Hèraklès gaulois et qu'on établit entre les deux divinités un rapport fondé uniquement sur un seul attribut commun.

L'historien Hérodien cite un dieu Bélis honoré à Aquilée[1] ; Tertullien, un dieu Belenus spécial au Norique[2] qui semblent bien être celtiques. Ainsi donc, cinq dieux dont nous ignorons le nom et qui correspondent plus ou moins exactement à Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve ; la triade des dieux sanguinaires Teutatès, Hésus, Taranis ; un Ogmios-Hèraklès, un Bélis-Belenus, voilà, d'après les écrivains de l'antiquité, le panthéon celtique. Il faut sans doute y ajouter un dieu répondant au Dispater des Romains, et que les Gaulois, sur la foi des druides, prétendaient être le père de leur race[3].

Si des écrivains nous passons aux monuments épigraphiques, nous trouvons, au lieu d'un petit nombre de dieux analogues aux grands

1) VIII, 3, 8.
2) *Apologeticus*, 24.
3) *De bello gallico*, VI, 18.

dieux des Romains, une multitude de divinités locales, dont la plupart sont assimilées à quelques divinités romaines. Ce sont d'abord :

1° Seize dieux assimilés à Mercure : Alaunius, Arcecius, Artaius, Arvernorix, Arvernus, Atesmerius, Canetonensis, Cessonius, Cissonius, Cimbrianus, Clavariates, Dumias, Magniacus, Moccus, Tourevus, Vassocaletus, Vellaunus, Visucius ;

2° Dix dieux assimilés à Apollon : Anextiomarus, Borvo, Cobledulitavus, Grannus, Livius, Mogounus, Verotutus, Vindonnus, Belenus et Toutiorix ;

3° Trente-huit dieux assimilés à Mars : Albiorix, Belatucadrus, Bel-clarus, Britovius, Camulus, Caturix, Cicollius, Cososus, Dinomogetimarus, Divanno, Glarinus, Halamardus, Harmogius, Lacavus, Latobius, Leherennus, Lelhunnus, Leucetius ou Loucetius, Mullo, Rudianus, Segomo, Toutates, Sinatus, Vorocius, Vincius, Belalunnus, Buxenus, Cabetius, Carrus, Cocidius, Condates, Corotiacus, Leucimalacus, Nabelcus, Nodons, Regisamus, Sedisamus, Tritullus ;

4° Quatre dieux assimilés à Jupiter : Baginas, Poeninus, Saranicus, Taranus ;

5° Quatre déesses assimilées à Minerve : Arnalia, Belisama ou Βηλησαμις, Sulevia, Sulis ;

6° Deux dieux assimilés à Hercule : Magusanus et Saxanus ;

7° Un dieu assimilé à Silvain : Sinquatis.

Quelques-uns de ces dieux sont associés dans les inscriptions à une parèdre : Mercure à Rosmerta, Borvo à Damona, Apollon à Sirona, Mars à Nemetona.

D'autres divinités n'ont point été assimilées. Ce sont en général des déesses des sources et des rivières : Acionna, Clutonda, Damona, Divona, Sequana, Sirona (dont nous possédons une image), Ura ; des forêts : Dea Arduinna, Dea Abnoba ; des villes : Dea Bibracti. Deux inscriptions des Pyrénées nous donnent le nom d'un dieu Abellio, au datif Abellioni. Sur l'autel des *nautae parisiaci* conservé au Musée de Cluny, sont représentés, outre Jupiter, Castor et Volcanus, un dieu cornu nommé Cernunnos, Esus sous la figure d'un bûcheron, le Tarvos Trigaranus, taureau sur lequel sont perchées trois grues. L'autel de Sarrebourg, récemment étudié par M. Salomon Reinach[1], représente un personnage debout, tenant de la main gauche un maillet à longue hampe, et de la main droite un vase ; à sa droite est une femme de même grandeur,

1. *Revue celtique*, XVII, 45.

complètement drapée, tenant de la main gauche levée une longue hampe surmontée d'une espèce d'édicule et abaissant la main droite, qui tient une patère, vers un autel. Une inscription placée au-dessus du bas-relief nous apprend que le dieu s'appelle Sucellos et sa parèdre Nantosvelta. Une déesse Epona est représentée souvent sous la forme d'une femme assise sur un cheval. Quelques dédicaces sont adressées aux déesses-mères : Matribus Namausicabo, à Nîmes; Matribus Treveris, à Trèves; ces déesses sont généralement représentées assises avec des enfants sur les genoux.

Quand il s'agit de dédicaces votives, on ne peut être sûr d'avoir affaire à des divinités celtiques, si l'on n'a d'autre raison de le supposer que la provenance de l'inscription. On peut fort bien rencontrer en pays celtique une dédicace à une divinité étrangère et *vice versa*. La grammaire comparée seule permet de résoudre la question. Pour qu'on soit sûr qu'une divinité dont on trouve le nom en Gaule sur des inscriptions est celtique, il faut en outre que ce nom ou bien ait été conservé dans les anciens textes gallois et irlandais pour désigner un personnage légendaire, ou puisse s'expliquer d'une manière satisfaisante dans les langues celtiques, ou soit apparenté à des noms dont la provenance celtique n'est pas douteuse[1]. Ainsi Camulus, surnom de Mars, semble être le nom de l'Irlandais Cumhal, père du héros Finn[2]; Brigindo, à qui est faite une dédicace dans l'inscription gauloise de Volnay, fait penser à Brigit, mère de Brian, Iuchar et Uar[3]; Nodon, le dieu celtique de Grande-Bretagne, semble le même personnage que le roi irlandais Nuada à la main d'argent[4], et que le Gallois Nudd. Ogmios, le dieu de l'éloquence, semble le même que l'irlandais Ogma, fils d'Élathan, inventeur de l'écriture dite ogham[5]; Nemetona, parèdre de Mars Loucetius, est sans doute apparentée à Nemon, déesse irlandaise de la guerre[6].

1) Les noms celtiques ou supposés tels relevés dans les inscriptions sont contenus dans la *Revue celtique*, t. III, p. 153, 297; t. VIII, p. 378; XII, 131, 254, 354; XIII, 301; XIV, 163. Sur leur signification on peut consulter : H. d'Arbois de Jubainville, *Les noms gaulois chez César et Hirtius, De bello gallico*; et A. Holder, *Alt-celtischer Sprachschatz*.

2) Gaidoz, *Religion des Gaulois* (*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. V, p. 432).

3) H. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. II, p. 145.

4) H. d'Arbois de Jubainville, *ibid.*, p. 155.

5) *Grammatica celtica*, 2e éd., p. 4, note.

6) Gaidoz, *Religion des Gaulois* (*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. V, p. 432).

Le nom de Tarvos Trigaranus s'explique facilement par l'irlandais *tarbh*, le gallois *tarw* taureau; irl. gall. *tri*, trois; *garan*, grue. Le nom de Épona s'explique par l'irlandais *ech*, cheval : gallois *ebol*, poulain. Taranucus est apparenté au gallois *taran*, tonnerre. Caturix s'explique par l'irlandais *cath*, gallois *cad*, bataille; irlandais *ri*, roi. Averno-rix signifie évidemment roi des Arvernes. Leucetius ou Loucetius semble dérivé du mot celtique qui est devenu en gallois *lluched*, éclairs. Vellaunus se trouve comme second terme dans le nom breton Cat-wallaun « brave au combat ».

D'autres noms, dont le sens est moins facile à pénétrer, sont apparentés à des noms évidemment gaulois. Tels sont : Atesmerius dont on retrouve le premier terme dans Ate-boduus, Ate-spatus et le second dans Smertulitanos; — Belatu-cadrus dont le premier terme a formé Belatulla; — Dina-mogeti-marus, dont le second membre a formé Mogetilla, et dont le troisième membre est le mot celtique bien connu irlandais *mór*, gallois *mawr*; — Belo-dunnus dont le premier terme se trouve dans Bello-vesus (pour *l* = *ll*, cf. Belatulla, Bellatullus); — Condates qui semble dérivé du nom de ville Condate; — Regi-samus dont le premier terme a formé Reginum, et dont le second terme se retrouve dans Samo-rix; — Anextio-marus dont le second terme est un nom gaulois bien connu.

Pour les noms qui ne rentrent pas dans une de ces trois catégories, l'origine celtique est douteuse. Cocidius, Livius sont des gentilices romains; Mallo, Rudianus, Buxenus, Saxanus peuvent s'expliquer par le latin; Genucius que l'on trouve comme gentilice romain est d'origine grecque (γένεσις); Harmogius est apparenté au grec ἁρμογή, harmonie, et peut-être à Ἁρμόδιος; Leuci-malacus ressemble étrangement à un nom grec Λευκομάλακος, cf. Λεύκιππος; Mercurius Arcecius pour Arcesius, en grec Ἀρκέσιος, rappelle le Ἑρμῆς Ἀκακήσιος de Callimaque, *Dian.*, 143, et de Pausanias, VIII, 3, 36, et le Ἑρμῆς ἀκάκητα de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Le surnom Halamardus est vraisemblablement germanique. Cernunnos, Magniacus n'ont de celtique que le suffixe; Tanarus est le nom du Τάναρος, fleuve de Ligurie. Lelhunnus est sans doute ibère.

Tous les noms de divinités qui ne sont pas accompagnés du nom d'une divinité latine et qui s'expliquent par les langues celtiques sont probablement les noms des divinités celtiques auxquelles est faite la dédicace. Quant aux noms celtiques qui ne figurent que comme épithète d'une divinité romaine, leur valeur n'est pas toujours facile à déterminer. Quelques-uns sont employés tantôt avec le nom latin, tantôt seuls. Tels

sont : Borvo, Grannus, Segomo, Camulus, Taranucnus, Belatucadrus, Sulis, Belisama. Dans ce cas, il est probable que nous avons le nom même de la divinité celtique. Quand le nom celtique est épithète du nom latin, il a le plus souvent une signification locale : Arvernorix, Arvernus, Cimbrianus, Condates, Poeninus, Saranicus; nous ignorons alors quel était le nom de la divinité celtique locale que l'on a assimilée à une divinité romaine.

Doit-on regarder comme celtiques les dieux anonymes dont on a trouvé de nombreuses et caractéristiques représentations figurées : le dieu cornu de l'autel de Reims, le dragon à tête de bélier de l'autel de Beauvais et du chaudron de Gundestrup, les divinités tricéphales de Reims, de Dennevy, de Beaune; le dieu au maillet, le dieu à la roue? Rien ne nous autorise à le faire. Peu de ces monuments figurés, sans doute, sont antérieurs à la conquête romaine. De plus, un grand nombre de statuettes artistiques peuvent ne pas avoir la signification religieuse que nous leur donnons. Quand il s'agit de peuples anciens, nous sommes enclins à attacher une signification mystérieuse et symbolique à tous les objets d'art et à tous les détails d'ornementation. Personne ne s'aviserait aujourd'hui d'étudier les formes de nos bijoux, les dessins de nos vêtements, et de nos meubles, les sculptures décoratives de nos maisons et d'en tirer des conclusions pour notre état religieux. On ne songerait pas à découvrir le paganisme dans nos statues imitées de l'antique et une influence bouddhique dans nos chinoiseries. Quand il s'agit de l'antiquité, au contraire, la croix gammée, les signes cruciformes, les marques des monnaies, tout devient matière à hypothèse mystique. Pourtant, le fait que l'on retrouve ces motifs d'ornementation à peu près chez tous les peuples devrait faire penser qu'il n'y a là rien de caractéristique d'une religion déterminée, dont les symboles s'opposent nettement d'ordinaire à ceux des autres religions, et que ces curieuses coïncidences, quand elles ne résultent pas d'emprunts artistiques, ne prouvent autre chose que l'impuissance de l'esprit humain à imaginer sans cesse de nouvelles conceptions. Pourquoi la croix gammée, fréquente sur les vêtements de personnages de pays et d'époque différents, aurait-elle une signification que n'ont ni les carrés symétriques, ni les rayures parallèles de nos habits? Je crois que l'étude de ces représentations serait aussi bien à sa place dans une histoire de l'art que dans une histoire des religions. Qu'on ait à l'origine attaché une signification religieuse à certains objets et à certains signes, cela est fort probable, mais ces objets ou ces signes étaient-ils compris comme symboliques à l'époque celtique ou n'avaient-

ils alors qu'une signification artistique? C'est évidemment impossible à décider.

Une seule des divinités à symbole peut être avec vraisemblance regardée comme celtique. C'est le dieu au maillet, puisqu'on en a trouvé une représentation figurée avec le nom Su-cellos dont le premier terme se retrouve dans les noms gaulois Su-carus, Su-essiones, et dont le nom semble signifier « qui frappe bien »[1] ou « qui a un bon marteau »[2]. Quant aux conjectures faites sur le caractère et la fonction des divinités à attributs, elles ne peuvent guère être fortifiées que par des comparaisons avec des représentations analogues chez d'autres peuples et dans d'autres temps. Il devient alors très difficile d'arriver à quelque certitude, un même objet chez des peuples divers et à des époques différentes pouvant fort bien n'avoir pas eu la même valeur symbolique.

Enfin on a pu rechercher dans les noms de lieux quelques noms de dieux gaulois. M. d'Arbois de Jubainville a conjecturé ingénieusement que le premier terme de *Lugu-dunum*, Lyon, contenait le nom d'un dieu gaulois, Lugus, que l'on trouve au pluriel sous la forme Lugoves, Lugovibus[3], et qui s'appelle en Irlande Lug[4]. Il est difficile de déterminer la fonction de ce dieu, le héros irlandais n'étant autre qu'un personnage très fréquent dans les contes populaires : le bon ouvrier capable d'exécuter tout ouvrage qu'on lui confie. Il importe d'être très prudent lorsqu'on veut trouver dans un nom de lieu un nom divin. Car l'attribution de noms divins aux hommes est dans toutes les langues un procédé fort usité. Ainsi les noms de lieux français Mercuray, Mercurey, Mercoirey, Mercury sont dérivés non pas du nom du dieu Mercurius, mais d'un gentilice romain Mercurius assez fréquent dans les inscriptions[5]. De même Lugu-dunum peut être à l'origine le *dun* d'un homme nommé Lugus, comme en Irlande *dun Aengus* est le *dun* d'un homme nommé Aengus.

En résumé, les dieux gaulois nous sont fort mal connus. Nous ne connaissons que les noms de la plupart d'entre eux. Ceux sur lesquels nous avons le plus de détails sont assimilés à des divinités latines ; nous

1) H. d'Arbois de Jubainville, *Revue celtique*, t. XVII, p. 49, note 2.
2) Victor Henry, *Revue celtique*, t. XVII, p. 60.
3) *Revue celtique*, t. VI, p. 487.
4) *Revue celtique*, t. X, p. 238.
5) H. d'Arbois de Jubainville, *Recherches sur l'origine de la propriété foncière*, p. 417.

ne savons ce que vaut cette assimilation et avec quelle précision elle a été faite, et nous ignorerons sans doute toujours le nom gaulois de ces divinités. De quelques-unes nous avons conservé le nom et une représentation figurée. Mais les représentations figurées les plus intéressantes sont dépourvues d'inscriptions. Quant aux comparaisons avec les plus anciennes littératures galloise et irlandaise, elles ne peuvent et ne doivent nous donner que des étymologies et des noms; les anciens dieux celtiques sont devenus en Irlande et en Bretagne de vulgaires héros de contes populaires, dont les noms nous sont conservés dans des compositions postérieures au christianisme et ces compositions n'ont guère plus de valeur pour l'histoire de la religion gauloise que les statuettes ou les inscriptions gallo-romaines n'en ont pour l'archéologie de l'époque celtique.

* *
*

Les cérémonies du culte nous sont aussi mal connues que les divinités elles-mêmes. Les écrivains les plus anciens ne nous parlent pas de temples. César nous dit que les druides s'assemblent chaque année à une époque fixe dans un endroit consacré, *in loco consecrato*, sur le territoire des Carnutes, mais pour y rendre la justice [1]. Pomponius Mela nous apprend que les druides enseignent dans les cavernes ou dans les profondeurs des forêts [2]; Lucain, qu'ils habitent sous de grands arbres dans des bois sacrés situés au loin [3], mais ces deux textes sont postérieurs aux sénatus-consultes de Tibère et de Claude, qui avaient interdit l'exercice de la religion druidique. Les druides persécutés s'étaient réfugiés dans les forêts. Nous n'avons point de témoignage formel qui nous atteste que la religion gauloise se célébrait en Gaule transalpine dans des temples. Cela est néanmoins probable, si nous nous en rapportons à Tite-Live, les Boïens, peuple de la Gaule cisalpine, avaient des temples. En 216 avant J.-C., les dépouilles et la tête du consul désigné Postumius furent portés par les Boïens après la défaite de l'armée romaine dans le temple le plus respecté de leur nation; puis la tête fut vidée et, selon l'usage de ces peuples, le crâne, orné d'un cercle d'or, leur servit de vase sacré pour offrir des libations dans les fêtes. Ce fut aussi la coupe des pontifes et des prêtres du temple [4]. Il n'y a rien à conclure pour

1) César, *De bello gallico*, livre VI, c. 13.
2) Pomponius Mela, livre III, c. 2.
3) Lucain, *Pharsale*, livre I, v. 453.
4) Tite-Live, livre XXIII, c. 24.

l'ancienne religion celtique de l'existence de nombreux temples en Gaule à l'époque romaine. Tout au plus, peut-on remarquer qu'un grand nombre de temples gallo-romains sont consacrés à Mercure et qu'il y a là peut-être une confirmation intéressante du texte de César : *deum maximum Mercurium colunt*. Les Galates d'Asie Mineure avaient un sénat qui se réunissait pour juger les causes de meurtre dans un endroit appelé Δρυνέμετον[1]; or le second terme de ce mot signifie bois sacré[2]. Si les Galates et les Gaulois transalpins avaient les mêmes coutumes, il est possible que les temples celtiques fussent non pas des bâtiments, mais des portions de sol consacrées[3].

Les temples étaient-ils ornés, comme chez les Romains, de statues de dieux auxquels on rendait un culte? Sur ce point, nous n'avons que le témoignage de César qui nous dit, en parlant de Mercure : *cujus sunt plura simulacra*. Or, comme l'a fait remarquer M. Salomon Reinach[4], il n'est guère probable que *simulacra* signifie statues; *simulacra* a le sens vague de représentation, d'indication symbolique; d'autre part, s'il y avait eu des statues de dieux antérieurement à la conquête romaine, il serait inadmissible qu'on n'en eût pas découvert quelques-unes à Bibracte ou à Alesia. Les *simulacra* de César étaient-ils, comme le suggère M. S. Reinach, les accumulations de pierres, menhirs, galgals, etc., que l'on a trouvés sur tous les points du territoire de l'ancienne Gaule? Cela est possible, sans qu'on puisse le démontrer. Il semble probable d'ailleurs que la représentation des dieux par des statues se soit particulièrement répandue en Gaule après la conquête. Les identifications de divinités celtiques et romaines peuvent tenir pour une bonne part à ce qu'on acceptait comme représentation d'une divinité celtique un des types de statues romaines que l'on trouvait le plus facilement dans le commerce.

Le culte comportait des libations et des sacrifices. Les libations se faisaient chez les Boïens de la Gaule cisalpine avec le crâne d'un ennemi mort. Les sacrifices étaient à l'origine des sacrifices humains. Cicéron, en 75 avant J.-C., parle de la coutume atroce et barbare qu'ont les Gaulois de sacrifier des hommes[5]. Les Gaulois, nous dit César, croient que la vie d'un homme est nécessaire pour racheter la vie d'un autre homme

1) Strabon, l. XII, c. 5, § 1.
2) H. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. I, p. 114.
3. *Ibid.*, p. 114.
4. *Revue celtique*, t. XI, p. 224.
5. *Pro Fonteio*, c. 13.

et qu'on ne peut apaiser autrement les dieux immortels. Chez certains peuples, les sacrifices de ce genre font même partie des institutions de l'État. D'autres ont d'immenses mannequins (*simulacra*) aux membres en osier tressé qu'ils remplissent d'hommes vivants; ils y mettent le feu et ces hommes périssent enveloppés par les flammes. Ils croient que le supplice de ceux qui sont convaincus de vol, de brigandage ou de quelque autre crime est celui qui plaît le plus aux dieux immortels; mais quand ces sortes de victimes ne sont point assez nombreuses, ils y suppléent en sacrifiant des innocents[1]. Diodore de Sicile rapporte qu'en Gaule on prétendait prédire l'avenir au moyen de victimes humaines[2]. Denys d'Halicarnasse constate l'usage des sacrifices humains dans la Gaule de son temps[3].

C'est à ces sacrifices humains à Esus, Taranis, Teutates que Lucain faisait allusion dans les vers rapportés plus haut. Mais dès 94 un sénatus-consulte avait interdit ces usages sanguinaires. Au temps de Strabon, vers 19 avant J.-C., ces sacrifices, contraires à la loi romaine, avaient sans doute disparu[4]. En 43 ou 44 après J.-C., il restait encore quelques vestiges de l'ancienne barbarie, les druides attiraient à leurs autels des hommes liés par des vœux et leur faisaient couler le sang[5]. Au temps de Pline, lorsque les druides cueillaient le gui du chêne-rouvre, on immolait deux taureaux pour se rendre le dieu favorable[6].

Cette cueillette du gui, ainsi que la cueillette du *Lycopodium selago*, qui vers l'an 77 après J.-C., était une cérémonie religieuse dont les moindres détails étaient réglés par une sorte de rituel, était-elle, avant la conquête romaine, au nombre des manifestations extérieures de la religion gauloise? C'est assez probable, si du témoignage de Pline on rapproche le témoignage de César qui nous dit que les Gaulois s'adonnent à beaucoup de pratiques religieuses, *gens admodum dedita superstitionibus*, et que les druides se chargent d'interpréter ces pratiques : *religiones interpretantur*.

Voilà tout ce que les auteurs de l'antiquité nous ont laissé sur le culte des Gaulois. Faut-il regarder comme des survivances de l'époque celtique les feux de la Saint-Jean, la bûche de Noël, les herbes de la Saint-Jean et le culte des fontaines? M. A. Bertrand pense avec raison

1) *De bello gallico*, l. VI, c. 16.
2) Diodore de Sicile, l. V, c. 3.
3) Denys d'Halicarnasse, l. I, c. 38.
4) Strabon, l. IV, c. 4, § 5.
5) Pomponius Méla, l. III, c. 2.
6) Pline, *Histoire naturelle*, l. XVI, § 251.

que toutes ces pratiques superstitieuses peuvent fort bien être préceltiques et que rien n'indique qu'elles aient été introduites en Gaule par les Celtes.

*
* *

Si les dieux et les cérémonies du culte sont assez mal connus des auteurs de l'antiquité, les ministres du culte, druides et devins, sont souvent mentionnés par les historiens. Les druides sont-ils à proprement parler des prêtres? Cicéron rapporte que le druide Divitiacus connaissait les lois de la nature et annonçait l'avenir[1]. César nous dit qu'ils s'occupent des sacrifices privés et publics, qu'ils interprètent les prescriptions religieuses; mais en outre ils rassemblent autour d'eux un grand nombre de jeunes gens auxquels ils font apprendre plusieurs milliers de vers et auxquels ils enseignent également les mouvements des astres, la grandeur du monde et de la terre, les secrets de la nature, la puissance des dieux immortels; ils répandent dans le public l'idée que les âmes ne meurent pas; de plus, ils jugent presque tous les procès publics et privés, et interdisent les sacrifices aux coupables[2]. Strabon est d'accord avec César. Il distingue des bardes qui sont des poètes, et des devins qui sont des sacrificateurs et des physiologistes, les druides qui s'adonnent à la physiologie et à la philosophie morale; on confie aux druides le jugement des procès privés et publics et des causes criminelles; les Gaulois ne font pas de sacrifices sans druides[3]. Diodore donne aux druides le nom de φιλόσοφοι et de θεολόγοι[4] et les distingue des μάντεις. Pline l'Ancien les appelle mages, *magos*; il parle de leurs recettes médicales: l'eau de gui de chêne souveraine contre les poisons, et la *Selago*, panacée universelle, dont la fumée guérit les maux d'yeux; et d'un fétiche qu'ils recommandent, l'œuf de serpent qui fait gagner les procès[5]. Les druides sont donc à la fois devins, prêtres, professeurs, magiciens et médecins. Ils semblent au temps de Pline avoir rempli chez les Gaulois une fonction fort analogue à celle des féticheurs chez les peuples sauvages. Si l'on veut concilier cette conception avec ce que César nous dit de la science druidique, il faut supposer ou bien que les

1) *De divinatione*, I, 41, 90. *Cf.* Diodore, V, 31, 3.
2) *De bello gallico*, VI, 13. Cf. Pomponius Mela, III, 2; Lucain, *Pharsale*, I, 450-452.
3) Strabon, IV, 5, 3.
4) Diodore, V, 31, 2.
5) Pline, *Histoire naturelle*, XXIX, 12, 52.

druides avaient une doctrine cachée qu'ils ne révélaient qu'à leurs élèves, ou bien que, dépouillés par suite de la conquête romaine de leurs fonctions judiciaires et ayant perdu la considération qui en résultait au temps de César, ils furent de bonne heure réduits au rang de sorciers et de fétichistes. La première hypothèse s'accorde assez bien avec le texte de Pomponius Mela : *unum ex his quae praecipiunt in vulgus effluxit.* De leur doctrine secrète, il n'aurait pénétré dans le public que la notion de la croyance à l'immortalité de l'âme qui rendait les hommes plus braves. Mais toutes les superstitions populaires auraient été, sinon encouragées, du moins tolérées par eux, comme les sacrifices, auxquels ils assistaient sans y prendre, semble-t-il, une part directe[1]. D'ailleurs, un grand nombre de ces superstitions n'étaient point telles à leurs yeux : la divination était une science chez les Grecs et chez les Romains ; la connaissance des vertus des plantes est fondée sur l'expérience aussi bien que sur la crédulité. Doit-on rendre les druides responsables de la croyance à la puissance magique de l'œuf de serpent ? Pline l'Ancien ne dit pas que les druides aient indiqué les propriétés merveilleuses de cet œuf, mais au contraire que les druides ont compliqué à l'infini les prescriptions à observer pour s'emparer de cet œuf, en sorte qu'il est à peu près impossible de songer à les exécuter[2].

Si par la comparaison avec des croyances analogues chez des peuples autres que les Celtes, on peut se rendre compte des superstitions entretenues dans le vulgaire par les druides, on détermine plus difficilement la portée de leur doctrine secrète. On a pensé que cette doctrine, en particulier la doctrine sur l'immortalité de l'âme, serait d'origine pythagoricienne. Diodore de Sicile semble le dire : ἰσχύει παρ' αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος. Mais l'inintelligence bien attestée de Diodore ne permet pas de prendre au pied de la lettre les expressions souvent inexactes dont il se sert. Quant à Valère Maxime, il se contente de remarquer la coïncidence entre la doctrine des druides et celle de Pythagore. Un texte d'Ammien Marcellin qui analyse vraisemblablement un ouvrage de Timagène (Ier siècle av. J.-C.) et qui semblerait indiquer que Pythagore a parlé des druides a été mal interprété. Voici la phrase d'Ammien Marcellin : *inter eos drasidae ingeniis celsiores, ut auctoritas Pythagorae*

1) *De bello gallico*, VI, 13 : « sacrificia publica ac privata procurant ». Strabon, IV, 4, 5 : θύουσι δὲ οὐκ ἄνευ δρυϊδῶν ; Diodore, V, 31, 4 : ἔθος δ' αὐτοῖς ἐστι μηδένα θυσίαν ποιεῖν ἄνευ φιλοσόφου.

2) *Histoire naturelle*, XXIX, 12, 52.

decrevit, sodaliciis adstricti consortiis, quaestionibus occultarum rerum altarumque erecti sunt et despectantes humana pronuntiarunt animas immortales[1]. D'après l'usage ordinaire des Latins, la phrase *ut auctoritas Pythagorae decrevit* se rapporte non pas à ce qui précède, mais à ce qui suit et elle peut signifier simplement que les *sodalicia consortia* des druides étaient une organisation semblable à celle qu'avait établie Pythagore. D'ailleurs, loin d'admettre pour la science druidique une origine pythagoricienne, César nous dit que cette science vient de Grande-Bretagne : *disciplina in Britannia reperta*. On a remarqué de plus que les deux doctrines ne sont point identiques. Les druides enseignaient et les Gaulois croyaient que après la mort l'homme vivait d'une vie nouvelle dans un autre monde; Pythagore enseignait que l'âme des méchants, après la mort, reviendra sur terre habiter un corps nouveau, tandis que l'âme des justes mènera dans les espaces aériens une vie purement spirituelle[2].

Que la doctrine des druides fût d'origine pythagoricienne ou non, elle était distincte, semble-t-il, des pratiques religieuses fort nombreuses auxquelles se livraient les Gaulois, *gens admodum dedita religionibus*. En tout cas, ces pratiques religieuses n'avaient pas été introduites par les druides qui se bornaient à les interpréter, à leur trouver sans doute un sens symbolique. Les doctrines druidiques venues de Grande-Bretagne étaient-elles en Gaule d'introduction récente, et réservées à un petit nombre de privilégiés ou s'étaient-elles juxtaposées à l'ancienne religion de la Gaule sans la modifier essentiellement? La religion de la Gaule en dehors du druidisme était-elle l'ancienne religion des habitants de la Gaule antérieurs aux Gaulois et qui auraient donné à leurs vainqueurs leurs croyances religieuses? Autant de problèmes que le manque de textes historiques empêche de résoudre.

Une autre question importante, et qui constitue la principale originalité du livre de M. A. Bertrand, est l'organisation intérieure du corps druidique. César nous dit seulement que les druides ont un chef qui a sur eux l'autorité suprême. Ce chef, à sa mort, est remplacé par le plus digne; et si plusieurs compétiteurs ont des titres égaux, le successeur est élu par les suffrages des druides; quelquefois même on se dispute les armes à la main cette dignité suprême[3]. Ammien Marcellin, dans

1) Ammien Marcellin, XV, 9, 8.
2) H. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. I, p. 66.
3) *De bello gallico*, VI, 13.

un texte rapporté plus haut et qui peut avoir pour autorité Timagène, parle incidemment des associations corporatives des druides produites sous l'inspiration des idées pythagoriciennes : *ut auctoritas Pythagorae decrevit sodaliciis adstricti consortiis*[1]. M. A. Bertrand, rapprochant ce texte d'Ammien Marcellin de l'organisation actuelle des lamaseries du Thibet, a supposé que les affiliés du plus haut grade, les druides, étaient astreints à vivre en communautés, entourés de leurs disciples et des membres inférieurs de la corporation. Une pareille organisation entraînait de toute nécessité l'établissement de grands centres d'habitation. Comme les lamaseries de la Tartarie et du Thibet, ces espèces d'oasis religieuses auraient été le dépôt de vieilles traditions médicales et industrielles et un centre des lois civiles ; il y aurait eu dans ces communautés le mélange de doctrines d'un sentiment religieux et moral très élevé, source d'une vie cénobitique des plus sévères, avec des superstitions grossières, des pratiques barbares, un charlatanisme révoltant, dont les chefs des lamaseries ont parfaitement conscience, tout en se sentant impuissants à les détruire. Enfin, de telles communautés auraient représenté en petit toute une société, prêtres, professeurs, architectes, artistes, musiciens, médecins, missionnaires[2]. Les grands monastères d'Irlande, d'Écosse et d'Angleterre qui semblent sortir de terre spontanément à une époque où la Gaule n'en possède pas encore, ne seraient que des communautés druidiques transformées par le christianisme[3]. M. A. Bertrand remarque que dans ces monastères, ce n'est pas la religion, ce sont les sciences, les arts, les lettres, ce qu'enseignaient les druides, qui sont surtout florissants : on y sait non seulement le latin, mais le grec ; on y calligraphie avec un art qui n'a jamais été dépassé.

Cette très ingénieuse hypothèse mérite d'être étudiée de près. En pareille matière, on ne peut arriver à la certitude. Il suffit qu'une hypothèse réunisse un certain nombre de probabilités pour qu'elle doive être retenue.

Une première question se pose : le texte d'Ammien Marcellin a-t-il bien le sens que lui donne M. A. Bertrand ? Le sens de *sodalicius* n'est pas douteux. Il signifie « relatif à une corporation », les *sodalicia* sont le plus souvent des corporations religieuses, mais le mot désigne aussi des corporations d'artisans ; en tout cas, il ne signifie point communauté.

1) Ammien Marcellin, XV, 9, 8.
2) A. Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 310.
3) A. Bertrand, *ibid.*, p. 279-280.

Quant à *consortium*, il est difficile de déterminer si ce mot est pris au sens restreint ou au sens large ; car il n'est pas employé dans un autre passage d'Ammien Marcellin et en eût-on d'autres exemples chez le même auteur, qu'on ne saurait prétendre qu'il y fût toujours employé dans le même sens. Au sens restreint, *consortium* se dit de la communauté de biens ; il est employé ainsi par Ulpien, au *Digeste*, XVII, 2, 52, et par Suétone, *Claude*, 28. Mais au sens large il signifie simplement communauté au figuré, participation à : *consortium reipublicae* chez Tite-Live ; *consortium regni* chez Tacite, *Ann.*, 4, 3 ; *consortium studiorum* chez Pétrone, *Satyr.* 101. S'il faut entendre dans la phrase d'Ammien Marcellin le mot *consortium* au sens restreint, on pourra peut-être donner à l'expression *consortiis sodaliciis* le sens de association cénobitique. Si *consortium* est pris dans l'acception la plus large, *consortiis sodaliciis* ne signifie pas autre chose que association corporative, collège, plus ou moins analogue aux collèges sacerdotaux des Romains.

On ne peut donc tirer une conclusion claire de ce texte obscur. Les raisons qu'on pourrait opposer directement à la thèse de M. A. Bertrand sont surtout négatives. Comment se fait-il que si les druides ont eu une organisation si remarquable et si étonnante pour un Romain, César n'en ait rien dit ? On pourrait répondre que César n'a raconté avec soin et précision que ses campagnes et qu'il a peu étudié les mœurs et les coutumes des Gaulois. Mais il nous donne sur les druides assez de détails pour qu'on ne puisse supposer qu'il n'ait pas mentionné le fait le plus caractéristique et le plus original de l'organisation druidique, d'autant qu'il nous fournit quelques renseignements sur la hiérarchie des druides.

Quant aux monastères celtiques, il est fort douteux qu'ils aient remplacé des communautés druidiques. Les premiers apôtres de l'Irlande avaient pris à tâche de faire disparaître toute trace de l'ancienne religion. Saint Patrice exigea des *fils* qu'ils renonçassent à toute pratique qui ne pourrait s'exécuter sans un sacrifice aux faux dieux[1]. La *Prière de Ninine* dit que Patrice combattit les druides au cœur dur et écrasa ces orgueilleux[2]. Dans une prière qui lui est attribuée, Patrice prie Dieu de le protéger contre les incantations des druides[3]. D'autre part, M. d'Arbois de Jubainville a fait remarquer que le premier monastère de Gaule fut fondé en 367 et qu'il y avait déjà plusieurs monastères en Gaule lorsque

1) H. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. I, p. 158.
2) *Ibid.*, p. 159.
3) *Ibid.*, p. 159.

furent établis, au VIe siècle, les premiers monastères irlandais[1]. Enfin, nous ne savons rien de précis sur l'enseignement des druides : dans les affaires publiques et privées ils se servaient de lettres grecques[2], mais enseignaient-ils le grec? Enseignaient-ils même le latin? Leur enseignement était oral et s'adressait à la mémoire; il n'était pas permis de confier à l'écriture les vers où était contenue leur science; il est très peu probable que la calligraphie fût en honneur chez eux. Aucun document historique ne vient donc fortifier la séduisante hypothèse de M. A. Bertrand en ce qui concerne la Gaule ou l'Irlande. Peut-être cette hypothèse est-elle conforme à la réalité : mais il est actuellement impossible de démontrer scientifiquement l'existence de communautés druidiques.

Pour conclure, on peut se demander si depuis 1878, époque à laquelle M. Gaidoz a résumé ce que nous connaissions de la religion des Gaulois, notre science s'est sur ce point beaucoup accrue. Nous ignorons encore les noms et les attributs de la plupart des dieux celtiques; sur le culte qu'on leur rendait nous n'avons presque aucune donnée positive. D'autre part, les découvertes archéologiques et les recherches des folkloristes, savamment interprétées comme dans le livre de M. A. Bertrand, nous ont apporté un copieux supplément d'informations sur les croyances religieuses de la Gaule[3]. Mais de ces croyances lesquelles peut-on attribuer aux Celtes? Ce sont là des questions difficiles à résoudre et dont la solution n'aurait, semble-t-il, que peu d'intérêt. Si l'on parvient à dater les faits, on peut moins facilement dater les idées, qui s'échangent et se modifient sans cesse; depuis qu'il y a des habitants en Gaule, les idées religieuses se sont perpétuellement transformées, sans qu'on ait toujours fait table rase des anciennes croyances pour en adopter de nouvelles; des symboles religieux représentés sur des statues gallo-romaines, des superstitions encore vivantes de nos jours peuvent remonter aux premiers âges de l'humanité. Ce qui nous importe, c'est d'avoir un inventaire aussi complet que possible de toutes les croyances religieuses que nous révèlent les monuments figurés ou les superstitions locales; ce sont des survivances des religions de la Gaule, et c'est à ce titre qu'elles nous intéressent, qu'elles soient celtiques ou non.

G. Dottin.

1) *Revue celtique*, t. XIX, p. 72.
2) *De bello gallico*, VI, 14.
3) Voir en particulier H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue* (*Revue archéologique*, 1884).

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

1896-1897

Les travaux relatifs à la Religion grecque sont chaque année si nombreux et si importants qu'on ne saurait avoir la prétention de rendre compte de tous. Je tâcherai du moins de ne rien négliger d'essentiel. Il s'agira surtout ici des fouilles les plus récentes faites en pays grec (je veux dire celles qui intéressent l'histoire religieuse) et des monuments figurés nouvellement découverts et commentés. Pour le reste, je prie le lecteur de se reporter à ma précédente Revue des Périodiques (t. XXXVII, p. 283-293) : ma Chronique d'alors et celle-ci, qui concernent toutes deux les travaux de 1896-1897, se complètent l'une l'autre.

I

On pourrait penser que, de toutes les grandes cités religieuses de l'antiquité grecque, Athènes est aujourd'hui la mieux connue; ses grands sanctuaires, encore debout, ne sont-ils pas depuis des siècles l'admiration des hommes? Et pourtant pas une année ne se passe qui n'apporte des faits nouveaux, précisant notre connaissance de l'histoire religieuse d'Athènes et de l'histoire des édifices religieux de l'Athènes antique. L'Institut allemand d'Athènes d'une part, et d'autre part la Société archéologique d'Athènes se sont donné la tâche d'explorer méthodiquement tous les environs de l'Acropole; et, d'année en année, les découvertes se multiplient, justifiant les espérances des archéologues. Il a été déjà parlé ici même des récentes découvertes du Dionyseion et de l'A-

[illegible], sur la pente Ouest de l'*Acropole*, entre l'Aréopage et la Pnyx, et je n'y reviens pas[1].

Sur les flancs mêmes de l'Acropole, à l'extrémité nord-ouest, où le visiteur pouvait croire que le rocher était partout mis à nu et qu'il n'y avait plus rien décidément à trouver, M. Cavvadias a eu l'idée de faire donner encore quelques coups de pioche, de déblayer complètement la partie du rocher qui se trouve en contre-bas de la Pinacothèque (des Propylées), et il a été récompensé de ses efforts. A côté des deux grottes connues sous le nom d'Apollon et de Pan, il en a découvert une troisième dont on ne soupçonnait pas l'existence; dans le voisinage de ces trois grottes et dans les grottes elles-mêmes, il a trouvé d'importantes inscriptions votives. Aujourd'hui, grâce à ces découvertes, l'identification des trois grottes est certaine. Celle qu'on appelait jusqu'ici grotte de Pan était consacrée à Apollon Pythien, surnommé ὑπὸ Μακραῖς ; et, du même coup, les passages de l'*Ion* d'Euripide où il est question des *Longs Rochers*, des Μακραί, deviennent très clairs. La vraie grotte de Pan est celle qui vient d'être déblayée pour la première fois. Enfin la grotte qu'on appelait à tort grotte d'Apollon est celle où la légende voulait qu'Apollon et Créuse eussent abrité leurs amours et qu'Ion fût né[2].

Montons maintenant sur l'Acropole même. Que de fois ne s'était-on pas demandé à quelle date exactement il fallait rapporter la construction de l'exquise petite chapelle qui s'appelle le temple de la Nikè Aptère? C'était un de ces problèmes irritants qui excitent l'ingéniosité des archéologues, mais qui ne comportent pas de solution précise. Grâce à une découverte inattendue de M. Cavvadias, le problème est aujourd'hui résolu; c'est une inscription qui nous apprend que le temple fut bâti par l'architecte Callicratès, en même temps que le Parthénon (vers 450), et qu'il était achevé quand Mnésiclès établit et acheva le plan des Propylées. C'est un point important de l'histoire de l'Acropole qui se trouve désormais fixé[3].

Un autre problème, plus troublant encore, de l'histoire de l'Acropole, est celui qui concerne le vieux temple d'Athéna. On sait qu'il y avait au vi[e] siècle avant J.-C., sur l'Acropole, un temple, probablement bâti par les Pisistratides, consacré à Athéna. C'était le grand sanctuaire de l'Acropole du vi[e] siècle, celui qui renfermait l'image sacrée de la

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXV, p. 62; XXXVII, p. 237.
2) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1897, p. 1, pl. 1-4.
3) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1897, p. [illegible].

déesse, objet de vénération pour tous les Grecs. Depuis les savantes recherches de M. Doerpfeld, l'emplacement de ce vénérable sanctuaire a été définitivement reconnu ; le plan en est parfaitement visible, entre l'Érechtheion et le Parthénon, tout contre l'Érechtheion. Le temple fut incendié et détruit pendant les guerres médiques. Voilà qui est certain ; mais la question très grave qui se pose est celle-ci : entre le moment de l'incendie de l'Acropole par les Perses et la construction du Parthénon de Périclès, qu'est devenu le culte d'Athéna sur l'Acropole, et quel sanctuaire a abrité l'antique statue de la déesse, avant que Phidias eût sculpté la Parthénos ? Le vieux temple des Pisistratides a-t-il été immédiatement reconstruit? Si oui, jusqu'à quelle date a-t-il subsisté? Dix réponses très différentes ont été données à ces questions ; et sur ce sujet controversé des volumes ont été écrits. Aucune solution n'est jusqu'ici intervenue, qui concilie absolument toutes les données plus ou moins obscures et contradictoires des textes épigraphiques et littéraires, en même temps que les données fournies par les ruines elles-mêmes. La plus neuve, la plus originale, la plus hardie, est celle que vient de proposer à nouveau, avec de nouveaux arguments, M. Doerpfeld[1]. Il développe sa théorie avec cette clarté d'exposition, cette chaleur d'argumentation, cette rigueur de dialectique qui sont ses qualités maîtresses. Ce mémoire est à lire, comme un modèle de dissertation archéologique, serrée et vivante. Je veux au moins en indiquer ici l'essentiel. La thèse de M. Doerpfeld est celle-ci : le vieux temple d'Athéna fut reconstruit sur place, aussitôt après le départ des Perses ; il n'a pas cessé d'exister jusqu'au temps de Pausanias, qui l'a encore vu debout. Si extraordinaire que cela puisse paraître, ce temple a coexisté pendant des siècles avec le Parthénon et l'Érechtheion, et il n'a pas cessé de contenir l'antique *Cultbild* d'Athéna. C'est ce temple nouveau, absolument indépendant du Parthénon, qu'on appela d'abord temple d'Athéna Polias ou Hékatompédon (à cause de ses dimensions), et plus tard ὁ ἀρχαῖος νεώς, le vieux temple. Il est vrai qu'on songea à le détruire, au moment de la construction de l'Érechtheion qui lui était adossé, et à transporter dans l'Érechtheion le vieux ξόανον d'Athéna. Au surplus l'achèvement du Parthénon rendait inutile un second sanctuaire d'Athéna sur l'Acropole. Mais ce projet ne fut jamais réalisé ; le vieux temple fut conservé, comme salle de la vénérable statue de bois de la déesse ; en même temps son opisthodome devint le trésor d'Athéna.

1) *Athenische Mittheilungen*, 1897, p. 159-178.

Pour démontrer cette thèse très nouvelle, presque révolutionnaire, M. Doerpfeld soumet à une critique rigoureuse tous les textes des auteurs où il est question du culte d'Athéna sur l'Acropole, depuis Hérodote jusqu'à Pausanias, en passant par Strabon; il étudie de près les textes épigraphiques; il fait intervenir sa science d'architecte archéologue. Et telle est la séduction de son talent qu'on a de la peine à lui refuser son adhésion. Et cependant il n'est pas certain que cette solution soit définitive. Quelques parties de l'argumentation ne sont peut-être pas très solides. Ainsi, M. Doerpfeld s'attache à démontrer qu'à aucun moment l'Érechthéion n'a porté le nom de temple d'Athéna, et qu'il n'a jamais été autre chose que le temple d'Érechthée. Pourtant certains textes l'appellent : ναὸς ἐν ᾧ τὸ ἀρχαῖον ἄγαλμα (d'Athéna), ce qui veut dire : « le temple où se trouve la vieille statue d'Athéna ». C'est impossible, dit M. Doerpfeld, il faut traduire : « le temple où *doit être placée* la statue » ; parce qu'au moment de la construction de l'Érechthéion, on avait l'intention de détruire le vieux temple, et de transporter dans le nouveau l'image antique de la déesse. Les inscriptions en question datent évidemment de cette époque. On renonça à détruire le vieux temple ; et, du jour où l'Érechthéion fut achevé, on n'eut plus l'idée d'appeler le vieux temple : ὁ νεὼς ἐν ᾧ τὸ ἀρχαῖον ἄγαλμα. Voilà des déductions fort ingénieuses ; ne le sont-elles pas trop, et la traduction proposée par M. Doerpfeld satisfera-t-elle les philologues ?

D'ailleurs, fût-elle fausse en partie, la théorie de M. Doerpfeld n'en reste pas moins fort intéressante, et son mémoire abonde en réflexions profondes comme en hypothèses ingénieuses. De celles-ci je citerai un exemple. On sait qu'avant de s'appliquer à l'ensemble du sanctuaire celui que bâtit Périclès, le nom de *Parthénon* fut réservé à l'opisthodome du temple. Pourquoi cela? Il est clair que la statue de la Parthénos n'est ici pour rien, puisqu'elle n'était pas dans l'opisthodome. M. Doerpfeld suppose que le Parthénon était originairement l'arrière-salle où se préparait la procession des *parthenoi* athéniennes, ou bien la salle où les *parthenoi* brodaient le péplos de la déesse.

Le vieux temple d'Athéna dont nous venons de parler, celui du VIe siècle, était décoré sur sa face antérieure d'un fronton. Au milieu des fragments de sculptures archaïques conservés au Musée de l'Acropole, on a récemment retrouvé plusieurs des figures de ce fronton. Avec l'aide de MM. Bruno Sauer et Fr. Studniczka, M. Hans Schrader vient de proposer une restauration partielle du fronton, qu'il a obtenue en rapprochant un certain nombre de fragments, qui appartiennent à des fi-

gures de mêmes dimensions, qui sont des sculptures de même style, et qui proviennent manifestement du même monument[1]. Nous ne le suivrons pas dans l'analyse stylistique très minutieuse qu'il a faite de ces sculptures; et nous nous bornerons à considérer le sujet que le sculpteur avait voulu représenter. Ce sujet, convenant admirablement à un temple d'Athéna, est une Gigantomachie. La figure centrale, qu'on connaissait depuis plusieurs années sans savoir exactement à quel ensemble il fallait la rapporter[2], est Athéna elle-même. La déesse est debout, légèrement penchée vers un guerrier tombé à ses pieds. Elle est vêtue d'un chiton clair, décoré d'une bordure polychrome; portant l'égide et coiffée du casque. En dépit des mutilations du marbre, on se la figure aisément dans une attitude de combat, la lance levée, saisissant de la main gauche l'arme ou le cimier du casque de son adversaire. On sent en elle l'excitation joyeuse d'une lutte dont l'issue n'est pas douteuse. En dehors d'Athéna, il nous reste trois figures de Géants, le Géant qui est tombé aux pieds de la déesse, et les deux figures d'angle; de chaque côté d'Athéna, un combattant; ce sont évidemment deux divinités; mais elles n'ont aucun attribut caractéristique qui permette de les reconnaître. M. Schrader croit pouvoir affirmer qu'il manque de chaque côté une figure de Géant, destinée à trouver place entre le Géant d'angle et le dieu qui combat à côté d'Athéna. C'est bien là la symétrie rigide des compositions archaïques : qu'on se rappelle seulement les frontons d'Égine. Telle qu'elle apparaît réalisée dans ce vieux fronton de l'Acropole, la conception du sujet de la Gigantomachie nous reporte à la seconde moitié du VIe siècle, c'est-à-dire à l'époque des débuts de la céramique attique à figures rouges. Rien n'est en effet plus important pour la chronologie des œuvres d'art à l'époque archaïque que la comparaison entre les œuvres de la sculpture monumentale et les peintures de vases, pour ce qui est de la représentation des types traditionnels. Or il est remarquable que dans les scènes de Gigantomachie figurées sur les vases à figures noires (première moitié et milieu du VIe siècle), les Géants sont toujours des hommes d'âge mûr et barbus; ici, au contraire, comme sur les vases plus récents, les Géants sont imberbes et jeunes; c'est manifestement une conception nouvelle qui date de la seconde moitié du VIe siècle. De même, dans l'art de la première moitié du VIe siècle, les Géants sont toujours figurés vêtus et armés de toutes pièces; sur les vases à figures

1) *Athenische Mittheilungen*, 1897, p. 59, pl. 3-5.
2) Collignon, *Sculpture grecque*, I, fig. 193.

rouges seulement, on voit apparaître un type nouveau, celui des Géants nus, qui conservent tout au plus le bouclier et le casque. C'est ce type nouveau qui se retrouve sur notre fronton de l'Acropole : c'est aussi la nudité héroïque des frontons d'Égine. C'est un progrès cherché par les artistes qui veulent faire voir le corps humain dans toute sa force et toute sa beauté.

II

Quittons Athènes pour parcourir quelques-uns des champs de fouilles dont l'exploration se poursuit en pays grec. Nous nous arrêterons d'abord à Delphes, où les travaux de l'École française touchent à leur terme. Peu à peu, grâce à de nombreux rapports de M. Homolle, nous arrivons à nous faire une idée précise des résultats de ces fouilles mémorables, dont M. Paris a souvent déjà entretenu nos lecteurs. Dès à présent ces résultats sont considérables ; mais, pour présenter un tableau d'ensemble du sanctuaire de Delphes, tel qu'il apparaît aux regards depuis les fouilles, nous attendrons que la publication des résultats positifs de l'exploration soit plus avancée. M. Homolle n'a encore publié que le début d'un travail, qui sera considérable, sur la topographie du sanctuaire delphique[1] ; et il convient d'en attendre la suite. Pour l'instant, contentons-nous de suivre M. Homolle dans la visite qu'il nous convie à faire avec lui de quelques-uns des monuments les plus intéressants du sanctuaire.

Le plus ancien des *Trésors* dont les ruines ont été retrouvées le long de la voie Sacrée qui monte au grand temple d'Apollon[2], est le Trésor de la ville de Sicyone, qui nous reporte au second quart du VI[e] siècle (570-550). Ce qui fait l'intérêt capital de ce monument, ce sont les métopes dont il était décoré ; quelques-unes de ces sculptures, en tuf, ont été retrouvées, débris vénérables d'un art très archaïque, très fruste et très naïf, et pourtant très vivant. Intéressantes comme œuvres d'art, elles ne le sont pas moins en raison des sujets qu'elles représentent[3]. Voici, d'après M. Homolle, l'indication des principales métopes conservées :

1) Homolle, *Bull. de Corr. hell.*, 1897, p. 256-320, pl. XIV-XVII (les plans sont l'œuvre de MM. Tournaire et Convert).

2) Se reporter aux plans cités dans la note précédente.

3) Homolle, *Bull. de Corr. hell.*, 1896, p. 657-675.

1° Une des plaques les mieux conservées représente un épisode de la querelle des Dioscures avec Idas et Lynkeus, fils d'Aphareus. Les deux couples fraternels ramenaient d'Arcadie un troupeau de bœufs, butin d'une razzia; Idas s'appropria tout le butin qu'il poussa, avec l'aide de son frère, vers la Messénie. Les Dioscures y entrent derrière eux, prennent les bœufs et le reste, se cachent et préparent une embuscade à leurs rivaux. Mais Castor est surpris par Lynkeus et tué; Polydeukès tue Lynkeus, tandis que Zeus lui-même frappe Idas de la foudre. — Le sculpteur a choisi, pour le représenter, le moment qui précède la querelle, le retour victorieux et paisible des quatre amis, avec leur troupeau. Il a eu soin d'inscrire à côté des personnages leurs noms, ce qui ne laisse aucun doute sur l'interprétation du sujet. Il est intéressant de remarquer que cette métope est le premier monument connu où ce sujet soit figuré; on ne s'étonnera pas, d'ailleurs, de le trouver sur le Trésor des Sicyoniens, si on se souvient que les Dioscures avaient un temple à Sicyone (Pausanias, II, 7, 5).

2° C'est encore un épisode de l'histoire des Dioscures que nous présente une autre métope. On y voit un navire, chargé de guerriers (qui disparaissent derrière leurs boucliers); c'est le navire des Argonautes. Sur le pont, Orphée, désigné par une inscription, chante. Or on sait que c'est aux chants d'Orphée que les Argonautes doublèrent le promontoire Tisaion; c'est sur ses conseils qu'ils s'arrêtèrent à Samothrace pour se faire initier aux mystères; c'est lui enfin qui, après la conquête de la Toison d'or, sauva ses compagnons des enchantements des Sirènes. Enfin les Dioscures, qui avaient pris une part active à l'expédition, sont aussi figurés, sous la forme de deux cavaliers. On ne connaissait pas jusqu'ici de représentation de cet épisode de l'expédition des Argonautes.

3° Une autre métope enfin nous fait assister à la chasse du sanglier de Calydon; et nous savons que Méléagre n'avait pas eu de plus fidèles auxiliaires que les Dioscures. Pausanias nous raconte que le trophée de la chasse de Calydon, la lance de Méléagre, était consacré dans le temple d'Apollon à Sicyone. Ce sont donc bien des sujets nationaux que les Sicyoniens avaient fait sculpter sur la façade de leur Trésor à Delphes.

Après le Trésor des Sicyoniens, le Trésor des Cnidiens. C'est celui que M. Homolle avait cru d'abord devoir appeler Trésor de Siphnos, mais qu'il a décidément débaptisé[1]. Il s'attache à démontrer que ce petit sanctuaire est une offrande de la ville de Cnide, et qu'il a été construit

1) *Bull. de Corr. hell.*, 1896, p. 581-602.

dans les trente ou quarante dernières années du VI[e] siècle. Si rigoureuse que paraisse l'argumentation de M. Homolle, l'identification de ce Trésor n'est pas absolument certaine[1]. Mais enfin elle est au moins vraisemblable, et nous pouvons l'accepter, jusqu'à nouvel ordre. Les témoignages rassemblés par M. Homolle forment en effet un ensemble assez imposant : 1° l'histoire nous dit l'antiquité, la constance et l'importance des relations de la ville de Cnide avec le sanctuaire delphique; 2° l'alphabet de la dédicace du Trésor (dont il ne reste qu'un fragment) est l'alphabet des monnaies cnidiennes; 3° on a trouvé un assez grand nombre de décrets de proxénie relatifs à des Cnidiens, sur des blocs de marbre provenant du Trésor; 4° Pausanias n'affirme pas, il est vrai, l'existence d'un trésor de Cnide à Delphes; mais pourtant tel passage du Périégète serait difficilement explicable si ce trésor n'existait pas, et précisément aux environs du trésor de Sicyone[2]; 5° enfin l'examen des sculptures de la frise[3] est particulièrement instructif : l'attribution du Trésor à la ville de Cnide explique, mieux que toute autre attribution, le choix de certains sujets. Ainsi, au milieu de la scène de la Gigantomachie (qui occupe comme on se le rappelle, une partie de la frise), on voit Cybèle sur un char traîné par des lions. Or l'intervention de Cybèle dans la Gigantomachie est propre aux monuments de l'Asie Mineure, tels que le temple de Priène et l'autel de Pergame; Cnide est une ville d'Asie Mineure; et nous savons que les Cnidiens étaient des dévots de Déméter, la Grande-Mère des Grecs. Les Dioscures étaient parmi les divinités adorées à Cnide; et, sur une plaque de la frise, nous trouvons les Dioscures enlevant les filles de Leukippos. Enfin Éole, le dieu des vents, figure ici dans le combat des Dieux et des Géants; et nous savons qu'Éole se rattachait à Cnide par des relations étroites, puisqu'il habitait Lipara, colonie cnidienne, et qu'il fut le grand-père du Thessalien Triopas, un des héros de Cnide.

Cette représentation d'Éole, associé à la Gigantomachie sur la frise du Trésor de Cnide, est particulièrement intéressante. C'est la première fois qu'on constate, sur un monument figuré, l'intervention d'Éole dans le combat des Dieux et des Géants. Sur l'autel de Pergame, on voit Borée, mais non Éole. L'Éole du Trésor de Cnide est figuré barbu, tenant deux

1) Voir les objections de Pomtow : *Archaeol. Anzeiger*, 1898, p. 39-47.
2) Se reporter au plan de la voie Sacrée : *Bull. de Corr. hell.*, 1896, pl. 14-17.
3) *Bull. de Corr. hell.*, 1894, p. 189; 1895, p. 534; *Gaz. des beaux-arts*, 1896, février-avril.

gros sacs ou deux soufflets placés devant lui ; il est penché en avant et presse d'une main un des soufflets, tandis que de l'autre il est en train d'ouvrir la soupape qui ferme le soufflet par en haut[1]. Tout récemment, une seconde représentation du même sujet, si rare, a été découverte sur un canthare à figures noires du Musée de l'Acropole d'Athènes, par M. Hartwig[2]. Éole tient des outres faites de peaux de bœuf. L'une est encore remplie de vent ; celle de derrière a déjà laissé échapper de l'air et commence à se dégonfler. Il lance ainsi derrière lui l'effort impétueux de ses vents. Pas plus sur le vase de l'Acropole que sur la frise du Trésor de Cnide il n'est possible de dire si Éole combat du côté des Dieux ou du côté des Géants ; M. Homolle voit en lui un allié de Zeus, mais ce n'est qu'une hypothèse. Il est intéressant de constater que ces deux monuments sont à peu près contemporains : le vase est sans doute un peu plus ancien, et doit être reporté au milieu du VI[e] siècle, tandis que le Trésor de Cnide est de la fin du même siècle.

Si l'identification du Trésor de Cnide laisse encore quelque place au doute, l'identification du *Trésor des Athéniens* est certaine, fondée sur le style des sculptures, l'exécution raffinée de l'architecture, le caractère exclusivement attique des inscriptions dont l'édifice était couvert, la mention plusieurs fois répétée des mots οἶκος, θησαυρὸς Ἀθηναίων dans les décrets destinés à être gravés sur les parois. Voilà bien longtemps déjà[3] que M. Homolle en a fait la démonstration, et elle n'est pas à refaire. Mais aujourd'hui M. Homolle s'efforce de prouver[4] que ce Trésor est un ex-voto national de la victoire de Marathon. Il s'appuie surtout sur une dédicace dont les fragments ont été trouvés en contre-bas du Trésor, quelques-uns même tout contre la terrasse qui soutient le monument. Cette dédicace n'est pas complète, mais M. Homolle a réussi à la restituer avec assez de vraisemblance :

Ἀθηναῖοι τῷ Ἀπόλλωνι ἀπὸ Μήδων ἀκροθίνια τῆς Μαραθῶνι μάχης.

Il croit pouvoir affirmer que la dédicace est celle du Trésor des Athéniens ; et nous aimerions pouvoir l'affirmer avec lui. Mais M. Pomtow vient de soumettre à une critique rigoureuse l'argumentation de M. Homolle[5] et j'avoue que ses critiques paraissent assez fortes. Il serait trop compliqué

1) *Gaz. des beaux-arts*, 1895, I, p. 329.
2) *Bull. de Corr. hell.*, 1896, p. 364-373, pl. 6-7.
3) *Bull. de Corr. hell.*, 1893, p. 612.
4) *Bull. de Corr. hell.*, 1896, p. 608-617.
5) *Archaeol. Anzeiger*, 1898, p. 39-47.

d'entrer ici dans le détail de cette discussion ; bornons-nous à indiquer les difficultés du problème : 1° l'inscription est manifestement plus récente que le monument lui-même ; 2° M. Homolle convient lui-même que la dédicace ne fait pas partie intégrante du Trésor ; c'est un socle parallèle, mais étranger au Trésor ; 3° à ne considérer que le style des sculptures, si archaïques, le Trésor pourrait bien être plus ancien que la bataille de Marathon ; 4° le terme assez obscur d'ἀκροθίνια qu'on trouve dans la dédicace ne peut pas s'appliquer au Trésor ; il se rapporte à des ἀναθήματα qui se trouvaient dans le voisinage du Trésor, mais n'avaient aucun lien avec lui ; 5° ce qui ressort du témoignage de Pausanias, c'est qu'il y avait, indépendamment du Trésor d'Athènes, un grand ex-voto national, consacré à l'occasion de la victoire de Marathon ; et il serait étrange qu'il y eût eu à Delphes deux monuments considérables consacrés par les Athéniens en souvenir du même événement.

On voit, par les quelques exemples que nous avons donnés, en même temps que l'importance des découvertes faites à Delphes dans ces dernières années pour l'histoire du sanctuaire apollonien, la gravité des problèmes qu'elles soulèvent. Ces problèmes ne pourront être résolus que peu à peu, à mesure que les résultats définitifs des fouilles seront plus complètement publiés par M. Homolle et ses collaborateurs. Et ces problèmes ne sont rien encore à côté de ceux que soulèvera l'étude du grand temple d'Apollon. Les fouilles de Delphes sont achevées ; maintenant va commencer la mise en œuvre des matériaux amassés ; elle demandera plusieurs années. Mais, dès l'an prochain, nous espérons que nous pourrons présenter aux lecteurs de la *Revue* un tableau d'ensemble de cette exploration delphique, la plus importante de celles dont peut s'enorgueillir l'archéologie grecque dans cette fin de siècle. Les quelques notes qui précèdent sur les Trésors de Sicyone, de Cnide et d'Athènes, ne sont destinées qu'à faire prendre patience à nos lecteurs.

III

Avant de quitter la Grèce propre, nous n'avons plus qu'à signaler l'achèvement des fouilles entreprises par la Société archéologique d'Athènes, au sanctuaire de Despoina, la Perséphone arcadienne, à Lycosoura d'Arcadie. M. Léonardos nous en donne un compte-rendu détaillé dans les Πρακτικὰ de la Société archéologique ; son rapport est accompagné de plusieurs plans[1]. Tout n'est pas nouveau, dans ce rapport,

1) Πρακτικὰ τῆς ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρίας, 1896, p. 93-126, pl. 1-4.

puisque les premières fouilles datent de 1889 et que les résultats en ont déjà été publiés par M. Cavvadias, dans son ouvrage : *Fouilles de Lycosura*. Mais du moins le mémoire de M. Léonardos a l'avantage d'être un résumé complet. Le temple de Despoina est un temple dorique, prostyle, hexastyle; il mesure 21 mètres de long sur 12 de large. La décoration en est très sobre; les murs en brique crue s'élèvent sur un socle de pierre calcaire; seule la façade orientale (ainsi que le fronton ouest) est en marbre. Ce temple ne comporte pas de métopes sculptées; les frontons aussi sont vides de sculptures. L'intérêt principal des fouilles les plus récentes a consisté dans la découverte d'une élégante mosaïque dont était pavée la partie antérieure de la *cella*. Cette mosaïque, dont l'encadrement consiste en ornements géométriques et en une guirlande de feuilles de vigne, présente comme motif central deux figures de lions affrontées. On a aussi dégagé, dans la partie occidentale de la *cella*, le vaste piédestal qui portait un groupe de quatre statues colossales, œuvre du sculpteur messénien Damophon. C'étaient, suivant la description de Pausanias, Déméter, Despoina-Perséphone, Artémis, et le Titan Anytos, père nourricier de Despoina. Bon nombre de fragments de ces statues ont été retrouvés et sont aujourd'hui au Musée d'Athènes : nous attendrons, pour les étudier, qu'ils aient été convenablement publiés.

En Asie Mineure, de vastes explorations archéologiques ont été entreprises dans ces dernières années, et toutes intéressent plus ou moins directement l'histoire religieuse de la Grèce antique. C'est un nouveau champ de découvertes, extrêmement riche, qui s'ouvre à la science. Déjà les fouilles si belles de Pergame, de Magnésie du Méandre, de Lagina avaient fait sortir du sol des merveilles d'architecture et d'art. Voici que maintenant les fouilles toutes récentes d'Éphèse, de Priène, de Didymes nous font concevoir de nouvelles espérances.

Le Gouvernement autrichien a entrepris, sous la direction de M. Benndorf, une exploration méthodique de la plaine d'Éphèse. M. Benndorf nous expose, avec l'aide de son collaborateur M. Heberdey, les résultats principaux de sa première campagne[1]. On s'est particulièrement attaché à déblayer la région la plus voisine du port, c'est-à-dire la ville de l'époque romaine, avec son agora; et à dégager le théâtre, le fameux théâtre dont parle le livre des *Actes des apôtres*. Mais, naturellement,

1) *Jahreshefte des oesterreich. arch. Institut.* I, 1898, *Beiblatt*, p. 53-82. Cette publication nouvelle remplace, à partir de cette année, les *Arch.-epigr. Mittheilungen aus Oesterreich*.

M. Benndorf ne pouvait se désintéresser de l'Artémision, le temple de la « Diane des Éphésiens », le centre de la vie religieuse de l'Éphèse antique. Il ne pouvait malheureusement pas s'attaquer à l'emplacement même du temple, qui est la propriété du *British Museum*, depuis l'époque déjà lointaine des fouilles mémorables de Wood. Et c'est grand dommage; car ces fouilles, qui ont donné au British Museum de si beaux débris architectoniques, n'étaient pas conduites par un vrai savant; et on peut dire que l'Artémision d'Éphèse n'est pas encore connu. Si lamentable que soit l'état actuel des ruines, on peut espérer que des fouilles vraiment scientifiques sur ce point donneraient de précieux résultats. En attendant qu'il ait sollicité et obtenu du Gouvernement anglais l'autorisation qu'il rêve, M. Benndorf a exploré les abords du sanctuaire, à la limite de la concession du British Museum. Il a pu constater l'extraordinaire épaisseur des alluvions qui élèvent peu à peu depuis des siècles le niveau de la plaine d'Éphèse; le vieux stylobate de l'Artémision, celui du temps de Crésus, est à 7 mètres au-dessous du niveau actuel de la plaine; au IVe siècle avant J.-C, le nouveau temple qui fut bâti, après l'incendie d'Hérostrate, s'éleva à 3 mètres au-dessus du niveau de l'ancien sanctuaire. M. Benndorf a creusé, du côté nord et ouest, des tranchées de 8 à 10 mètres de profondeur; il n'a trouvé aucun fragment architectonique important. C'est une raison de plus pour souhaiter qu'il puisse explorer l'emplacement même du temple.

C'est un archéologue français, M. Haussoullier, qui a entrepris de déblayer le sanctuaire d'Apollon Didyméen, près de Milet, avec l'aide d'un architecte, Prix de Rome, M. Pontremoli. Il n'a jusqu'ici dégagé complètement que la façade principale du temple [1]; mais les premiers résultats de cette exploration sont de première importance. Nous en empruntons le compte-rendu au rapport même de M. Haussoullier [2].

Le temple d'Apollon Didyméen, commencé probablement au IVe siècle, est le plus grand des temples ioniques connus (les colonnes de la façade ont près de 20 mètres de haut). C'est un temple décastyle; il s'élève sur sept hauts degrés qui, doublés sur la longueur des cinq entre-colonnements du milieu, forment un escalier de treize marches. Des dix colonnes de la façade aucune n'est debout; mais huit bases sont en place; les deux autres appartiennent au Musée du Louvre, depuis les fouilles de

1) *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1897, janvier; *Archaeol. Anzeiger*, 1897, p. 63 (avec une photogravure).

2) *Revue de l'art ancien et moderne*, 1897, II, p. 294, avec une planche hors texte, et plusieurs illustrations dans le texte.

Rayet et Thomas en 1873. Toutes ces bases sont également riches et élégantes; mais elles ne sont pas toutes pareilles. Les motifs d'ornementation se répondent symétriquement et l'architecte a établi une alternance de galbe entre les bases; ici une grecque aux contours nets, semée par intervalles de fleurs épanouies; là une guirlande d'élégantes palmettes droites; ailleurs une guirlande de palmettes contrariées, très fouillées. Il est remarquable que la façade du temple n'a pas été achevée; en particulier les bases ne sont pas toutes terminées. Il y a là un problème curieux, et encore mystérieux. Le temple a été commencé au IVe siècle; le gros ouvrage du secos était à peu près terminé vers 280; mais on n'a pas cessé de travailler à la construction et à l'embellissement du sanctuaire jusqu'au second et même jusqu'au premier siècle. Et ce n'est pas là une hypothèse; les fouilles ont donné des inscriptions très importantes qui sont très affirmatives sur ce point; ce sont les comptes des dépenses faites pour la construction du temple, à diverses époques. De plus l'étude des ruines mêmes prouve que le temple n'a jamais été achevé. Si étrange que cela puisse paraître, il faut donc admettre que, pendant des siècles, les fidèles ont adoré le dieu et les pèlerins sont venus consulter l'oracle fameux de Didymes au milieu d'un chantier de construction, toujours plus ou moins actif et vivant.

La découverte la plus remarquable qui ait été faite à Didymes est celle de chapiteaux composites, décorés de deux têtes de dieu qui remplissent chacune des volutes; entre ces deux têtes, au centre du chapiteau, se détache une tête de taureau. C'est à coup sûr une conception décorative très originale; c'est la première fois qu'elle apparaît dans l'histoire de l'architecture grecque. On peut rapprocher les colonnes égyptiennes qui sont ornées du masque d'Hathor; mais ce n'est pas la même chose: ces masques sont placés au sommet et dans l'axe du fût et donnent à la colonne l'apparence d'une caryatide. On connaît des chapiteaux grecs où figure une tête ou un avant-corps de taureau, par exemple à Délos[1]; mais ces têtes de taureau ont une fonction architectonique; elles supportent l'architrave. A Didymes, ces têtes de dieux et de taureaux sont des éléments de pure décoration, remplaçant les éléments consacrés, oves et volutes. Les trois têtes découvertes, Apollon, Zeus, un taureau, sont des morceaux remarquables; c'est de la sculpture décorative, très largement et très puissamment traitée, qui fait penser aux écoles de Pergame et de

1) Je rappellerai en particulier ceux que j'ai trouvés moi-même dans une habitation privée de Délos. *Bull. de Corr. hell.*, 1895, p. 504.

Rhodes : sculpture colossale, puisque ces têtes de dieu n'ont pas moins de 1m,10 de haut.

La frise du temple n'est pas moins remarquable : elle est formée de plaques *décorées* de têtes de Méduses colossales (1m,10 de haut), alternant avec des fleurons que des rinceaux relient aux têtes. Une tête de Méduse était posée au-dessus de chaque chapiteau.

A Priène, ville d'Ionie, au nord du golfe Latmique, c'est le Gouvernement allemand qui a entrepris des fouilles méthodiques. Autant qu'on en peut juger par les rapports sommaires qui ont déjà été publiés[1], les résultats de cette vaste exploration sont considérables. Ici ce n'est pas seulement un temple qu'on a déblayé, c'est une ville entière qui est sortie du sol : c'est l'acropole dont on a dégagé les murailles, les tours et les portes ; c'est la ville elle-même qu'on a commencé de pénétrer, et qui paraît merveilleusement bien conservée, avec ses rues et ses places, ses marchés et ses portiques, ses édifices publics et ses habitations privées, véritable Pompéi grecque du IIIe ou du IIe siècle avant J.-C. Délos seule en Grèce, quand les fouilles y auront été achevées, offrira un spectacle aussi saisissant. A Priène, on a déjà reconnu et dégagé plus ou moins complètement : 1° le Prytaneion, avec l'autel-foyer de la cité. 2° le Bouleutérion, qui était peut-être aussi la salle des réunions du peuple, avec, au centre, un autel richement décoré de guirlandes, de frises de palmettes, de têtes de dieux et de bucrânes. — 3° le théâtre, remarquablement conservé. Ce théâtre est le premier où on ait trouvé un autel en place ; il est curieux de constater que cet autel n'est pas au milieu de l'orchestre, mais dans la *proédrie*, sans doute parce qu'on voulait que l'orchestre restât vide pour le chœur. Les inscriptions nous apprennent qu'on offrait sur cet autel les [illegible] à Dionysos.

Les temples étaient nombreux à Priène. Le plus fameux est le temple d'Athéna, qui avait été consacré par Alexandre le Grand et bâti par Pythios, l'architecte du Mausolée d'Halicarnasse. Il est connu depuis longtemps ; étudié d'abord en 1765 par Chandler et Revett, puis en 1868 par Pullan, un architecte qui était associé aux travaux de Newton à Halicarnasse, il a été étudié en détail par Rayet et Thomas dans : *Milet et le golfe Latmique*. Depuis, les ruines en ont été saccagées par les habitants. Aussi les derniers explorateurs n'ont-ils pas porté leurs efforts sur ce point. Par contre, ils ont déblayé ce qui reste du sanctuaire d'Asclépios. Le temple est complètement détruit : mais les fragments architectoniques

1) *Archaeol. Anzeiger*, 1897, p. 68-71, 178-187.

en ait été retrouvés en si grand nombre qu'il sera facile de le restaurer sur le papier. Il appartient au même type ionique que le temple d'Athéna. Ces deux temple présentent cette particularité, tout à fait rare dans l'architecture d'ordre ionique, qu'ils ne comportent pas de frise. Enfin on a commencé d'explorer un téménos de Cybèle, où deux statues assises de la déesse ont été retrouvées.

IV

Sans avoir fait de fouilles eux-mêmes, MM. Perdrizet et Fossey ont rapporté d'un voyage dans la Syrie du Nord un grand nombre de photographies de monuments mal connus jusqu'ici ou récemment découverts[1]. Ce sont surtout des stèles funéraires, d'époque gréco-romaine, représentant le cavalier héroïsé ou le banquet funèbre : aucune n'est particulièrement intéressante. Mais il faut au moins signaler une sculpture rupestre, d'époque romaine probablement, provenant de la nécropole d'Antioche. Quoiqu'elle soit dans un état lamentable de mutilation, et quoiqu'elle ait déjà été signalée autrefois par Renan, elle méritait d'être reproduite, à cause du doute même qui subsiste sur son interprétation. Un ancien voyageur avait reconnu dans la figure principale de ce bas-relief rupestre un sphinx. Renan y avait vu un buste de Charon ; mais a-t-on, dans l'art antique, un autre exemple de Charon imberbe? M. Perdrizet n'hésite pas à reconnaître dans cette figure jeune le dieu Attis ou Mithra, coiffé du bonnet oriental. La question reste ouverte.

A l'autre extrémité du monde grec, M. Dobrusky nous parle d'un sanctuaire inconnu des Nymphes Naïades, découvert à Burdapa de Thrace[2]. Ce n'était point un temple riche : une rustique chapelle, avec quatre murs et un toit recouvert de tuiles. Mais l'abondance des ex-voto trouvés sur ce point prouve le succès de ce sanctuaire, au moins parmi les populations agricoles et pauvres de la région. Ces ex-voto sont bien modestes en effet : ce sont surtout des lampes, des miroirs, des fioles à parfums. Ce sont aussi, en grand nombre, des bas-reliefs votifs. Tous, sans exception, représentent trois nymphes debout, avec des attributs divers : pommes, rameaux portant trois roses, épis, patères, bandelettes ; généralement aux pieds des nymphes, une urne renversée, d'où l'eau s'écoule. Sur un des bas-reliefs, on voit, à côté des nymphes, un prêtre debout devant un autel où il fait une libation ; sur un autre, Zeus et Héra sont

1) *Bull. de Corr. hell.*, 1897, p. 79-91.
2) *Bull. de Corr. hell.*, 1897, p. 119-140.

associée aux nymphes. Ces monuments ne sont pas de belles œuvres d'art, et sont de basse époque, du IIe ou IIIe siècle de notre ère. Au moins nous disent-ils, avec les inscriptions qui y sont gravées, quelque chose du culte thrace des nymphes, qu'on connaissait mal jusqu'ici.

Les musées contiennent souvent des monuments qui, considérés isolément, paraissent insignifiants. Il suffit qu'un archéologue avisé les rapproche d'autres monuments semblables pour qu'aussitôt ils apparaissent très significatifs. Cela est vrai pour l'histoire de l'art ; c'est vrai aussi pour l'histoire religieuse. C'est ainsi que M. Fredrich a récemment pu écrire un mémoire fort intéressant sur le culte d'Aphrodite à Aphrodisias de Carie, en partant de l'examen d'un certain nombre de statuettes en marbre, qui sont disséminées dans plusieurs musées, et que personne n'avait eu l'idée d'étudier jusqu'ici[1]. En dépit de quelques différences de détails, toutes ces statuettes sont pareilles ; elles représentent manifestement la même divinité. C'est une femme debout, dans une attitude hiératique, les deux pieds joints, les deux avant-bras tendus en avant. Ce qui fait l'originalité de cette figure, c'est son vêtement : un chiton talaire, un lourd manteau qui est posé sur la tête comme un voile et retombe sur les côtés et le dos en plis épais, enfin une troisième pièce, une sorte de tablier qui descend aux genoux. Ce tablier présente cette particularité très étrange qu'il est divisé en zones décorées de figures en relief. Telle qu'elle est, cette déesse a une apparence orientale très marquée ; elle fait penser tout de suite à la Héra de Samos, à l'Artémis d'Éphèse, à l'Artémis chypriote. Mais il est manifeste, à première vue, qu'elle ne se confond avec aucune de ces divinités. Il a suffi à M. Fredrich de relire les quelques textes anciens concernant l'Aphrodite carienne, et de se reporter aux monnaies d'Aphrodisias pour se convaincre que toutes ces statuettes représentent l'Aphrodite adorée à Aphrodisias de Carie ; sur les statuettes comme sur les monnaies, c'est le même vêtement, la même coiffure (une couronne de laurier et un polos), le même luxe de bijoux, le même tablier couvert de figures en relief. L'examen minutieux des reliefs qu'a fait M. Fredrich précise le caractère de la divinité représentée. C'est avant tout l'Aphrodite grecque, déesse des amours ; les figures principales des reliefs sont des Éros, avec des attributs variés : flambeau, thymiatérion, couronne, arc. Mais c'est aussi la grande déesse orientale, qui préside à toutes les forces de la nature, la déesse de la vie même. Le ciel, la terre et la mer sont ici représentés par des symboles parlants ; le ciel par des

1) *Athenische Mittheilungen*, 1897, p. 361-380, pl. XI-XII.

bustes de Zeus et d'Héra, de Hélios et de Séléné ; la terre par des figures d'Éros et de Charites ; la mer par des tritons et des dauphins. D'ailleurs, si l'esprit de ces représentations est oriental, les sujets sont bien grecs. M. Fredrich a bien fait sentir ce caractère mixte de l'Aphrodite carienne[1].

Après le type de l'Aphrodite asiatique, lourdement vêtue, surchargée d'ornements et de bijoux, voici le type de l'Aphrodite nue. Où est né ce type ? Il n'y a pas longtemps, on le sait, M. S. Reinach avait soutenu que le type de la déesse nue est tout à fait étranger à l'ancien art assyro-babylonien et qu'il doit être considéré comme une création de la civilisation égéenne (statuettes chypriotes ; idoles des Cyclades). Aujourd'hui, M. von Fritze affirme que cette conception est fausse et que le prétendu « mirage oriental » est bien la vérité[2]. Le type de la déesse nue est un type asiatique ; il apparaît très anciennement en Assyrie, comme le prouvent des statuettes qui ont été trouvées à Nippur et que M. von Fritze publie pour la première fois. Elles sont beaucoup plus vieilles que les plus anciennes idoles chypriotes du même type ; les assyriologues sont d'accord pour affirmer qu'elles datent de l'époque de Sargon I (3800 av. J.-C.) ou de Ur-Gur (2800 av. J.-C.). Il est par conséquent certain que le type a été importé en Grèce de l'Orient asiatique, par l'intermédiaire de Chypre. A Chypre, ces idoles représentent évidemment l'Aphrodite paphienne. A Nippur, il est vraisemblable qu'elles représentent aussi la déesse de la fécondité, quel que soit son nom ; elles ont les bras croisés sur la poitrine, les mains pressant les seins.

Les deux musées d'Athènes et de Munich renferment plusieurs centaines de petites statuettes en plomb, d'un caractère votif, ex-voto très modestes destinés à être posés sur un autel ou suspendus sur les parois d'un temple. Toutes proviennent de Laconie ; jamais on n'en a trouvé de pareilles ailleurs. M. Perdrizet qui les étudie dans un article où il en reproduit un grand nombre[3] nous explique qu'elles proviennent toutes de deux des plus anciens sanctuaires du pays de Sparte : le Ménélaion (sanctuaire d'Hélène et Ménélas à Thérapné, près de Sparte) et l'Amyclaion, sanctuaire d'Apollon Amycléen. Elles représentent des dieux (Athéna, Artémis), des êtres fantastiques (centaures, divinités ailées) ; beaucoup sont des figurines d'hommes, de femmes et d'animaux ; on y

1) Il est intéressant de noter qu'une au moins des statuettes provient certainement d'Aphrodisias.

2) *Jahrbuch des arch. Instituts*, 1897, p. 199-203.

3) *Revue archéologique*, 1897, I, p. 8-19.

voit des cavaliers, des hoplites, des joueurs de flûte. Ces offrandes, de style archaïque, paraissent dater de la première moitié du VIe siècle.

On discutera longtemps encore, et peut-être en vain, sur l'interprétation des bas-reliefs funéraires. Il serait long de faire le compte de tout ce qui a été écrit sur ce sujet. Saurons-nous jamais la part de symbole que les sculpteurs ont prétendu faire entrer dans ces représentations d'apparence familière? En tout cas les archéologues ne se lassent pas de se poser la question. Aujourd'hui M. de Ridder étudie spécialement la poignée de mains sur les bas-reliefs funéraires attiques[1]. Beaucoup de bas-reliefs représentent des groupes familiaux où le mort serre la main à un membre de sa famille. Où nous transporte cette scène? Ce n'est pas dans l'Hadès; aucun détail n'indique que nous soyons dans le royaume des morts; l'attitude des personnages n'est pas celle de bienheureux qui accueillent un survenant. Les scènes de famille se passent manifestement sur terre : mais ce ne sont pas, à proprement parler, des scènes d'adieux ; il n'y a pas d'ombre de tristesse sur ces visages. Ce sont pourtant des réunions de famille. La stèle étant consacrée au mort, le sculpteur a voulu représenter le mort au milieu des vivants. C'est le mort revenant parmi les siens pour prendre part aux joies domestiques. Au lieu de représenter le mort tout seul, sur la stèle qui surmonte son tombeau, l'artiste associe les survivants au mort, et recompose ainsi le cercle de famille tel qu'il était au moment du trépas. Par une sorte de convention familière, populaire et naïve, il réunit dans une action commune ceux qui peuvent encore y prendre part, et celui qui vient de quitter la terre. La scène se passe auprès du tombeau, lieu idéal où les membres séparés d'une même famille peuvent se rejoindre et s'unir à nouveau. Il est remarquable que le mort n'est pas figuré héroïsé, avec une taille suprahumaine. C'est vraiment une réunion de famille à laquelle nous assistons; tous, le mort et les vivants, sont figurés de même, comme des vivants. La poignée de mains n'est-elle pas l'acte naturel par lequel des parents témoignent de leur union, de leur affection intime?

J'ai peur que ces déductions intéressantes n'ajoutent pas grand'chose à notre connaissance des idées des Grecs sur la mort et la vie d'outre-tombe. L'auteur s'est peut-être donné beaucoup de mal — car son article est plein de science — pour développer une thèse qui ne paraît pas très neuve et qui surtout n'a pas grande portée. C'est encore des bas-reliefs funéraires que s'occupe M. von Fritze, mais à un autre point de vue, dans

1) *Revue archéologique*, 1897, I, p. 373-384.

un article intitulé : *Zu den griechischen Totenmahlreliefs*[1]. On sait combien sont nombreux les bas-reliefs où est figurée une scène de banquet. L'opinion la plus répandue est que ces bas-reliefs représentent le mort venant sur terre, au tombeau, recevoir les offrandes qui lui sont apportées par ses parents ou ses adorateurs ; cette opinion peut, en effet, s'appliquer à un petit nombre de monuments ; mais elle est fausse, si on veut l'appliquer à la grande masse des représentations de banquets. M. von Fritze soumet à une critique minutieuse les bas-reliefs en question, et arrive à la conclusion que, dans le plus grand nombre des cas, il ne s'agit pas du tout d'un banquet funèbre au tombeau. Le mort est représenté héroïsé, dans l'autre monde, y prenant son repas, comme il avait coutume de faire sur terre. On sait assez combien ancienne est cette idée que les morts, dans l'Hadès, continuaient à vivre, à boire et à manger, comme sur terre. Le banquet des bas-reliefs est un συμπόσιον dans l'autre monde, et pas autre chose. Le défunt est figuré dînant aux Champs Élysées. Certains détails sont en effet très caractéristiques : 1° Sur beaucoup de ces monuments, on voit un serpent et un cheval, attributs essentiellement chthoniens. C'est la preuve que le mort est représenté héroïsé, dans l'autre monde. — 2° A côté de la table qui porte le vin, les gâteaux et les fruits, on voit souvent un thymiatérion. Or, comme nous le savons par bien des textes anciens, le thymiatérion était un accessoire obligé dans les festins. Au contraire, il ne saurait être ici question d'un attribut funéraire ; les offrandes d'encens aux morts n'ont fait leur apparition en Grèce que très tard, à l'époque gréco-romaine. — 3° Enfin et surtout, les gâteaux qui sont figurés sur ces bas-reliefs sont manifestement de ceux que les anciens appelaient πυραμίδες, reconnaissables à leur forme. Or aucun texte ancien ne parle jamais de ces πυραμίδες comme donnés en offrande aux morts ; sur aucun lécythe blanc à représentation d'offrande à la stèle on ne voit de gâteaux de cette forme ; les gâteaux d'offrande funéraire étaient d'une tout autre espèce. Au contraire, nous savons par les auteurs et par les monuments, en particulier tant de vases peints où sont figurées des tables de banquet dans des tableaux de genre, que les πυραμίδες faisaient partie du second service (δεύτεραι τράπεζαι) dans les dîners ; on les servait en même temps que le vin et les fruits, comme dessert. — Tout s'accorde donc à démontrer que nous avons affaire à un banquet ordinaire et non à un banquet funéraire ; encore une fois, ce

1) *Athenische Mittheilungen*, 1896, p. 347-366.

n'est pas autre chose qu'un συμπόσιον dans l'Hadès, semblable à ceux qui ont lieu sur terre. La démonstration de M. von Fritze s'appuie sur le commentaire d'un certain nombre de bas-reliefs très curieux, dont quelques-uns inédits.

Le même archéologue nous apporte une étude sur un détail peu connu du culte éleusinien[1]. Au Musée d'Éleusis sont conservés un certain nombre de récipients en terre cuite, de forme très particulière, qui ont bien l'air d'être des cassolettes à encens. Or, sur quelques vases peints provenant précisément d'Éleusis, on voit des personnages qui portent sur la tête, fixé au moyen de bandelettes, un objet tout semblable. Une de ces peintures de vases est particulièrement curieuse; on y voit une femme dont la tête est surmontée d'un de ces bizarres attributs; elle tient à la main deux torches allumées; derrière elle une autre femme tient à la main une torche, dont elle dirige le bout allumé vers le vase posé sur la tête de sa compagne. Il s'agit évidemment d'enflammer l'encens qui est enfermé dans le vase. Celui-ci est donc un thymiatérion. Nous ne savons pas quel rôle jouait exactement l'encens dans les cérémonies du culte éleusinien; mais nous le devinons. D'ailleurs les textes confirment le témoignage des monuments figurés. On a remarqué que dans l'hymne homérique à Déméter les épithètes formées du verbe θύω sont nombreuses et reviennent souvent : θυόεσσα, θυώδης, θυήεις; de plus plusieurs inscriptions d'Éleusis parlent de θυμιατήρια et de λιβανωτὸς μύρρινος. Voilà plusieurs faits concordants. On pourrait donc penser qu'il s'agit d'une procession sacrée, aux Éleusinies, où les fidèles portaient des torches, tandis que l'encens brûlait sur leurs têtes. M. von Fritze croit plutôt qu'il s'agit d'une danse orgiastique; car, sur une peinture de vase, à côté de femmes s'avançant le flambeau à la main, et le thymiatérion sur la tête, on voit un personnage qui danse, couronné de fleurs et des rameaux à la main, et un autre qui joue de la flûte.

V

Parmi les nombreux monuments figurés qui ont été pour la première fois publiés l'an dernier et qui intéressent plus ou moins directement l'histoire religieuse, je suis obligé de faire un choix, pour ne pas allonger

1) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1897, p. 163-174, avec des illustrations dans le texte.

outre mesure cette Chronique. Je ne veux qu'en signaler quelques-uns, rapidement.

Le sujet d'Ulysse et de ses compagnons sortant de la caverne de Polyphème est un de ceux que les peintres de vases ont le plus aimé. M. Perdrizet publie un lécythe à figures noires, du VI[e] siècle avant J.-C, où ce sujet est figuré, et il en profite pour étudier l'histoire de ce type dans l'art grec[1]. Il remarque que, *dans l'Odyssée*, Ulysse *seul* sort de la caverne, sous le ventre d'un bélier auquel il se tient cramponné des deux mains, tandis que, sur le lécythe, tous les fugitifs sont attachés sous le ventre d'un bélier auquel ils sont liés avec des cordes. — Le même sujet est figuré sur un vase très archaïque d'Égine que M. Pallat publie pour la première fois[2].

Une légende assez obscure rapporte qu'à la naissance de Dionysos, la terre, pour protéger et ombrager l'enfant, aurait fait courir autour des colonnes du palais de Cadmos les rameaux verdoyants d'un lierre touffu. En souvenir de cette légende, on célébrait à Thèbes le culte de Dionysos Perikionios; la statue du dieu était une colonne entourée de lierre grimpant. M. Otto Kern publie un lécythe inédit à figures noires, de style fort grossier, où on voit une colonne portant un masque de Dionysos; des femmes s'approchent pour la couronner de lierre. C'est la colonne sacrée de Dionysos Perikionios[3].

On connaît la légende gracieuse du jeune Hylas, le compagnon d'Héraclès, attiré par les nymphes séductrices et entraîné par elles au fond de leur demeure. Aucune légende n'a plus tenté l'imagination des peintres qui ont décoré les habitations d'Herculanum et de Pompéi. Nous devons à M. Türk de nous faire connaître quatre peintures murales inédites de Pompéi, représentant, avec des variantes, le même sujet[4]. M. G. Kœrte en publie une cinquième[5].

M. de Ridder publie une série de miroirs grecs à reliefs de la fin du V[e] et du IV[e] siècles avant J.-C.[6]. Nous ne faisons que signaler son étude qui est avant tout une étude d'art, mais qui contient d'intéressantes remarques sur la représentation de divers mythes dans l'art grec de

1) *Revue archéologique*, 1897, II, p. 28-37.
2) *Athenische Mittheilungen*, 1897, p. 327.
3) *Jahrbuch des arch. Instituts*, 1896, p. 113-116.
4) *Jahrbuch des arch. Instituts*, 1897, p. 86-91, pl. 4-5.
5) *Jahrbuch des arch. Instituts*, 1896, p. 15.
6) *Monuments Piot*, IV, 1897, fasc. 1, p. 77-103.

l'époque classique. Les sujets qui reviennent le plus souvent sur ces miroirs sont les suivants : Europe sur le taureau ; Aphrodite sur le cygne ; Aphrodite sur le bouc ; Borée enlevant Orithyie ; Néréide sur un monstre marin.

M. Heuzey nous fait connaître une délicieuse statuette de bronze du Musée de Chantilly, qui représente Athéna. La déesse est armée (elle devait porter le bouclier et la lance, et elle porte encore le casque), mais elle est gracieuse, souriante et pacifique. Il est remarquable qu'elle ne porte pas l'égide, et M. Heuzey ne serait pas éloigné de penser qu'on peut reconnaître, dans l'omission du redoutable symbole, une intention pacifique. « Une femme, une déesse armée personnifie pour les Hellènes, non seulement le génie de la guerre intelligente, mais la sagesse même, la conduite dans l'action comme dans le conseil[1]. » M. Heuzey décrit ainsi la statuette : « Minerve est représentée debout, marchant droit devant elle, les pieds presque dans le même axe ; cependant le pied droit, placé en arrière, est appuyé sur la pointe et accentue déjà le mouvement. Les bras manquent. On observe néanmoins que l'épaule gauche est légèrement penchée en avant, comme pour soutenir le bouclier, tandis que l'épaule droite se relève un peu en arrière, sans doute pour porter la lance, mais non pour la darder contre l'ennemi. La pose, moins tendue, devait se rapprocher de celle de la déesse tenant son arme à demi relevée, dans une attitude plutôt défensive que protectrice. » Il faudrait citer tout l'article de M. Heuzey qui est un modèle de commentaire archéologique, délicat et sobre.

Comment enfin ne signalerais-je pas ici l'admirable buste hispano-grec d'Elché qui a été découvert l'an dernier en Espagne par notre ami M. Paris, et qui a pu, grâce à lui, entrer au Musée du Louvre ? Tous les Français qu'intéressent les choses de l'art connaissent aujourd'hui cette figure d'une Espagnole d'il y a plus de deux mille ans, si étrange à la fois et si belle ; si étrange, avec l'exubérance exotique de sa coiffure et de sa parure, si belle en même temps qu'elle n'est pas indigne des modèles de l'art grec le plus pur. Je me ferais scrupule de décrire ici un chef-d'œuvre que personne n'ignore plus ; et je ne peux que prier le lecteur de se reporter à la belle publication qu'en a faite M. Paris lui-même[2].

1) Monuments *Piot*, IV, 1897, fasc. 1, p. 1-14, pl. I-II.

2) Monuments *Piot*, IV, 1897, fasc. 2, p. 137-168. Voir aussi l'article de M. Jamot, dans la *Gazette des beaux-arts*, 1898, I, et celui de M. Th. Reinach, Revue *des Études grecques*, 1898, p. 39.

Un mot seulement sur l'interprétation du type. C'est à coup sûr une figure de mortelle que nous avons sous les yeux. C'est un buste — et non pas la partie supérieure, brisée, d'une statue — et un buste de caractère votif ou funéraire. Par derrière, entre les deux épaules, une cavité est creusée. M. Paris suppose, avec beaucoup de vraisemblance, que cette cavité devait contenir les cendres ou toute autre relique de la défunte dont le monument voulait représenter l'image, peut-être aussi des offrandes à la morte. Au surplus, s'il était démontré que ce buste provient d'un sanctuaire et non d'une nécropole, on ne serait pas obligé pour cela d'y voir une figure de divinité : ce pourrait être une morte héroïsée. Qu'on se rappelle la grande statue de même style, trouvée au Cerro de los Santos, et dont on a exposé, au Louvre, le moulage à côté du buste original d'Elché, et qu'on se rappelle ce qu'en disait jadis M. Heuzey : « Nous avons devant les yeux l'image votive d'une femme de haut rang qui a voulu être consacrée en effigie dans le sanctuaire et représentée comme adorante. Il n'est même pas nécessaire d'en faire une prêtresse[1]. » Cette conclusion peut valoir aussi pour le buste d'Elché. Quoi qu'il en soit, la dame d'Elché est un des joyaux du Louvre, et la découverte d'une pareille œuvre d'art a dû remplir de joie l'âme de celui qui l'a faite. Puisque j'ai pris ici, pour une fois, la place de M. Paris, je suis heureux d'avoir pu finir cette chronique sur son nom.

Louis Couve.

Nancy, juillet 1898.

1) *Bull. de Corr. hell.*, 1891, p. 615 et pl. XVII.

UNE VERSION CAMBODGIENNE

DU « JUGEMENT DE SALOMON »

On a souvent parlé du « Jugement de Salomon » (?) qui est raconté dans un Jâtaka cambodgien, le *Sâtra Chau Mohosoth* ou « Livre du noble Mohosoth », mais on ne l'a ni traduit ni publié. Je crois même qu'il n'est connu que par les six ou huit lignes que M. Moura lui a consacrées dans son *Royaume du Cambodge*.

C'est un très joli petit conte qui fait partie d'un très gros ouvrage écrit sur 450 olles environ, formant 15 ligatures; chaque olle contient 5 lignes au recto et 5 lignes au verso et ces lignes mesurent 48 centimètres.

Ce gros ouvrage est l'histoire d'un *avadâna* du Buddha remontant à une époque indéterminée, mais très lointaine. Le *Bodhisatta* dont il s'occupe naquit dans un pays situé à l'est[1] de Mithal-baurî mais dépendant de cette grande capitale et obéissant au roi Préas-bat Vitéréas. Son père était un riche séthey[2] ou commerçant, nommé Sérévoth, chef de mille autres plus petits séthey et sa mère, l'épouse du mâha séthey, avait nom néang Sâmânâ tévy[3]. Quand, étant venu du paradis se réincarner sur terre, cet enfant prédestiné naquit, les mille femmes des petits séthey mirent au monde chacune un garçon, et ces mille garçons furent les compagnons de jeu d'abord, les partisans plus tard de Chau Mohosoth. Tout jeune encore, le fils du mahâ séthey se distingua par ses vertus et surtout par son esprit judicieux, sa science et son habileté

1) *Bâchem pôm bachhem krâam* ; le mot *bo*, *bâchen*, désigne l'est en cambodgien, et le mot *krâam* est l'altération du mot *grama*, village.

2) Du pâli *setthi* (*chetty* en hindoustani), marchand, négociant, banquier.

3) Dame Sâmânâ, déesse ; du cambodgien *néang*, dame, et du pâli *devi*, déesse, nom qui est aussi donné aux princesses.

à résoudre les questions les plus difficiles. Quoique enfant, il fit construire une salle de justice et se mit à juger les affaires que les plaideurs lui apportaient. Notre récit concerne le quatrième de ces jugements. Plus tard, Chau Mohosoth fut appelé par le roi auquel sa naissance avait été annoncée par un songe et mis par lui au nombre de ses conseillers brahmanes. Tout le livre est consacré au récit des luttes que le Chau Mohosoth dut soutenir contre ces brahmanes jaloux de sa science et de son influence, au narré des énigmes que le roi lui posait et qu'il résolvait toujours, à ses disgrâces, à son administration, à la défense de la ville royale qu'un roi voisin, Préas-bat Chollenay de Bânhchâl-bauray, déjà vainqueur de cent rois, voulait réunir à ses conquêtes, et enfin à déjouer les complots que ce roi ennemi faisait contre le roi Préas-bat Vitéréas. Tout ce récit est intéressant, mais long, plein de détails instructifs mais souvent fastidieux. Le commencement est d'une facture très soignée; et notre récit est à ce point de vue l'un des plus remarquables. La partie consacrée à la guerre entre les deux rois est moins bien écrite, un peu diffuse. Plus loin, le beau style du commencement reparaît aux ligatures 10 et 11 pour raconter l'histoire du perroquet que Préas Mohosoth a chargé d'une mission secrète et de la merle que ce perroquet séduit pour la remplir. J'ai donné ce dernier récit dans *Cambodge, contes et légendes*, mais je l'ai donné d'après un texte en vers. Je le retrouve dans le *Sâtra Chau Mohosoth*, qui est en prose, sous une autre forme, beaucoup plus long, aussi intéressant, mais sans toutes les beautés que le texte en vers contient.

Ces beautés ont fait croire à M. Barth, un peu surpris, que le récit avait subi du traducteur quelque toilette. Il sera facile de voir par le « Jugement de Salomon » que je donne ici sous le titre de *La mère, l'enfant et la yéakkhaney*, et plus tard par l'ouvrage tout entier, quand je le publierai, que les œuvres de la littérature khmère peuvent paraître en Europe avec une traduction aussi littérale que possible, sans qu'on soit obligé, pour leur donner de l'intérêt, d'ajouter quelque chose à ce qu'elles sont.

Ce sâtra, connu dans tout le Laos et au Siam, est écrit en khmèr moderne. Mais il contient quelques termes vieillis, des mots qui ne sont plus guère connus que des lettrés, et surtout des formes qui ne sont plus employées.

Quand j'aurai dit que le *Sâtra Chau Mohosoth* est présenté comme un récit fait par le Buddha à ses Bhikkhus un jour qu'il les instruisait dans le monastère du Jétavana, et que le narrateur prétend y raconter

une de ses existences antérieures, j'aurai démontré qu'il faut considérer le *Sûtra Chau Mohosoth* comme étant l'un de ces Jâtaka cambodgiens, encore inconnus, qu'il est si intéressant de retrouver.

La mère, l'enfant et la yéakkhœney.

En ce temps-là, il y avait une femme qui venait d'avoir un enfant ; le tenant dans ses bras, elle fut se mettre à l'eau afin de baigner son petit et de lui laver la figure. Quand elle eut achevé de le laver, elle remonta à terre, coucha son enfant sur un sâmpot[1], puis redescendit à l'eau pour se baigner à son tour. Or, il arriva qu'une yéakkhœney[2], qui venait on ne sait d'où, vint en cet endroit ; elle vit l'enfant de la femme qui se baignait et, de suite, dans son cœur, elle désira l'avoir pour le manger. Elle prit alors la forme d'une femme de notre monde et, s'adressant à la mère, lui dit :

— Mon amie, cet enfant est-il à toi?

La mère répondit :

— Oui, mon amie, cet enfant est mon enfant.

Alors, la yéakkhœney fit semblant de s'amuser avec l'enfant, puis tout à coup elle le prit dans ses bras et s'enfuit en l'emportant.

Quand la mère vit que cette femme s'enfuyait en emportant son enfant, elle sortit vivement de l'eau, vêtit son sâmpot et se lança à la poursuite de la voleuse ; l'ayant rattrapée, elle la saisit par la bordure de son sâmpot en disant :

— Eh ! où vas-tu donc ainsi avec mon enfant, où vas-tu ?

Alors ces deux femmes se mirent à se disputer, puis à se disputer encore, si bien que le bruit de leurs voix vint jusqu'aux oreilles de Chau Mohosoth. Il les fit appeler et les interrogea :

1) *Langouti*, jupe.
2) *Yéak* femelle, ogresse, du pâli *yakkhini*.

— Quelle est la cause de votre dispute ? dit-il.

Puis il ajouta :

— Allons, vous autres, consentez-vous à me confier votre affaire ? Voulez-vous que j'examine, que je juge, que je décide entre vous?

Les deux femmes répondirent :

— Chas[1], nous sommes contentes que vous examiniez, que vous jugiez cette affaire, que vous décidiez entre nous.

Le Préas Pouthisath[2] fit alors apporter l'enfant et le fit coucher à terre, puis mettant les deux mains de l'enfant entre les mains de la yéakkhœney et les deux pieds entre les mains de la mère, il leur dit avec son intelligence et sa ruse :

— Eh bien ! tirez, celle qui sera la plus forte, qui entraînera l'autre, sera la mère de l'enfant.

Les deux femmes tirèrent à elles, mais l'enfant cria si fort que la mère, à son cri, sentit à son cœur comme une brûlure, comme une piqûre brûlante. Prise de pitié, elle lâcha les pieds de son enfant et, demeurant debout, elle se mit à pleurer en sanglotant.

Quant à la yéakkhœney, qui avait tiré avec insouciance sur l'enfant, elle restait là debout, indifférente et silencieuse.

Le savant Chau Mohosoth interrogea alors les gens qui étaient là, en disant :

— Eh ! jeunes gens ! ne pensez-vous pas que la mère de l'enfant est celle de ces deux femmes qui a eu pitié de lui dans son cœur, qui a eu compassion pour son fils ?

Tous les jeunes gens répondirent :

— Seigneur, grand maître, la mère de cet enfant est certainement celle qui l'aime beaucoup dans son cœur ; celle qui a eu pitié de lui, qui a eu compassion pour son fils.

Le Pouthisath leur dit :

— Il suffit ; de ces deux femmes, l'une est restée debout, pleu-

1) *Chas*, pour *méchas*, maître. *Chas* signifie aussi « ancien », et *méchas* signifie aussi « seigneur, prince ».

2) Du pâli *pœra*, très haut, *bodhisatta*, Buddha futur.

rant, l'autre a pu tirer sur l'enfant, selon vous quelle est la mère?

Les jeunes gens répondirent :

— Celle qui a pleuré est certainement la mère de l'enfant.

Le Pouthisath leur demanda encore :

— Savez-vous ce qu'est la femme qui a volé l'enfant? savez-vous ce qu'elle est?

Les jeunes gens répondirent :

— Non, nous ne le savons pas ; aucun de nous ne le sait.

Le Pouthisath leur dit :

— Celle qui a volé l'enfant d'autrui est une yéakkhœney qui a pris la forme d'une femme.

Alors tous les mâhachun[1] qui étaient là dirent au Chau Mohosoth :

— Seigneur, grand maître, comment pouvez-vous reconnaître que cette femme est une yéakkhœney qui a pris la forme d'une femme?

Le Chau Mohosoth répondit :

— Je reconnais que cette femme est une yéakkhœney : à ses yeux que ses paupières ne recouvrent jamais, à la couleur de ses yeux qui sont rouges, à ceci que son corps ne projette pas d'ombre, et à cela surtout que son cœur est sans pitié pour autrui. C'est à tout cela que j'ai reconnu que cette femme est une yéakkhœney.

Ceci dit, le Préas Pouthisath interrogea la yéakkhœney en disant :

— Eh! fille, qu'es-tu?

La yéakkhœney répondit :

— Je suis yéak.

Le Préas Pouthisath lui dit encore :

— Pourquoi as-tu volé cet enfant? qu'en voulais-tu faire?

La yéakkhœney répondit :

— Je l'ai pris pour le manger.

1) Gens du peuple, du pâli *mahajana*, multitude, peuple, populace.

Alors, le Ponthisath la fit frapper aux mains et aux pieds, puis, avant de la renvoyer, il lui fit un peu de morale.

La mère de l'enfant loua grandement les saintes lumières du Chau Mohosoth, qui venait, avec un si grand esprit, d'examiner, de juger et de régler son affaire. Le Chau Mohosoth fit de suite remettre l'enfant à sa mère.

Adhémard Leclère.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

KARL BUDDE. — **Das Buch der Richter**. — Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897, in-8, XXIV et 147 pages. Prix de souscription, mk. 2,50; séparément, mk. 3,00; relié, mk. 4,00.

A. BERTHOLET. — **Das Buch Hesekiel**. — Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897, in-8, XXVI et 259 pages. Prix de souscription, mk. 4; séparément, mk. 6; relié, mk. 7.

Ces deux ouvrages forment la troisième et la quatrième livraisons du Commentaire sur l'Ancien Testament publié sous la direction de M. le professeur Marti de Berne et dont les deux premières livraisons ont été analysées et critiquées précédemment dans cette *Revue* (t. XXXVII, p. 249 ss.). Ce qui a été dit alors de l'ordonnance générale de ce commentaire s'applique aux deux nouvelles livraisons. Les deux renferment, outre une introduction générale au commencement, un registre détaillé à la fin, où sont mentionnés les principaux sujets qui y sont traités.

Si nous considérons ces deux livres de plus près et séparément, en commençant par celui de M. Budde, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg, nous avons à faire remarquer tout d'abord que nous y trouvons développées plus en détail et corroborées, souvent aussi corrigées, les idées que notre auteur a exprimées dans un précédent ouvrage sur le livre des Juges et ceux de Samuel (voy. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXII, p. 376 ss.). Il maintient, contre certains contradicteurs, son opinion, que les parties les plus anciennes du livre des Juges proviennent des sources jahviste et éloïste qui sont déjà à la base de l'Hexateuque. A la première de ces sources auraient été empruntés Jug. I, 1-II, 5,23 et III, 2, l'histoire d'Ehud, de Jabin, de Gédéon, d'Abimélec, de Jephthé et de Samson, ainsi que celle qui raconte la mi-

gration des Danites et les scènes de Guibea. L'autre source aurait fourni une seconde version de ces mêmes sujets, ceux de Jabin et de Samson exceptés. Par contre, c'est à elle que nous devrions l'histoire de Débora et de Barak. Un rédacteur, ayant écrit vers 650, aurait combiné les matériaux de ces deux sources se rapportant à l'époque des Juges, comme on combina, vers le même temps, les récits de ces deux sources sur les époques antérieures. L'école deutéronomiste aurait retravaillé une première fois cette œuvre de compilation. Nous retrouverions les traces les plus visibles de cette nouvelle rédaction dans Jug. II, 6-III, 6. Une seconde rédaction de la même école aurait enchâssé nos récits dans le cadre caractéristique qui en fait une série de tableaux semblables, où nous retrouvons invariablement dans l'ordre suivant : l'infidélité d'Israël, le châtiment de Dieu, le repentir du peuple et sa délivrance par le secours divin. Cette même rédaction aurait fait des anciens héros d'Israël autant de juges et aurait ainsi donné naissance à un livre des Juges. Mais, pour former un tout parfaitement arrondi, elle aurait éliminé Jug. I, 1-II, 5; IX, XVI et les parties originales de XVII-XXI. Elle aurait en outre ajouté ce qui se rapporte au juge Othoniel et Jug. VIII, 33-35. Un rédacteur encore plus récent aurait, vers 400 environ, rattaché de nouveau au livre des Juges les morceaux précédemment éliminés. D'après notre auteur, c'est ainsi que fut constitué le livre actuel des Juges, sauf quelques additions encore plus modernes que l'on constate surtout dans les chapitres XX et XXI. Dans un tableau synoptique, il met sous les yeux du lecteur le résultat de son étude critique sur notre livre.

Aux preuves que M. Budde avait déjà fait valoir autrefois à l'appui de ses thèses concernant les sources du livre des Juges, il en ajoute de nouvelles et il parvient ainsi à rendre son point de vue fort vraisemblable. Aussi celui-ci a-t-il rencontré, à côté des contradicteurs, des partisans très convaincus. Présenté maintenant avec des arguments plus abondants et plus mûrs, il pourrait bien finir par réduire la contradiction au silence et obtenir une adhésion plus complète que dans le passé.

La grande valeur de son commentaire consiste surtout dans les soins minutieux que l'auteur a apportés aux questions qui ont trait à la composition du livre des Juges et dont nous venons de parler. Les problèmes exégétiques et les problèmes archéologiques sont, par contre, passablement écourtés. Cela provient sans doute du fait que notre commentaire, intitulé *Kurzer Hand-Commentar*, doit être réduit au strict nécessaire, pour ne pas devenir trop volumineux. L'excellent commentaire anglais

de Moore, paru en 1895 et beaucoup plus riche en détails, peut donc servir de complément à celui de M. Budde.

Bien que ce travail soit un abrégé, il nous fournit, partout où il y a lieu de le faire, des indications, brèves il est vrai, mais précieuses, sur la valeur de certains récits au point de vue de l'ancienne religion israélite. Ces observations sont en général parfaitement justes et prouvent que l'auteur possède une intelligence très saine de l'histoire religieuse d'Israël. Notre seul regret, après la lecture attentive de cet excellent commentaire, c'est que les raisons déjà mentionnées n'aient pas permis à l'auteur d'étendre davantage son ouvrage et de développer plus complètement tant de questions intéressantes sur la religion de l'ancien Israël, soulevées par nombre de textes du livre des Juges.

Si nous passons au commentaire de M. Bertholet sur le livre d'Ézéchiel, nous avons à faire remarquer tout d'abord que l'auteur n'est plus un inconnu pour le monde théologique, mais qu'il a prouvé, par une publication précédente, son aptitude dans la tractation des questions critiques et historiques se rapportant à l'Ancien Testament; nous voulons parler de l'excellente monographie parue en 1896 et intitulée : *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*. Bien que M. Bertholet ne soit encore que *Privatdocent* à l'Université de Bâle et ne se trouve qu'aux débuts de sa carrière, il a déjà montré par ce premier travail qu'il y avait en lui l'étoffe d'un maître.

Son commentaire, dont nous devons rendre compte, confirme ce jugement. Dans l'introduction, il caractérise d'abord, en quelques pages lumineuses, la situation historique du temps d'Ézéchiel. Dans les pages suivantes, qui concernent le prophète lui-même, la figure de celui-ci est dépeinte dans tous ses traits essentiels et originaux. M. Bertholet, tout en accordant qu'Ézéchiel était avant tout un prêtre, un écrivain, un théologien et même un précurseur des auteurs apocalyptiques, affirme néanmoins avec raison qu'il est encore, plus qu'on n'a voulu le reconnaître de nos jours, un véritable prophète, qui s'est livré à l'enseignement oral, à l'exemple de ses prédécesseurs. Il fait ressortir, avec non moins de vérité, que le livre d'Ézéchiel est avant tout une théodicée, qui doit sauvegarder la gloire ou la souveraine puissance de Jahvé, compromise apparemment par la catastrophe nationale de son peuple, emmené en exil.

A l'instar de ce que nous avons déjà constaté dans les autres livraisons auxquelles ce commentaire fait suite, celui-ci ne se contente pas des explications de détail, nécessaires pour l'interprétation des

textes isolés, mais intercale des notes complémentaires et plus générales pour éclairer certains sujets spéciaux et particulièrement intéressants. Une note de ce genre accompagne le chapitre premier de notre prophète, où il est question de la vision que celui-ci eut au début de sa vocation et dans laquelle Dieu lui apparut sous une figure d'une originalité étrange, ayant la forme d'un chariot à quatre roues, complètement garnies d'yeux, et orné de quatre images représentant l'aigle, le lion, le taureau et l'homme. Les chérubins, comme on appelle cette figure, ont donné lieu aux explications les plus diverses. M. Bertholet s'arrête à l'idée fort simple, mais, semble-t-il, plus vraie que tant d'autres, beaucoup plus recherchées, que notre prophète fut inspiré, dans cette vision, par les chariots qui servaient, au temple, à transporter des bassins d'eau pour l'usage des sacrifices. Ces chariots n'avaient en effet pas seulement quatre roues, mais portaient aussi des figures symboliques, comme celles du chariot visionnaire d'Ézéchiel.

M. Bertholet rattache surtout une série d'observations judicieuses à Éz. II et III, où il est dit que Dieu fit avaler au prophète un rouleau, pour le rendre apte à remplir son ministère. Il fait remarquer que l'homme antique, qui ne distinguait pas aussi nettement que nous le domaine physique du domaine spirituel, n'attribuait pas à la nourriture un effet purement matériel ; que la conception d'Ézéchiel à ce sujet lui fut suscitée par le fait que, depuis la promulgation du code deutéronomique, la parole de Dieu n'était plus une inspiration purement mentale, comme pour les anciens prophètes, mais un livre, un code sacré ; que la prophétie n'était plus avant tout le résultat de la communion du voyant avec Dieu et n'avait plus pour base les faits historiques, que c'était plutôt une matière objective et préexistante, qui s'imposait au prophète d'en haut et du dehors ; que la personnalité du prophète et l'histoire étaient ainsi sacrifiées à l'action divine et que la religion prenait un caractère très extérieur.

Pour expliquer certains actes symboliques fort étranges accomplis par Ézéchiel, — comme celui de rester couché de longues semaines sur un côté, pour porter l'iniquité de la maison d'Israël, et ensuite un temps moindre, mais encore très long (40 jours), pour porter l'iniquité de la maison de Juda, — M. Bertholet, à la suite de MM. Klostermann et Valeton, admet que notre prophète était sujet à des attaques de catalepsie. D'après cela, ces actes auraient réellement eu lieu et ne seraient pas de pures fictions, comme on l'a prétendu. Nous sommes porté à

croire que cette manière de voir pourrait bien renfermer une large part de vérité et qu'elle mérite en tout cas d'être prise en sérieuse considération, au lieu d'être écartée à la légère, comme on l'a déjà fait.

Ces quelques exemples, qui pourraient facilement être multipliés, si nous n'étions pas tenu de nous borner dans un simple compte-rendu comme celui-ci, prouvent suffisamment que le commentaire de M. Bertholet répond en tout point aux livraisons précédentes du même ouvrage collectif. De même l'exégèse de détail est fort satisfaisante et réalise de sérieux progrès sur les commentaires plus anciens. Le livre d'Ézéchiel compte parmi les livres de la Bible hébraïque dont le texte a été le plus altéré par les copistes. Il renferme des passages tout à fait inintelligibles. Mais de nos jours on a reconnu que, pour ce livre, comme pour d'autres, la version des Septante a été faite d'après un texte plus primitif et plus correct que celui qui est parvenu jusqu'à nous. Plusieurs savants, parmi lesquels surtout Cornill, se sont appliqués à rectifier, avec le plus grand soin, le texte d'Ézéchiel, autant que cela est encore possible. M. Bertholet a amplement profité de tous ces travaux préliminaires, qui se sont surtout multipliés depuis une dizaine d'années. Son commentaire réalise donc, sous ce rapport, un grand progrès sur tous les commentaires plus anciens d'Ézéchiel.

Il fournit aussi des preuves abondantes, surtout dans l'interprétation des chapitres XL-XLVIII, qui s'y prêtent le mieux, que notre prophète occupe, touchant les prescriptions rituelles, une place intermédiaire entre le code deutéronomique et le code sacerdotal, qu'il forme évidemment la transition de l'un à l'autre. Notre auteur augmente donc le nombre des théologiens, déjà fort respectable, qui ont adopté les principaux résultats critiques de l'école de Reuss sur le Pentateuque. Ces résultats sont d'ailleurs si probants, ils reposent sur des arguments si multiples et si solides, que les défenseurs du point de vue opposé se font de plus en plus rares.

C. Piepenbring.

H. S. Vodskov. — **Sjælesdyrkelse og Naturdyrkelse**, *bidrag till bestemmelsen af den mytologiske metode*. Förste bind : *Rig-Veda og Edda Indledning og förste bog*. — Copenhague, Lehmann et Stage, 1897, in-8°, CXLIX-560 pages.

Le grand et remarquable ouvrage, dont nous annonçons ici le premier

volume, ne se propose rien moins que de donner une vue d'ensemble sur le développement religieux de l'humanité entière. L'originalité et l'intérêt capital de ce livre c'est de présenter ce développement sous forme d'une antithèse très particulière et bien tranchée : le contraste entre le naturisme ou culte de la nature et l'animisme. Les études de l'auteur visent toujours à ce but, même dans les détails à première vue insignifiants de son exégèse des Védas. Mais cette préoccupation constitue en même temps le côté faible de l'ouvrage, car la réalité ne se laisse pas subjuguer par l'idée du mythologue, sans altérations ni sans dommage pour sa complexité naturelle, d'une interprétation parfois si incertaine.

S'il veut dire que l'animisme est un élément tout à fait nuisible dans le développement religieux (cf. pourtant la remarque, p. 504), il nie ce qu'il y a de plus vivant et de plus actif dans la religion.

Le public qui lit le danois connaît depuis sept ans déjà l'introduction générale, publiée en 1890 comme premier fascicule du premier tome, maintenant achevé, dans laquelle M. Vodskov pose la base ethnologique de ses idées sur l'histoire des religions. Le compte rendu que nous nous efforcerons d'en faire, ainsi que des études védiques contenues dans ce même volume, fera peut-être désirer à quelqu'un que l'ouvrage si original de M. Vodskov soit traduit en partie ou même en entier dans une langue plus généralement connue.

Les religions, selon M. Vodskov, sont *autochthones*, la théorie des migrations ne s'accordant pas avec la science des religions (XVII), car les mythes sont toujours dépendants du lieu où ils se trouvent. Si la religion est autochthone, il en est de même pour tous les peuples et pour toutes les civilisations. L'histoire abonde en exemples de l'incapacité d'une nouvelle race à supplanter la civilisation de la race originelle. Les Égyptiens sont encore les mêmes qu'aux temps des premiers Pharaons. Les montagnes de Zagros étaient la frontière entre les Aryens et les Sémites déjà 1500 avant J.-C., lors de la conquête de Babylone par les Cosséens (XXXIII), et elles le sont encore. Où sont maintenant les traces des Visigoths, des Vandales, etc., qui ont envahi l'empire romain et se sont fixés en Europe et en Afrique? (XXVI). Les Tchèques sont la race autochthone de la Bohême. Après la défaite de la Montagne Blanche (1620) les Allemands s'y sont précipités en si grand nombre qu'au bout de trente ans il ne restait que 700.000 hommes des trois millions du peuple original. Il y a quelques années Prague ne comptait que 8.000 Allemands sur une population de 124.000 habitants. Les Anglais ne seront pas établis aux Indes, tant que leurs enfants qui y sont nés mourront

s'ils ne sont pas envoyés en Europe avant leur dixième année. M. Vodskov insiste surtout sur la civilisation des Esquimaux (XII) et des Lapons, civilisation aussi développée et aussi admirable dans son genre qu'aucune autre. N'importe quel autre peuple avec la civilisation la plus achevée, avec les armes les plus parfaites, avec les méthodes les plus rigoureusement scientifiques, périrait certainement dans ces régions d'où les Esquimaux ont réussi à tirer leurs moyens d'existence pendant de longs siècles.

Les exceptions à l'autochthonie de toutes les races sont au nombre de deux et elles ne sont que des confirmations de la règle.

Voici la première : Les peuples semblables, lorsque les conditions d'existence sont les mêmes, peuvent se supplanter les uns les autres autant qu'ils veulent. La seconde exception à l'autochthonie de toutes les races, la voici : Que faire de l'Amérique du Nord qui constitue une grande objection à la thèse de l'auteur ? M. Vodskov répond : Si la race originelle d'un pays sait tirer parti des conditions particulières de ce pays, elle est impossible à détruire ; si non, elle doit céder à d'autres, qui savent mieux en utiliser les ressources. Tel est le cas avec les Indiens nomades et chasseurs vis-à-vis des agriculteurs venus d'Europe.

Quant aux temps préhistoriques, M. Vodskov trouve deux preuves par analogie de l'autochthonie originelle des Indo-Germains, l'une dans l'unité ethnographique de l'Amérique, l'autre dans celle de la Polynésie. On admet que tous les peuples de l'Amérique appartiennent à une seule race. Les différences se sont donc greffées sur une race primitive, qui parlait dans tout le continent la même langue ; car les Hurons, par exemple, ne peuvent pas être les descendants des Aztecs, etc. Cette race, « le Mongol primitif » (« Urmongol », XXXVI), est venue par le détroit de Behring avec les ustensiles les plus primitifs, avec une langue si peu développée qu'elle pouvait servir de fondation à la fois pour les langues polysynthétiques et pour les langues agglutinatives de l'Amérique. Quelles sont les conclusions à tirer de là ? Avant que les peuples fussent différenciés il faut admettre qu'il y eut un temps sans civilisation, c'est-à-dire l'époque d'*extension* de la race humaine, époque qui a duré jusqu'à ce que la terre fût entièrement occupée ; c'est alors seulement que les différentes civilisations commencent. Le « Urmongol » qui est déjà homme complet, la préhistoire n'ayant rien à faire avec la formation de l'homme (XLIV), était, comme on l'a dit moins exactement des Australiens du sud-ouest : un vagabond, qui se nourrissait de tout, un « ramasseur », dans le sens le plus exact du mot, de tout ce qui était facile à trouver. Cette hypothèse sur le « ramasseur » primitif a aussi été adoptée plus

tard par M. Hahn dans son ouvrage *Demeter und Baubo*, dont M. Marillier a donné un compte-rendu dans cette *Revue* (XXXV, 383 ss.). Le ramasseur primitif se tire d'affaire dans une nature où un homme d'une certaine culture succomberait fatalement (XXXIX). Il n'émigre pas, mais il s'étend, comme une plante, comme un arbre se propagent, jusqu'à ce qu'il soit forcé de développer une civilisation particulière pour chaque endroit, faute de place pour vivre sans civilisation. L'uniformité chez le « ramasseur primitif » explique l'universalité de l'animisme (XLVI). M. Vodskov ne trouve pas des paroles assez énergiques pour ridiculiser la théorie classique des migrations des peuples civilisés, « ces races d'une certaine culture qui se promènent librement, personne ne sachant pourquoi ni comment, ni d'où elles viennent, à travers les continents et les climats, pour se camper près d'un lac comme un étudiant sentimental avec une exclamation d'admiration sur les lèvres » (LIX). La théorie des migrations n'explique point, selon M. Vodskov, les différents degrés de la civilisation humaine.

A l'époque d'extension succède l'époque de civilisation. Les grandes civilisations de l'Égypte, de la Mésopotamie, du Mexique, du Pérou, etc., se trouvent toutes dans la zone torride, dans la région sans pluie, où un fleuve ou un lac permettaient l'irrigation artificielle. Ainsi, par exemple, le Victoria-Nyanza n'a pas donné lieu à une civilisation, car là l'agriculture ne réclame aucun travail.

Les grandes civilisations antiques commencent au moment même où les hordes de chasseurs et de nomades se forment. Les premières ne sont pas un développement de ces dernières; car un peuple « sauvage » ne devient jamais de lui-même tout à fait agriculteur sans une longue influence des civilisations avoisinantes. En effet, une différence tranchée existe entre le véritable agriculteur et le nomade chasseur, qui lui est supérieur au point de vue religieux; il apprend à adorer et à vaincre la nature et il se dégage ainsi de l'animisme qui règne dans les grands empires antiques avec une tyrannie absolue; il lui est supérieur par la *langue* et par la forme de *société*, comme il lui est inférieur à d'autres égards. Chaque progrès dans l'organisation sociale, dans la religion, dans la science, le langage, la poésie, la philosophie, vient des peuples « sauvages » (Naturfolk) et des civilisations secondaires fondées par eux. Et les grandes civilisations primitives ont disparu, sauf en Chine où l'animisme a été modifié par un rationalisme caractérisé.

La seconde induction par analogie sur laquelle se fonde M. Vodskov est tirée de l'unité ethnographique de la Polynésie. La théorie du « ra-

ramasseur primitif » est la première qui puisse expliquer le double fait, jusqu'ici mystérieux, que les Polynésiens parlent la même langue depuis la Nouvelle-Zélande jusqu'aux îles Sandwich, d'Ellice à l'île de Pâques, tandis que les îles de l'ouest, les îles Mélanésiennes, sans parler des îles de la Sonde, ont des différences de langue très marquées. La mer a servi de marché aux « ramasseurs » de la Polynésie, et ainsi elle les a maintenus en contact continuel, tandis que les îles de la Mélanésie présentaient des différences de nature, au moins la différence entre la côte et l'intérieur, qui réclamaient une civilisation différente. De là viennent la séparation et la différence entre les langues et entre les peuples. Le « ramasseur » de l'intérieur n'a *rien* de commun avec le pêcheur de la côte. L'hypothèse de l'arrivée d'un nouveau peuple devient donc aussi inutile que déraisonnable pour expliquer ces différences. Un endroit ouvert et uniforme, soit la grande mer avec ses îles, soit les toundras du Groenland, soit les prairies de l'Amérique du Nord, favorisent le contact des peuples et la parenté des langues; mais les vallées fertiles, séparées par des montagnes et divisées par des rivières ou des forêts, en somme la terre capable d'une haute culture, donnent lieu à un émiettement de peuples et de langues, dont le Brésil nous offre l'exemple le plus éclatant.

M. Vodskov ne connaît que *trois races* (xc) en dehors des peuples impossibles à classer, les Basques, les Étrusques, les Lesghiens et d'autres peuples du Caucase, les Dravidiens, etc. (cxxxi), tous près des frontières naturelles les plus isolantes. Ces trois races ne se rencontrent que sur les montagnes et les plateaux de l'Iran ; ce sont les Mongols, les Indo-Germains et les Sémites, auxquels il rattache tous les peuples de l'Afrique, en se fondant sur ces deux prémisses : la parenté linguistique entre les Sémites et les peuples de l'Afrique du Nord, et l'unité ethnographique de l'Afrique entière, proclamée surtout par R. Hartmann. Cette division s'appuie sur les caractères spirituels des races, car les différences extérieures consistent en nuances sans distinction bien marquée. Les Sémites méprisent et nient la nature, ils ont un enthousiasme pour ce qui est purement logique, et ils ont un tempérament fanatique. Ainsi ils forment un contraste avec les Indo-Germains, chez lesquels la science moderne n'est qu'une continuation de l'amour et du culte de la nature des anciens Aryens. Les Mongols sont caractérisés par un rationalisme patient et énergique; mais ils ne se sont jamais parfaitement dégagés de l'animisme. Les Indo-Germains sont les derniers, les Sémites ayant fondé deux empires (les Sumériens-Accadiens étaient sémites) et les Mongols trois, pendant que les Indo-Germains étaient encore des

barbares. Ces derniers ont tout appris des autres : l'industrie, l'agriculture, les arts, le commerce, etc., mais ils sont devenus maîtres pour toujours grâce à leur naturisme. Nous voici arrivé au principal objet de l'ouvrage : l'animisme et le naturisme.

L'animisme fait de l'homme le centre de l'univers. La volonté tyrannique des morts crée les phénomènes de la nature. Et eux-mêmes sont dominés par le prêtre au moyen du sacrifice et par les formules sacrées, dont il a seul le secret. Donc le caprice règne partout et tue le progrès. Le naturisme implique l'unité et les lois de l'univers, que le laïque comme le prêtre n'ont qu'à étudier et à adorer. Or, ces deux formes de culte se trouvent partout réunies. Mais les Indo-Germains sont seuls à avoir tiré les conséquences du naturisme. Ainsi la notion la plus élevée de Dieu chez les Juifs est due à une influence persane et celle des chrétiens à une influence grecque. Nous sommes très curieux d'en voir les preuves.

Le reste de l'Introduction applique les données précédentes aux Indo-Germains pour établir leur autochthonie dans les pays actuels occupés par cette *race*. Il est, selon M. Volskov, aussi absurde d'attribuer l'usage du fer ou du bronze à une nouvelle race conquérante ou d'expliquer les similitudes entre les mots désignant vache, cheval, etc., par un développement commun qui aurait créé une certaine culture avant la séparation des races indo-germaines, que de dire que les mots : église, *dom*, *altâhus*, etc., prouvent que le peuple indo-germain ait été chrétien avant d'avoir quitté la patrie commune pour s'établir dans les différents pays où nous le trouvons plus tard.

Le plan de l'ouvrage lui-même est le suivant. La première partie dont nous annonçons ici le premier tome a pour but de prouver que le Rig-Véda nous met en présence d'un peuple qui, arrivé à un naturisme développé, retombe dans l'animisme ; il contiendra également des études védiques et eddiques pour réfuter l'école de la philologie comparée.

La seconde partie sera une monographie sur l'animisme chez les peuples sauvages pour montrer, contre Spencer et Lippert, que le culte de la nature y existe déjà sous le masque du mort.

La troisième reprendra les recherches sur le naturisme et l'animisme chez les Aryens, en montrera en détail toute la portée pour l'histoire des religions et décrira l'évolution normale d'une religion. Le grand intérêt, que ce travail nous inspire, nous donne le droit de souhaiter que les volumes qui restent ne se fassent pas attendre aussi longtemps que le premier. On ne pourra discuter plus longuement les idées de l'auteur que quand

on aura connaissance de toute son œuvre. Nous nous bornons ici à résumer brièvement les résultats réels ou prétendus de ce premier volume.

Il est consacré à démontrer comment un des peuples indo-germains a gaspillé le précieux héritage du naturisme pour s'abandonner aux excès malfaisants d'un animisme outré, qui engendra de nouveau les grossièretés de l'animisme primitif (p. 372). L'auteur entend prouver ainsi de la façon la plus convaincante que le sort d'un peuple dépend du triomphe du naturisme sur l'animisme.

Le caractère naïf et primitif du Rig-Véda n'est qu'une illusion. Le mètre, la composition des strophes, le style, les conditions extérieures, qui nous révèlent une civilisation moderne avec une science méthodique, la vie des villes, etc., tout indique une littérature tardive et artificielle qui a derrière elle un long développement. Les auteurs sont des prêtres, des poètes de métier. Il en est de même pour les idées ; la nature y a déjà conquis sa place aux dépens de l'animisme ; dans le culte, une adoration élevée de la nature a succédé aux caprices de l'animisme. Mais les Védas nous font assister à un drame silencieux et fatal des plus terribles : les prêtres écartent les principes du naturisme pour donner toute l'importance au sacrifice et devenir en même temps eux-mêmes les maîtres de la terre et du ciel, des hommes et des dieux. Le Rig-Véda n'est pas seulement, comme Bergaigne le voulait, un rituel mystique du sacrifice ; le naturisme s'y trouve avec l'animisme. Le panthéon des Védas se compose de deux groupes (p. 556) dont l'un appartient à l'antiquité glorieuse ; ici nous avons des divinités qui égalent n'importe lesquelles en beauté et noblesse. Le second groupe qui comprend Agni, Soma, etc., tous les dieux du sacrifice, n'est en somme qu'une bannière, sous laquelle s'agite l'armée des brahmanes, qui maintiendront par leur discipline l'Inde pour des milliers d'années dans les images de l'animisme, mais qui développeront en même temps des vertus morales de douceur et de charité.

L'intrusion successive des idées animistes et sacerdotales dans les idées du pur naturisme est signalée par l'auteur chez quelques-unes des divinités des Védas.

Agni apparaît très peu comme le *feu du foyer*. L'Avesta, quoique plus récent et plus prosaïque, parle du feu avec plus de sentiment et de naïveté. Dans les pages 96-236 M. Vodskov critique la supposition admise aussi par Bergaigne comme une évidence, qu'Agni est le feu de l'univers : *le soleil et les éclairs*. Non, Agni — aussi l'Agni des eaux, l'Agni qui chasse les ténèbres, etc. — est toujours le feu du sacrifice. Le mystère

d'Agni caché dans les combustibles, créé par le frottement, fondant le beurre, etc., a supplanté tous les autres éléments constitutifs de cette divinité. Les descriptions et les images en apparence les plus profondes et les plus singulières qui parlent du cheval, du taureau, des femmes célestes, de la mer, etc., ne se laissent expliquer que comme une description prosaïque et *réaliste* de l'allumage, de l'entretien et de l'effet du feu du sacrifice. Si on demande pourquoi Agni, le feu, n'a pas donné lieu dans les Védas aux mythes si naturels sur le soleil et sur la lune, on ne peut pas alléguer, pour excuser ces prêtres auteurs, leur incapacité d'étudier et de contempler la nature; au contraire, l'esprit védique nous donne ailleurs des preuves éclatantes d'un sentiment admirable de la nature. Il n'y a qu'une réponse. Ils comprenaient (p. 216) que tout pouvoir au ciel et sur la terre leur venait du sacrifice.

La seconde figure, la plus caractéristique des Védas, est le *Soma*. Son parallèle iranien, Haoma, ne prouve nullement que le culte de Soma appartienne à un état indo-aryen hypothétique antérieur à la séparation des deux peuples. Soma et Haoma diffèrent radicalement; les seules ressemblances sont d'abord le nom, qui ne prouve rien dans deux langues parentes, ensuite la vérité banale et générale dans toutes les races qu'on a connu et qu'on a beaucoup estimé un certain breuvage enivrant. Le Soma est le breuvage du sacrifice. Tout est là. Tous les textes dans lesquels on voit en Soma le soleil, l'éclair, les étoiles, etc. (p. 251), ont une signification plus uniforme. Soma appartient au sacrifice, et le sacrifice à son tour règle tout, la lumière, la pluie, etc. Soma a réussi par une voie détournée à réaliser ce qui était impossible pour Agni : neutraliser le grand dieu naturiste Indra; Indra tire sa *force* de Soma. — Soma a vraiment signifié la lune, non comme M. Hillebrandt (*Soma und verwandte Götter*) le veut, mais selon cette autre combinaison : la décroissance de la lune est, chez beaucoup de peuples, non pas seulement chez les Hindous, expliquée par le fait, que les dieux la mangent. Selon le dogme védique, le Soma est la nourriture des dieux. Donc la lune est faite du Soma. Le Soma, qui était le breuvage sacré, le roi des plantes, devient dans le Rig-Véda lui-même dieu.

Aditi, qui était d'abord la plus belle représentation qu'aucune religion puisse invoquer (p. 372) de l'éternelle jeunesse de la nature féconde, le complément de Rita, l'ordre nécessaire de la nature, a fini par désigner le sacrifice et par devenir une déesse, dont la seule fonction est d'être une mère de dieux.

Tvashtar, originairement un des dieux de la pluie, donc, selon une

idée qui nous est devenue familière par toutes les mythologies, un dieu de la naissance, a une tendance à devenir l'artisan divin dans les Védas, mais il est mis en rapport avec le sacrifice, et, devenu inutile dans le sacrifice, il ne vit que d'une existence vague et secondaire.

Les *Açvins* énigmatiques ont aussi débuté comme génies de la pluie et de la rosee, mais n'ont pu se maintenir avec leur caractère auguste et antique dans le moyen âge superstitieux et animiste qui dure encore aux Indes. Les *Maruts*, d'abord les éclairs, puis les dieux des éclairs, ont eu l'honneur équivoque d'être employés pour désigner les prêtres eux-mêmes.

L'auteur n'a pas, au moins pas encore, appliqué sa thèse à l'ensemble des idées et des cultes sémitiques et indo-germains que nous appelons le christianisme. Il saute aux yeux, que ses théories projettent une certaine lumière sur l'histoire du christianisme, spécialement sur les rapports entre le catholicisme et le protestantisme, qui sont plus que deux nuances confessionnelles. Mais nous considérons comme aussi arbitraire de comprendre les Védas comme une fabrication intéressée des prêtres jaloux de leurs pouvoirs que de donner une telle explication du catholicisme sacerdotal.

L'auteur lui-même attribue moins d'importance aux résultats, parfois nouveaux, établis par lui, qu'à *la méthode*, par laquelle il veut remplacer toutes les méthodes employées en général jusqu'à maintenant dans les recherches mythologiques. « Expliquer le mythe par lui-même — les yeux pourtant ouverts sur toutes les analogies — en cherchant des éclaircissements dans toutes les manifestations du même état religieux fondamental, voilà ma règle si simple et si claire » (pp. VIII-IX). C'est ainsi qu'il caractérise son procédé.

M. Volskov, qui s'est fait connaître comme critique littéraire très indépendant et d'une haute valeur avant de se prouver un digne compatriote des Rask, des Westergaard, des Fausböll et des autres Danois qui ont excellé dans ces études, a un style très imagé et très coloré, parfois peut-être un peu prolixe. Les remarques de l'auteur sont souvent originales, toujours intéressantes, même quand elles ne rentrent pas nécessairement dans la suite de ses idées et même quand elles ne persuadent pas.

L'ouvrage est édité avec le concours du Gouvernement danois.

Nathan SÖDERBLOM.

Cte Goblet d'Alviella. — **Ce que l'Inde doit à la Grèce.** *Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde.* — Paris, Ernest Leroux, 1897, 200 pages in-8°.

Le titre du livre si intéressant de M. G. d'A. en indique à merveille le sujet. Après une introduction sur l'histoire des Grecs dans l'Inde, l'auteur passe tour à tour en revue l'influence palpable et évidente de l'art classique sur l'art indien, — puis l'influence déjà plus incertaine et flottante de la littérature et de la science classiques sur la culture scientifique et littéraire de l'Inde (médecine, astronomie, mathématiques, alphabets, grammaire, théâtre, folk-lore, etc.) — enfin l'influence infiniment plus discutable et plus insaisissable encore des idées antiques et chrétiennes sur les philosophies et les religions hindoues. Il va de soi que nous ne pouvons le suivre dans tous les détails de cette étude ; il y faudrait un article sinon aussi étendu que le livre même, du moins aussi long que ceux qu'un compatriote de M. G. d'A., M. L. de la Vallée-Poussin, vient de lui consacrer dans le *Musée belge.* Disons du moins que l'on trouvera sur tous les points la même documentation abondante et choisie, le même art de poser la question dans ses vrais termes, le même souci de ne pas énumérer simplement les faits mais de les mettre judicieusement en valeur, la même sympathie à l'égard des deux civilisations en présence, la même compétence aussi; nous nous en voudrions de ne pas relever encore l'extrême courtoisie dont l'auteur fait preuve dans la discussion; surtout nous devons signaler l'absence de pédanterie purement livresque, un sens vif de la réalité historique et un usage, nouveau en ces matières, de l'expérience pratique que l'auteur a acquise dans ses voyage des hommes et des choses de l'Inde : tout concourt à rendre ce livre d'une lecture aussi agréable qu'instructive et nous ne saurions trop le recommander, non seulement aux spécialistes, mais à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la civilisation. Assurément la plupart des solutions actuelles aux problèmes qu'il agite ne sont encore que provisoires : du moins nous y trouvons, dressé dans un rare esprit d'impartialité, le bilan d'un siècle d'études, et déjà plusieurs points semblent définitivement acquis. Ici encore l'espèce de muraille de Chine que l'ancienne école d'érudition élevait volontiers entre les peuples de l'ancien monde achève de crouler avec le développement de nos connaissances : il y a eu contact et contact prolongé, dans la région

du nord-ouest de l'Inde, entre la civilisation hellénique et le monde indien, pendant les siècles qui suivirent l'expédition d'Alexandre. Nous croyons volontiers avec M. G. d'A. que l'histoire se recommence et que nous pouvons entrevoir les Yavanas de Ménandre à travers les Moghols d'Akbar et les Anglais de la Compagnie ou de la Reine-Impératrice. Alors comme aujourd'hui l'Inde semble avoir emprunté à l'Occident non les doctrines religieuses ou philosophiques dont elle-même surabonde, mais des objets matériels, des détails pratiques, des connaissances positives ; de même que nous la voyons de notre temps recevoir, à défaut d'art, des ponts de chemin de fer et des architectures de gare, le télégraphe, des machines, quelques livres de sciences et quelques instruments de laboratoire, de même elle ne semble avoir pris aux Grecs que des procédés techniques de leur art, des notions d'astronomie, des recettes de médecine, peut-être des moyens dramatiques : tout cela fut d'ailleurs si vite transformé à la mode indienne qu'un peu plus tard nous avons peine à reconnaître sous leur déguisement hindou aussi bien les notions scientifiques que les statues. En somme, M. G. d'A. a raison de conclure que « la part de la Grèce dans la civilisation de l'Inde a été peu considérable », et, à tout prendre, l'originalité de l'esprit hindou se tire de l'épreuve à son honneur. Mais cet esprit si difficile à entamer ne dut-il point réagir à son tour et ne donna-t-il rien en échange? Si nous ne voyons pas aujourd'hui que la religion de leurs nouveaux maîtres ait la moindre prise sur les populations hindoues de l'Inde, on nous parle en revanche de l'influence des *Oupanishads* sur la philosophie allemande de ce siècle et de doctrines (voire même de sectes) théosophiques, d'origine indienne, répandues tant en Europe qu'en Amérique : n'est-il pas vraisemblable — et plusieurs indices nous le donnent à penser — que l'Inde exporta dans le monde ancien, avec ses épices et ses joyaux et nombre de ses légendes, quelqu'une de ses conceptions si originales du monde et de la destinée humaine? Seulement il est bien plus difficile de vérifier l'emprunt d'une idée que celle d'un objet matériel et il ne semble pas que nous soyons encore en état de faire le départ de ce qui peut revenir à l'Inde dans les théories théosophiques qui couraient le monde alexandrin et gréco-romain. Du moins est-ce avec grand' raison que M. G. d'A. devient de moins en moins affirmatif en faveur de l'influence grecque à mesure qu'il avance dans son étude, et que, dans sa troisième partie consacrée aux « Échanges philosophiques et religieux entre l'Inde et l'antiquité classique », il n'ose décider de quel côté fut l'emprunteur, ni même s'il y eut emprunt. Nous ne pouvons qu'imiter sa sage réserve et

suspendre avec lui notre jugement dans des questions encore aussi obscures : mais qui sait s'il ne sera pas permis d'affirmer un jour que l'Inde a donné après tout quelque chose de plus précieux qu'elle n'a reçu et qu'elle a échangé l'or des idées métaphysiques et morales contre l'airain des inventions et des procédés industriels des Barbares d'Occident ?

A. Foucher.

Jogendra Nath Bhattacharya. — **Hindu Castes and Sects.** — Calcutta, 1896, in-8°, xvii-623 pp.

La vie de l'Hindou se développe au sein de deux groupes, l'un social, l'autre religieux : la caste et la secte. Un tableau complet de ces multiples organismes, étudiés dans leur structure et leur activité, fournirait à l'indologie et à la sociologie un ensemble inappréciable de documents. L'heure n'est pas encore venue de ce vaste inventaire : la multitude des faits déconcerte l'imagination, et il faudra multiplier les monographies avant d'en tenter une synthèse dans les conditions d'exactitude réclamées par la science. Cette objection s'est présentée sans doute à l'esprit de M. Bhattacharya, mais elle ne l'a point arrêté. Il a considéré que Calcutta, où il habite, était un lieu de résidence ou de passage pour une multitude d'Hindous venus de tous les points de la péninsule, auprès de qui il pourrait se renseigner facilement sur leurs pays respectifs. Il a donc interrogé ces témoins, consigné par écrit leurs dépositions, numéroté chaque dossier, et le livre s'est trouvé fait. On aperçoit du premier coup l'imperfection d'un tel procédé : nous sommes en face d'une masse de renseignements de seconde main, dont la valeur dépend de la clairvoyance et de l'impartialité d'observateurs inconnus. De plus, les parties de l'ouvrage présentent une disproportion manifeste : l'information est tantôt abondante, tantôt maigre, tantôt nulle. Le chapitre sur les castes criminelles, par exemple, est une sèche énumération de noms. Au contraire il y a plus d'une page intéressante sur la région que M. B. connaît *de visu*, c'est-à-dire le Bengale et particulièrement Nadiya. Cette ville, située à 20 lieues environ au nord de Calcutta, est la patrie du réformateur Caitanya et le principal siège de sa secte; c'est de plus un

centre renommé de culture sanscrite, et ses pandits jouissent d'une haute réputation. Or M. Bhattacharya est président du Collège des pandits de Nadiya : il se trouve par là en possession de données sûres et précises sur l'état des communautés religieuses et des sectes de cette région. On en jugera par ce qu'il raconte au sujet des Tagore de Calcutta. Les Tagore sont brahmanes d'origine, mais déchus de leur caste depuis le XVIIIe siècle. A cette époque, disent-ils, leur ancêtre Purushottama eut le malheur de respirer l'odeur du repas d'un musulman : en conséquence de cette énormité, il fut expulsé de sa caste et contraint de quitter le pays. Un de ses descendants se fixa à Calcutta, où la famille fit une rapide fortune. Riches, honorés, mais toujours *outcasts*, ils n'ont plus d'autre préoccupation que d'effacer cette tare pénible : dans ce but, ils se sont adressés aux « grands pandits de Nadiya » : Râja Krishna Chandra reçut un jour l'offre de cent mille roupies, non pas même pour accepter à dîner chez un Tagore, mais pour lui faire une visite de quelques minutes. Le pandit, imbu d'antiques préjugés, refusa le chèque et la visite. Des offres semblables ont été faites et déclinées à plusieurs reprises ; toutefois la résistance des pandits de Nadiya, s'il faut en croire leur président, commencerait à fléchir : on ne nous dit pas à quel chiffre elle cessera définitivement.

La seconde partie de l'ouvrage, consacrée à la description des sectes, commence par une longue introduction, où l'auteur expose, avec une certaine complaisance, le résultat de ses réflexions sur la philosophie de la religion. En bref, sa conclusion est que la religion ou, comme il l'appelle de préférence, l'« art théocratique », est une escroquerie pratiquée par des prêtres astucieux sur la crédulité des foules. Ce point de vue est fécond : il permet à M. B. d'expliquer aisément les mythes et les légendes. Par exemple, les avatars animaux de Vishnu sont un moyen imaginé par les Brahmanes pour rabattre l'orgueil des Kshatriyas ; ceux-ci se vantent-ils que Vishnu-Râma s'est incarné dans leur caste, on leur répond qu'ils partagent cet honneur avec les sangliers et les tortues. De même la légende d'après laquelle Pârvatî a imploré l'alliance de Çiva n'est qu'un moyen de suggérer aux jeunes filles qu'il serait plus méritoire de courtiser les yogis que de les obliger à d'humiliantes sollicitations. Ces vues ne manquent pas de hardiesse ; peut-être M. B. s'en exagère-t-il la nouveauté. Le *Sarvadarçanasamgraha* parle d'un certain Brihaspati qui en avait d'analogues : « Les rites funèbres, disait-il, sont un moyen d'existence inventé par les Brahmanes ; il n'y a pas d'autre explication possible. » Il disait encore : « Les auteurs des trois Védas

sont des farceurs et des coquins. » M. B. n'est, après tout, qu'un Bârhaspatya.

Si instructif que soit cet exposé — au moins pour la psychologie des classes éclairées de l'Inde — peut-être eût-il mieux valu le réserver pour le grand ouvrage dont M. B. nous fait espérer la prochaine publication. Le livre aurait pu en outre être allégé, sans inconvénient, du chapitre sur le buddhisme, par lequel il se termine. Il ne serait pas pour cela sans queue ni tête : le reste forme un tout complet qui se suffit à lui-même, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait rien emprunté d'ailleurs; on y retrouve notamment, en grande partie, le célèbre mémoire de Wilson. Mais enfin M. B. a donné une forme nouvelle aux renseignements anciens et en a ajouté de nouveaux. C'est ainsi qu'il visita la veuve de Bala Hari, actuellement chef de la secte fondée par son mari : il écouta avec le sourire indulgent de l'homme supérieur le *meaningless jargon* de cette théologienne, mais il redevint grave dès qu'elle lui offrit l'hospitalité. « Je refusai aussi poliment que je pus; mais, considérant la courtoisie qu'elle me montrait, je ne pus m'empêcher de regretter que la barrière de la caste me mît dans l'impossibilité absolue de lui accorder sa requête. » L'ouvrage de M. Bhattacharya ne sera pas inutile. Il réunit des faits connus mais dispersés, il en offre même d'inédits, dont on pourra faire usage après vérification. Un index assez détaillé en rend la consultation facile.

L. Finot.

Pahlavi Texts, *translated by* E. W. West. Part V. Oxford, at the Clarendon Press. 1897, in-8° (dans les *Sacred Books of the East*).

Dans ce volume, M. West a réuni sous le titre de *Marvels of Zoroastrism*, la traduction d'une série d'extraits du Dinkart et du grand traité de Zad-Sparam. On sait que le Dinkart dont les manuscrits sont très rares et que le destour Peshotan avait commencé d'éditer et de traduire avec un luxe bien inutile, est une vaste encyclopédie religieuse, compilée vers le ix[e] siècle de l'ère chrétienne sur une foule de traités pehlvis aujourd'hui disparus. L'ouvrage de Zad-Sparam est beaucoup moins considérable et traite surtout de questions cosmogoniques, de telle sorte qu'il se rapproche assez du Bundehesh; certains passages sont

même communs au traité de Zad-Sparam et au Grand Bundehesh dont le manuscrit a été rapporté de Perse par le mobed Khodâdabakhsh.

Les extraits traduits par M. West portent sur la naissance miraculeuse de Zoroastre, son enfance, les dangers auxquels il échappa, l'époque de sa prédication et sur l'essor de la nouvelle religion protégée par le roi Goushtasp ; on en trouvera le détail complet dans la préface de ce volume.

Il est certain que les textes sur lesquels le Dinkart a été compilé étaient tous des traductions ou des commentaires pehlvis de l'Avesta ; cela se sent en nombre d'endroits, et il faut bien dire d'ailleurs que les compilateurs de cette énorme encyclopédie n'ont jamais cherché à faire croire qu'ils accomplissaient une œuvre originale ; mais, à côté des faits qui ont certainement leur source dans l'Avesta, il en est d'autres qu'il semble difficile d'y rattacher et qui ont tout l'air d'être des emprunts à des religions étrangères, au Christianisme et au Judaïsme. On n'y trouve naturellement point d'emprunt à l'Islâm, et cela se comprend aisément quand on pense quels sentiments les Zoroastriens nourrissaient à l'égard des usurpateurs sémitiques qui avaient détruit l'empire des Sassanides. Le nom de l'Islamisme et des Musulmans n'est pour ainsi dire jamais prononcé dans la littérature mazdéenne, même de basse époque. Il était impossible que le Zoroastrisme, le Christianisme et le Judaïsme ne fussent pas mis en contact en Perse après la conquête arabe ; il y eut toujours beaucoup de Juifs dans ce pays depuis l'époque des Achéménides et ils paraissent avoir vécu, à quelques persécutions près, assez tranquilles sous les Sassanides. Les Chrétiens étaient bien moins nombreux, mais il y en avait un certain nombre. On ne sait même pas quelle fut au juste, dans les premiers siècles de l'hégire, l'importance de la propagande chrétienne qui se répandait de Perse en Asie centrale, mais il est certain qu'elle exista, car l'on en trouve de nombreuses traces dans ce pays. Quoi qu'il en soit, Chrétiens, Juifs et Guèbres étaient assez maltraités, tolérés tout au plus, quand encore on les tolérait ; cette communauté de mauvais traitements a dû provoquer des rapports qui sans cela ne se seraient jamais produits. Il serait trop long d'insister ici sur la nature de ces rapports et sur les traces qu'on en trouve dans les livres pehlvis tels que le Dinkart ; il suffit de les indiquer pour montrer que du fait qu'il y a une communauté certaine entre des théories que l'on trouve dans le Dinkart, par exemple, et celles du Judaïsme, il faut se garder d'inférer que ce parallélisme se rencontrait déjà dans l'Avesta.

Il est intéressant de noter que presque toute la légende qui se trouve

exposée dans les extraits du Dinkart et de Zad-Sparam n'a pas été utilisée par Ferdousi ou ne l'a été que très peu. C'est à peine si le nom de Zoroastre paraît dans le grand poème épique de l'Iran et la cosmogonie du Boundehesh paraît avoir été complètement étrangère à Ferdousi. On pourrait être tenté d'expliquer ce fait en disant le *Shah-Namèh* a été composé sur l'ordre d'un prince très musulman et dont l'épée était l'un des plus fermes soutiens du khalifat abbaside de Bagdad ; dans de telles conditions, le poète n'était pas libre de dire ce qu'il voulait et de revêtir sa pensée de telle forme qu'il lui plaisait. On le remarque plus d'une fois dans le cours du poème ; c'était dans la légende épique, dans la geste héroïque que Ferdousi risquait de commettre le moins d'imprudences, toujours dangereuses en face du bon plaisir des princes orientaux. On sait que, malgré toutes ses précautions, le poète ne put empêcher les jaloux qui étaient légion à la cour, de le perdre de réputation dans l'esprit du Ghaznévide et qu'il ne dut qu'à un miracle d'échapper à sa vengeance. Mais il est certain aussi que la cosmogonie et les théories religieuses du Mazdéisme étaient beaucoup moins connues que les grandes chevauchées et les combats merveilleux de Roustem et d'Isfendiar, dont on dévorait le récit jusqu'au fin fond du Yémen et du Hadramaut.

La légende des commencements du Zoroastrisme telle qu'elle est exposée dans l'ouvrage de M. West est la source de plusieurs traités parsis dont le principal est le *Zartusht-Namèh*. Quant aux autres poèmes épiques, composés par des Musulmans sur le modèle du *Shah-Namèh*, le *Goushtasp-Namèh* ou le *Barzou-Namèh* par exemple, c'est à peine s'ils se rattachent au cycle épique de l'Avesta. Il y a de même toute une partie du *Shah-Namèh*, l'immense geste de Roustem dont on ne peut déterminer la source d'une façon bien certaine. Le fonds est certainement avestique, mais on ne trouve ni dans l'Avesta ni dans les livres pehlvis que nous possédons l'origine de toutes les histoires qui y sont racontées. Il serait imprudent de dire qu'elles sont toutes dues à l'imagination de Ferdousi et de Dakiki, ce qui nous reste des livres mazdéens, tant en zend qu'en pehlvi, est en effet bien peu de chose en comparaison de ce qui s'est perdu au cours des âges.

E. Blochet.

TSOUNTAS et MANATT. — **The Mycenæan age : a study of the monuments and culture of pre-homeric Greece.** — Londres, Macmillan, 1897.

M. Dörpfeld a honoré d'une préface cet ouvrage, qui est en effet un très bon livre de vulgarisation, et que les amis de l'antiquité liront avec plaisir. Le tome VI de l'*Histoire de l'Art* de MM. Perrot et Chipiez (l'Art mycénien) est une œuvre considérable, trop considérable pour le lecteur pressé ; l'excellent livre de M. Tsountas, l'heureux explorateur de Mycènes après Schliemann (*Μυκῆναι καὶ μυκηναῖος πολιτισμός*, Athènes, 1893), échappe au public, étant écrit en grec. M. Manatt a eu la très bonne idée de traduire le livre de Tsountas, en le remaniant. Car il ne pouvait être question d'une simple traduction ; ce livre ne date que de 1893, et depuis, d'année en année, la connaissance de la Grèce mycénienne s'est étendue et précisée sur bien des points, grâce aux travaux de Tsountas lui-même à Mycènes, de Dörpfeld à Troie, d'Evans en Crète, de Staïs et Cavvadias à Égine et Salamine, de de Ridder et Noack au lac Copaïs. Sous sa forme nouvelle, le livre que nous présentons aux lecteurs de la *Revue* représente l'état actuel de la science sur la question mycénienne, et il ne fait double emploi avec aucun autre. Il est d'ailleurs agréable à lire ; les illustrations y sont nombreuses (XXII planches et 169 dessins dans le texte) et généralement bonnes ; les notes bibliographiques sont sobres, comme il convient dans un livre de vulgarisation[1].

Malheureusement pour nous, les fouilles de ces dernières années n'ont pas jeté grande lumière sur la question de la religion mycénienne. Nous connaissons assez bien les rites funéraires de cette époque reculée ; les Mycéniens, contrairement aux Grecs de l'époque homérique, ensevelissaient leurs morts et ne les brûlaient jamais ; ils connaissaient l'embaumement (p. 95) ; les banquets funèbres sur le tombeau, les libations de sang, les sacrifices de bêtes étaient d'usage constant ; les sacrifices humains n'étaient pas chose exceptionnelle (p. 97). Mais quelles étaient

1) Elles ne sont pas toujours claires, malheureusement. Ainsi, p. 302, 313, 335, je lis en note : Wolters, *l. c.* ; *Ath. Mitth.*, *l. c.* ; Studniczka, *l. c.* ; pour retrouver, dans les chapitres précédents, l'indication précise des ouvrages en question, il faut un effort pénible, que l'auteur aurait pu nous épargner.

les croyances relatives à la mort, à l'époque mycénienne? On en est réduit à des hypothèses. La décoration somptueuse des tombes à coupole, et la richesse du mobilier funéraire des tombes de l'Acropole de Mycènes indiquent-elles que la vie future apparaissait aux Mycéniens comme la prolongation de la vie présente? C'est vraisemblable; mais il est difficile de préciser davantage. MM. Tsountas et Manatt sont frappés de ce fait que les tombes à coupole, si richement décorées, sont cachées et ensevelies sous la terre; c'est pour eux la preuve que ces tombes représentaient vraiment les demeures des morts, et n'étaient pas de simples monuments funéraires (p. 142). Je le veux bien, mais alors comment se fait-il qu'elles soient si pauvres, généralement, en mobilier funéraire, tandis que les tombes de l'Acropole de Mycènes, si riches en trésors de toute espèce, sont des fosses banales? Ceci montre sans doute, nous disent MM. T. et M., qu'entre l'époque des plus anciennes tombes et l'époque des tombes à coupole, les conceptions de la vie future se sont modifiées, sont devenues plus rationnelles, moins grossièrement matérielles; moins d'offrandes aux morts, et en compensation des tombes magnifiques (p. 143). L'explication est ingénieuse. Mais vraiment ne vaudrait-il pas mieux avouer que nous ne savons rien?

Il n'est pas douteux que les Mycéniens avaient des croyances religieuses, si vagues fussent-elles; en tout cas ils adoraient des dieux, car les figurines, qu'on a trouvées en si grand nombre dans les tombes préhistoriques (à Mycènes, à Troie, dans les Cyclades, en Crète), ne peuvent être que des idoles. Mais quelles croyances? Et quels dieux? Nous ne le saurons peut-être jamais. Les seules conclusions qu'on puisse tirer de l'étude des monuments conservés (idoles, peintures, pierres gravées) sont les suivantes: 1° la grande divinité de l'époque mycénienne c'est l'Artémis primitive, la déesse de la nature, celle qui donne la vie et la retire; 2° les Mycéniens croyaient aux démons, démons des forêts, des montagnes et des fleuves, qu'ils représentaient sous la forme de monstres à corps d'hommes avec une tête de lion, de cheval, d'âne; 3° ils offraient des sacrifices à leurs dieux. Dans l'état actuel de la science, nous ne pouvons affirmer davantage. Et pourtant des esprits aventureux s'obstinent à vouloir percer le mystère. M. Cook (*Animal worship in the Mycenaean age*) croit que la plupart des animaux étaient l'objet d'un culte dans l'âge mycénien et il cherche, dans les peintures et les pierres gravées, les traces du culte que les Mycéniens rendaient aux divinités chthoniennes, symbolisées par ces animaux, ou aux animaux eux-mêmes (*Journal of hell. Studies*, XIV, p. 81-169); M. Houssay trouve des sym-

boles profonds dans les représentations de la faune et de la flore mycéniennes, sur les vases peints (*Revue archéol.*, 1895, I, p. 1 et 1897, I, p. 81). M. Manatt a eu raison de signaler (p. 294 et 315), et plus raison encore de ne pas discuter ces théories, aussi fantaisistes qu'ingénieuses.

La vérité est qu'en dehors du culte des morts, attesté par les rites funéraires, nous ne savons rien ou presque rien de la religion mycénienne; rien des croyances, et presque rien du culte. On adorait et on sacrifiait en plein air; plusieurs intailles ou pierres gravées (p. 171 et 304) nous montrent des scènes d'adoration ou de sacrifice, devant un autel, au milieu d'un bois sacré. De temples proprement dits il ne saurait être question[1]. Les grottes sacrées, comme celle du Cynthe à Délos ou celle de Dicté en Crète (explorée en 1895 par Evans), ne sont pas des sanctuaires à proprement parler; et l'identification d'un édifice, trouvé récemment à Troie dans la couche mycénienne, où Dörpfeld verrait volontiers un temple (p. 306), est loin d'être certaine. Qu'est-ce enfin que l'autel du palais de Tirynthe? Il ne ressemble en rien aux autels proprement dits, si souvent représentés sur les monuments figurés de l'âge mycénien; ce pourrait être l'autel des ancêtres, des héros protecteurs de la maison. Cette hypothèse nous séduit, comme elle a séduit M. Manatt, après M. Tsountas : ne serait-ce pas une éclatante confirmation de la théorie de Fustel de Coulanges[2]? Mais ce n'est qu'une hypothèse.

Ainsi partout des hypothèses. Nous connaissons l'architecture mycénienne et l'art mycénien, par une multitude de documents de premier ordre; les mystères, si mystères il y a, de la religion mycénienne ne nous ont pas été révélés. En remerciant MM. Tsountas et Manatt d'avoir recueilli jusqu'aux moindres étincelles d'où pourra jaillir un jour un peu de lumière, on ne saurait trop les louer de n'avoir pas cherché eux-mêmes à allumer le feu. Le moment n'est pas encore venu.

Louis Couve.

1) Les plaques d'or, représentant une façade de temple, sont des œuvres d'art étrangères, importées; de même les images d'Aphrodite à la colombe.

2) On a plaisir à signaler, sous la plume d'un étranger, un hommage à la *Cité antique*. Ce fait est trop rare pour n'être pas noté.

AD. HARNACK. — **Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius**. — Vol. I (*bis Irenæus*). — Leipzig, Hinrichs, 1897. — 1 vol. gr. in-8 de XVI et 732 p., avec une table chronologique et un index.

Le grand œuvre entrepris par M. Ad. Harnack s'élève rapidement. Le livre magistral dont nous allons nous occuper est la seconde partie de cette *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, dont la première partie, signalée à nos lecteurs en son temps (*Revue*, t. XXVIII, p. 234 et suiv.), avait pour objet l'inventaire historique et paléographique des écrits qui ont constitué la littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe. Cette fois il s'agit de déterminer les dates de ces écrits, d'établir la chronologie de l'ancienne littérature chrétienne. Entreprise gigantesque! Chacun sait, en effet, combien sont compliquées les recherches chronologiques en général et quiconque a fait des études personnelles sur la première littérature chrétienne saisit d'emblée quel nombre infini de problèmes chronologiques des plus délicats elle comporte. La première partie, *Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur*, formait deux volumes comptant ensemble LXI et 1021 pages. La seconde partie aura des dimensions non moins considérables, puisque le premier volume de cette seconde partie — le seul paru jusqu'à présent — ne nous donne la chronologie littéraire chrétienne que jusques et y compris Irénée, c'est-à-dire jusque vers l'an 190, et n'en compte pas moins 732 pages. Ces proportions énormes ne résultent pas de la prolixité de l'auteur, comme les profanes pourraient le croire en vertu du préjugé que l'ancienne littérature chrétienne se réduit à un petit nombre d'écrits. Elles proviennent de l'incroyable richesse de renseignements et de dissertations sur des points obscurs que l'érudition extraordinaire de M. Harnack a répandue généreusement dans ce travail de bénédictin, consacré à une littérature, assurément bien réduite aujourd'hui, mais qui a été jadis très abondante et dont les monuments conservés ont une importance capitale pour la vie religieuse de la chrétienté comme pour l'histoire de la civilisation chrétienne. La première partie de l'Histoire de la littérature chrétienne de M. Harnack est devenue l'instrument de travail indispensable à tout homme qui étudie les antiquités chrétiennes et la société antique; la seconde partie ne le sera pas moins.

Ce n'est pas à dire qu'il faille considérer son œuvre comme un bilan définitif de l'histoire littéraire du christianisme antique. Elle devra être reprise et corrigée, elle l'a été déjà sur plusieurs points ; la continuation des recherches par de nombreux travailleurs modifie chaque année l'état de nos connaissances et ruine ou confirme les hypothèses dont M. Harnack est prodigue. Un filtrage sera nécessaire pour que les eaux de ce fleuve grandiose puissent être débarrassées de toutes les matières étrangères qu'elles charrient. Mais il n'en reste pas moins certain à nos yeux que depuis F. Chr. Baur c'est l'œuvre la plus considérable qui ait été accomplie sur le terrain de l'histoire du christianisme dans l'antiquité et que nul aujourd'hui, en dehors de M. Harnack, n'eût été capable de l'accomplir.

Le premier volume de la Chronologie comprend trois parties : 1° les recherches préparatoires ; 2° les écrits dont la composition peut être fixée dès maintenant à une date approximativement déterminée ; 3° les écrits qui jusqu'à présent ne peuvent pas être datés de cette façon. On conçoit qu'un pareil livre ne se prête pas à une analyse détaillée. Je n'en relèverai que certains points et je m'attacherai surtout aux recherches préparatoires et aux principes qui ont dirigé l'auteur.

Les *Einleitende Untersuchungen* ont pour objet la méthode chronographique d'Eusèbe de Césarée, le grand témoin historique de l'ancienne littérature chrétienne, et l'étude critique des plus anciens catalogues épiscopaux, non pas en tant que documents littéraires dont il faille déterminer la date, mais à l'effet d'établir leur valeur comme moyens de contrôle pour les approximations chronologiques d'ordre littéraire. Les 230 pages consacrées à ces études préliminaires sont arides assurément, parce qu'elles portent sur un des sujets les plus délicats et les plus compliqués de l'histoire ecclésiastique, mais, dans l'obscurité inévitable de ce genre d'études, elles sont une merveille de discussion lucide et méthodique, où les travaux antérieurs des Lipsius, des Duchesne, des Lightfoot, des Hort, de M. Harnack lui-même, et de tant d'autres ont été utilisés et ramenés en quelque sorte à leur résultante avec une maîtrise que j'admire beaucoup.

Voici les conclusions principales de M. Harnack. Leur simple énumération suffira à en faire ressortir la grande portée historique :

Dans son *Histoire ecclésiastique* Eusèbe n'a pas pris comme *schéma* chronologique les successions épiscopales, mais la succession impériale, sans déterminer le plus souvent à quelle année précise de chaque règne

se rattache le récit (p. 10). La *Chronique* d'Eusèbe est assurément un document important pour l'historien de l'ancienne littérature chrétienne, mais elle ne peut pas lui servir de fil conducteur, ni de base de discussion, d'une part parce que les données qu'elle fournit à l'histoire littéraire sont trop rares, d'autre part parce qu'elles n'ont pas en général de valeur autonome. Le plus souvent Eusèbe les a déduites de ses lectures et, en maintes occasions, nous pouvons aujourd'hui encore contrôler dans les écrits originaux la validité de ses déductions (p. 45). Eusèbe lui-même n'a pas su utiliser les renseignements chronologiques de ses documents littéraires, lorsqu'ils ne se rapportaient pas aux fastes impériaux ou épiscopaux, parce qu'il n'avait pas les moyens de réduire en années impériales ou en années d'Abraham les données relatives aux gouvernements locaux (désignations de proconsulat, etc.) (p. 65, note).

Il n'y a donc pas encore de *Chronologie chrétienne* pour Eusèbe, c'est-à-dire pas encore de chronologie fondée sur des principes chronologiques d'ordre ecclésiastique. L'importance qu'il attache aux successions épiscopales a pu faire illusion à cet égard, mais le fait en lui-même n'est pas douteux; M. Harnack le démontre surabondamment. Cela s'explique d'ailleurs aisément. Dans sa *Chronique* Eusèbe ne traite pas seulement de l'histoire chrétienne; c'est de l'histoire du monde qu'il entend parler. Il adopte donc le comput par années d'Abraham et, pour l'époque romaine, les documents chronologiques dont il se sert sont disposés aussi selon l'ordre des années impériales. M. Harnack donne une autre explication qui me paraît secondaire au point de vue spécial de la méthode de travail d'Eusèbe, mais qui a une portée beaucoup plus intéressante pour l'histoire ecclésiastique. Faisant sienne une observation déjà suggérée par M. Heinrici, il montre que pour Eusèbe le critère de la vérité chrétienne, à laquelle toute son œuvre doit servir de témoignage, c'est la succession régulière des témoins de la vérité; mais ces témoins de la vérité, ce ne sont pas seulement les évêques régulièrement institués, ce sont aussi les maîtres, les docteurs ou les écrivains qui ont défendu et fait triompher la vérité en assurant la transmission fidèle de l'enseignement chrétien authentique (p. 65). Aussi la succession épiscopale n'a-t-elle pas encore pour Eusèbe la valeur unique et exclusive qu'elle a prise dans le système catholique comme critère de la vérité.

Eusèbe a utilisé dans la *Chronique* quatre catalogues épiscopaux complets, ceux des sièges de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Pour les deux premiers sièges il indique la durée de chaque épiscopat et donne la concordance en années d'Abraham, identifiées

avec les années impériales correspondantes. Pour les évêques du siège d'Antioche il ne mentionne pas la durée de leurs pouvoirs respectifs. Enfin, pour le siège de Jérusalem, non seulement il ne fait pas connaître la durée de chaque épiscopat, mais à plusieurs reprises il cite des noms à la file, parce qu'il ne savait pas quelle période assigner à chacun des personnages du groupe. On voit que le grand connaisseur des antiquités chrétiennes ne disposait pas lui-même de documents bien nombreux ni bien précis sur un sujet qui lui tenait si fort à cœur. Ce qui, pour nous, complique encore l'utilisation de ses renseignements incomplets, ce sont les divergences des données chronologiques transmises par les divers témoins de l'œuvre d'Eusèbe. Celles de l'*Histoire ecclésiastique* ne s'accordent pas avec celles de la *Chronique*, telles qu'elles nous sont parvenues soit dans la version de Jérôme, soit dans la version arménienne. On comprend d'ailleurs que les fautes des copistes aient été dès le début très nombreuses dans les reproductions de ces nombres figurés par des lettres de l'alphabet.

Un progrès réel de l'enquête à laquelle ces textes ont été soumis de nos jours, c'est d'avoir singulièrement restreint l'autorité en quelque sorte normative que l'on avait accordée tout d'abord au texte de la version arménienne. M. Harnack, à la suite de Lightfoot, a reconnu que cette version est beaucoup plus défectueuse qu'on ne le croyait au début. La version de Jérôme a regagné en autorité ce que l'autre perdait. Mais c'est surtout l'*Histoire ecclésiastique* qui doit être notre principal témoignage, parce que le texte, moins exposé que les listes de noms et de dates de la *Chronique* à des erreurs de copiste et conservé directement au lieu de nous être parvenu par l'intermédiaire de versions, en offre beaucoup plus de sécurité (p. 116).

De la comparaison de ces textes il résulte que dans la *Chronique* Eusèbe fait concorder les avènements des évêques d'Antioche avec des avènements d'évêques de Rome jusques et y compris l'épiscopat romain d'Eleuthère (175 à 189); à partir de ce moment toute relation entre les deux listes cesse. Il a donc utilisé un document où les choses étaient disposées de la sorte, un document qui n'était par conséquent ni un catalogue local de Rome ni un catalogue local d'Antioche, mais l'œuvre d'un chronographe mal renseigné sur la chronologie du siège d'Antioche. Dans son *Histoire ecclésiastique* il ne donne plus de dates précises, en années impériales et d'Abraham, que pour les évêques de Rome et d'Alexandrie, et ceci même cesse, à quelques minimes exceptions près à l'avènement du pape Calliste, la première année d'Elagabal. A partir

de ce moment il se borne à rattacher chaque évêque au règne d'un empereur, comme il l'a fait dès le début pour les évêques d'Antioche et pour ceux des évêques de Jérusalem qu'il ne cite pas en groupe. Ces constatations nous autorisent à admettre que le document chronographique utilisé par Eusèbe a dû être la Chronographie de Jules Africain qui fut rédigée justement sous le règne d'Elagabal et qui fut le premier travail chronologique d'ensemble composé au point de vue chrétien. La comparaison de la *Chronique* et de l'*Histoire ecclésiastique* nous apprend en outre qu'à défaut de renseignements précis sur les évêques d'Antioche, Jules Africain s'était borné à juxtaposer ceux-ci aux évêques romains jusqu'à la fin du second siècle pour laquelle il pouvait avoir des renseignements contemporains directs; mais Eusèbe semble avoir lui-même reconnu ce qu'il y avait de factice dans ce procédé, puisque dans son *Histoire ecclésiastique*, postérieure à la *Chronique*, il se borne à dater les évêques d'Antioche par règne d'empereur au lieu de leur assigner des années impériales précises.

Pour les sièges de Rome et d'Alexandrie Eusèbe a dû avoir aussi des catalogues donnant la liste des évêques et la durée de chaque épiscopat. Ceci nous intéresse surtout pour ce qui concerne le siège de Rome, le seul dont nous nous occuperons ici. Jusqu'à l'épiscopat de Pontien (230-235) il ne semble avoir connu ces durées qu'en nombres ronds d'années; à partir de Pontien il sait aussi les mois et les jours complémentaires. D'autre part, les travaux de M. Mommsen, de M. l'abbé Duchesne et de Lightfoot sur le catalogue romain dit *Catalogus Liberianus*, ont prouvé que ce document, formé de diverses couches ajoutées les unes aux autres dans la suite des temps, comprend une première partie très ancienne qui a dû être rédigée justement sous le pontificat de Pontien et qui, selon toute vraisemblance, doit être attribuée au savant chronographe romain saint Hippolyte, compagnon d'exil de Pontien dans la persécution de Maximin. Comme la liste d'Eusèbe concorde avec celle-ci pour l'ordre et la durée des épiscopats, on est autorisé à les identifier. Or, si Jules Africain, antérieur à saint Hippolyte, avait cette même liste, elle n'est donc pas l'œuvre de saint Hippolyte : elle existait avant lui. M. Harnack conclut que cette liste a dû être composée à Rome sous l'épiscopat de Soter (166-174), mais en même temps il montre que les durées qu'elle assigne aux divers épiscopats jusqu'à celui de Pius ou même d'Anicet (milieu du IIe siècle) sont dénuées de toute valeur historique. Il faut lire tout le développement de cette argumentation (p. 172 et suiv.) contre la thèse de Lightfoot, qui s'obstinait à

maintenir l'existence d'un épiscopat monarchique à Rome dès l'origine, alors que tous les documents d'origine romaine antérieurs au milieu du second siècle attestent qu'il n'y avait pas encore d'épiscopat monarchique dans cette ville à l'époque où ils ont été écrits.

Il ne m'est pas possible de reprendre cette discussion dans le présent compte rendu. J'y reviendrai plus tard — car il s'agit d'un point capital — dans la suite de mes études sur les origines de l'épiscopat. Pour la fin du premier siècle et le commencement du second j'ai déjà établi le fait dans le premier volume de mes *Origines de l'Épiscopat* (p. 420 à 430 et 500 à 520) et il m'est particulièrement précieux de constater que M. Harnack est arrivé exactement aux mêmes conclusions. « A notre connaissance, dit-il (p. 183), l'épiscopat monarchique est né en Asie Mineure, nullement à Rome. Mais c'est à Rome qu'il a acquis sa signification historique (seine weltgeschichtliche Bedeutung). Les notions de succession et de tradition, qui l'ont constitué à l'origine, sont principalement des notions romaines. »

La grosse difficulté, à cause de la rareté des documents et en raison d'une tradition qui a naïvement rapporté aux origines ce qui est le fruit d'une assez longue évolution, c'est de retrouver et d'expliquer le mode de transformation du gouvernement plural en gouvernement monarchique. M. Harnack croit que cela s'explique principalement par le rôle prépondérant des personnages chargés de présider au culte. Évidemment la présidence du culte fut un des éléments constitutifs du pouvoir épiscopal monarchique; mais ce n'est pas là, à mon sens, qu'il faut chercher la cause suffisante de la centralisation de l'autorité ecclésiastique entre les mains d'un seul. Je maintiens qu'à Rome comme en Orient, ce sont les fonctions disciplinaires et administratives de l'ἐπίσκοπος, c'est-à-dire du surveillant, du censeur, de celui qui a la charge de contrôler si tout se fait avec ordre selon les principes de la communauté, qui constituent le germe du pouvoir épiscopal concentré entre les mains d'un seul homme. C'est l'ancien qui présidait à l'activité des diacres, à la répartition des offrandes, celui qui veillait à l'observance du statut traditionnel, qui, dans la vie quotidienne comme dans les réunions, devait par la force des choses prendre la première place. L'enseignement peut se répartir entre plusieurs, et le fait est que même sous l'épiscopat monarchique il est resté partagé entre l'évêque et les presbytres ; mais le gouvernement d'une société implique nécessairement un chef.

Dès l'entrée dans la chronologie proprement littéraire M. Harnack voyait se dresser devant lui une grande difficulté. Il n'est plus possible aujourd'hui de séparer la littérature canonique du reste de la littérature chrétienne primitive, comme si c'était là un corps à part, ayant eu sa croissance et son organisation en dehors des conditions des autres écrits, en un autre temps et un autre milieu que les écrits des Pères apostoliques ou les premiers écrits gnostiques et sans relations avec ceux-ci. Il est nécessaire d'assigner à chacun des livres du Nouveau Testament sa place dans la chronologie de la première littérature chrétienne. Mais tout le monde sait à quelle quantité innombrable d'hypothèses et de combinaisons l'étude critique du Nouveau Testament a donné naissance. Passer en revue et discuter toutes ces hypothèses eût exigé un gros volume. M. Harnack a jugé qu'il valait mieux déblayer le terrain de la très grande majorité d'entre elles. Il a considéré comme acquis les résultats sur lesquels l'accord s'est fait entre les critiques indépendants au cours du grand procès de révision des conclusions de Baur et de l'École de Tubingue, dont il reconnaît tout le premier l'immense mérite, mais dont la conception historique, trop dominée par un *a priori* philosophique, avait besoin d'être corrigée sur le terrain même où le grand maître de Tubingue a définitivement fondé la science des origines chrétiennes. Et ce ne sera pas un des moindres services rendus par M. Harnack que d'avoir ainsi dressé, à la fin de notre XIXe siècle, un bilan des travaux si nombreux consacrés à la détermination chronologique des livres du Nouveau Testament. Ce bilan n'est pas infaillible, cela va de soi ; mais il est dressé sans parti pris, à un point strictement historique, et le soin avec lequel l'auteur a rangé la plus grande partie des livres canoniques parmi les écrits dont la date ne peut pas être déterminée avec précision, laisse la porte ouverte à de nouvelles approximations plus rigoureuses, tout en écartant les hypothèses excentriques auxquelles se laissent si facilement entraîner les critiques, dont l'activité se concentre sur un document isolé au lieu de l'étudier dans ses relations avec l'ensemble des écrits similaires.

Dans la seconde partie du livre — consacrée aux écrits dont la date peut être déterminée avec précision — l'attention se porte surtout sur la chronologie de saint Paul. L'essentiel ici est de déterminer le point de départ de cette chronologie, car les épîtres de saint Paul lui-même et les parties vraiment historiques des *Actes des Apôtres* permettent d'établir avec une suffisante certitude les relations chronologiques entre les principaux actes et les écrits de sa carrière missionnaire. M. Har-

nack part de la date assignée par Eusèbe, dans sa *Chronique*, au rappel du procurateur Félix, soit la deuxième année de Néron (oct. 55-56), et il aboutit ainsi à fixer la conversion de saint Paul en l'an 30, soit l'année même de la mort de Jésus ou l'année d'après, suivant que l'on place la Passion en l'an 29 ou en l'an 30. Il faut observer toutefois que le texte arménien de la *Chronique* ne concorde pas ici avec celui de la version de Jérôme; il place le rappel de Félix dans la sixième année de Néron. — Mais, d'autre part, l'an 55 est corroboré par le rapprochement de Josèphe (*Ant. Jud.*, XX, 8, 9) et de Tacite (*Annales*, XIII, 14, 15): l'historien juif rapporte que Félix, après son rappel de Judée, fut mis en accusation, mais que son frère, Pallas, le disculpa auprès de Néron, et l'historien romain nous apprend que Pallas tomba en disgrâce peu de jours avant le quatorzième anniversaire de Britannicus. Or, comme Britannicus est né en février de l'an 41, son quatorzième anniversaire tombe en février 55. Il faut encore observer ici que si Pallas perdit la faveur de son maître à la fin de l'hiver de l'an 55, il n'était plus au pouvoir à l'époque où, d'après Eusèbe, le procurateur Félix fut rappelé de Judée (oct. 55 à 56). Il est vrai qu'il n'est pas interdit d'admettre que Pallas, même disgracié, conservât encore un certain crédit; mais alors le prolongement de son influence a pu s'étendre à une des années suivantes aussi bien qu'à l'an 55. M. Harnack préfère admettre une légère erreur de la part de Tacite, qui aurait confondu le 14ᵉ et le 15ᵉ anniversaire de Britannicus.

Quoi qu'il en soit, ces données tendent à reculer singulièrement la conversion de saint Paul. Son arrestation à Jérusalem daterait alors de Pâques 54; sa captivité à Rome serait de 57 à 59 et, comme d'autre part sa mort est certainement de l'an 64, il resterait entre sa mise en liberté et sa mort une période de cinq ans sur laquelle nous n'avons aucun renseignement, et qui se prêterait fort bien à une extension de son activité missionnaire vers l'ouest de l'empire romain, comme le donne à entendre l'Épître de Clément Romain aux Corinthiens, ainsi qu'à l'hypothèse d'une seconde captivité à Rome.

La thèse de M. Harnack est très fortement étayée. Est-elle conciliable avec toutes les données de l'histoire de l'apôtre Paul que nous connaissons? Si Paul a été gagné au christianisme quelques mois seulement après la mort de Jésus, quel temps reste-t-il alors pour les persécutions qu'il aurait dirigées contre les disciples de Jésus et comment s'expliquer que ceux-ci aient déjà poussé des ramifications jusqu'à Damas où Paul se rend avec mission de les poursuivre? En réalité elle repose tout

entière sur l'autorité accordée à la version hiéronymienne de la *Chronique* d'Eusèbe, de préférence au texte arménien, ce qui est conforme au résultat déjà signalé des études préliminaires sur la chronologie eusébienne. La donnée d'Eusèbe est puisée chez Jules Africain, affirme-t-on. C'est possible, disons même vraisemblable, mais cela ne s'impose pas. Les témoignages de Josèphe et de Tacite s'accordent aussi bien avec une fixation plus tardive de la procuratelle de Félix, puisque l'efficacité de la faveur de Pallas faisant disculper son frère s'explique aussi bien plusieurs années après sa disgrâce qu'immédiatement après. Il me semble que cette chronologie de saint Paul figurerait plus avantageusement dans la seconde section, c'est-à-dire dans la catégorie des faits ou des écrits dont il n'est pas possible de déterminer la date précise. J'ajoute néanmoins que, pour ma part, j'inclinerais assez à admettre la solution de M. Harnack.

Le malheur de ces études c'est qu'un résultat fondamental comme celui-ci étant une fois admis, il devient le point de départ d'une série d'autres déductions, souvent plus hypothétiques, dont la principale garantie est justement que leur point de départ paraît assuré, alors qu'il est tout simplement une hypothèse moins aventureuse que celles que l'on y rattache. Cette observation s'applique surtout à la troisième partie, consacrée à la chronologie des écrits dont la date précise ne peut pas être retrouvée en l'état actuel de la science. Pour ne pas allonger outre mesure ce compte rendu, je me bornerai à rappeler comme exemple l'observation que j'ai déjà développée dans cette *Revue* (t. XXXVI, p. 424 et seq.), à propos des *Logia Kuriaka* retrouvés en Égypte. Dans ce que l'on appelle la seconde Épître de Clément Romain aux Corinthiens M. Harnack voit une lettre adressée par l'évêque de Rome, Sôter, à Denys de Corinthe, vers l'an 170. L'hypothèse est ingénieuse et brillamment soutenue (p. 440 à 450), mais ce n'est qu'une hypothèse et l'auteur lui-même le reconnaît en admettant, comme moins satisfaisante, mais néanmoins comme plausible, l'idée que cette prétendue lettre n'est qu'un fragment d'homélie, comme le voulait Lightfoot. Ce qui n'empêche pas qu'à la page 619, à propos de l'Évangile des Égyptiens, l'hypothèse relative à II Clément devient le point de départ d'un raisonnement très important sur la propagation de l'Évangile des Égyptiens, comme évangile de bon aloi, attestée par l'usage qu'en fait l'évêque de Rome, Sôter, vers 170. Et l'on comprend aisément quelles graves conséquences découlent de là pour l'histoire de la formation du Canon dans la communauté romaine !

Sur combien d'autres points pourrions-nous faire des observations analogues ! Je désire seulement qu'elles ne soient pas mal interprétées. Que M. Harnack, grâce à sa brillante imagination servie par une merveilleuse mémoire qui lui fournit facilement des textes à l'appui de ses constructions, se laisse facilement séduire lui-même par les hypothèses, toujours sérieusement motivées, par lesquelles il supplée aux informations trop restreintes des témoins historiques, je ne pense pas qu'on puisse le contester. Et dans la généreuse ardeur de son tempérament il se donne à elles tout entier lorsqu'il a été séduit. Mais il convient d'ajouter : d'abord, que personne ne s'entête moins que lui à défendre une opinion compromise par des recherches nouvelles, uniquement parce qu'il l'a patronnée autrefois ; il se dégage de l'hypothèse reconnue insuffisante avec autant d'ardeur et de loyauté qu'il en a mis à la soutenir ; — secondement, que dans les études chronologiques sur l'histoire littéraire du christianisme antique, comme dans toutes les parties de la chronologie antique pour laquelle il n'y a pas de données épigraphiques, il est tout à fait impossible de procéder autrement que par des hypothèses analogues. Les braves gens qui concluraient des observations présentées ci-dessus que, puisqu'il en est ainsi, ce n'était pas la peine de toucher à la chronologie traditionnelle, prouveraient simplement par là qu'ils n'y connaissent rien, car la chronologie traditionnelle n'est elle-même, à chaque instant, qu'un tissu d'hypothèses qui, pour être vieilles, n'ont pas cessé d'être parfaitement hypothétiques. Au moins M. Harnack donne les raisons des siennes.

Il ne faut rien exagérer d'ailleurs. Ce que nous disons est vrai surtout de la chronologie absolue, et ici même il ne manque pas de dates sûres qui peuvent servir de termes de comparaison pour la critique la plus rigoureuse : celles de l'Épître de Clément Romain aux Corinthiens, de la correspondance de Pline et de Trajan au sujet des chrétiens, de la Lettre des églises de Lyon et de Vienne aux églises d'Asie, des Actes des martyrs scillitains. Mais à côté de ces dates précises il en est beaucoup d'autres qui, sans pouvoir être fixées d'une manière absolument exacte, peuvent être approximées d'une façon certaine, à quelques années près, comme par exemple les dates des écrits de Justin Martyr. Avec les unes et les autres il est possible d'établir une chronologie relative, très sûre dans son ensemble, qui suffit entièrement aux besoins de l'histoire littéraire. Ainsi, quoiqu'il soit impossible de dire exactement en quelle année a été composé le *Pasteur* d'Hermas et qu'il faille laisser vingt à vingt-cinq ans au moins disponibles pour la publication,

probablement intermittente, de ce curieux écrit, cette indétermination relative n'empêche pas le témoignage du *Pasteur* d'avoir sa place bien marquée parmi les écrits sûrement originaires de Rome, entre I Clément et les Apologies de Justin Martyr. Et c'est ce qui nous importe, bien plus que de savoir si les Visions du *Pasteur* sont au juste de telle année ou de telle autre.

Cette chronologie relative des anciens écrits chrétiens peut être en quelque mesure contrôlée par l'étude comparée des doctrines, des tendances et des institutions ecclésiastiques patronnées par eux, en d'autres termes par le moyen de la critique interne. Comme contrôle M. Harnack ne s'est pas interdit cette critique interne. Il y reviendra sûrement dans la troisième partie de son œuvre. Mais ici il s'est attaché autant que possible à la laisser de côté et à ne construire sa chronologie que sur des faits ou sur des témoignages externes, de manière à éviter le cercle vicieux, si fréquent dans nos études, qui consiste à déduire la date d'un écrit de la place qu'on lui assigne dans l'évolution dogmatique ou ecclésiastique de la chrétienté antique et à justifier ensuite, par la date même de l'écrit, le jugement que l'on a porté sur la valeur dogmatique ou ecclésiastique de son témoignage.

Cette méthode générale judicieuse et prudente met M. Harnack à l'abri des entraînements que les historiens subissent si fréquemment du fait de leur conception générale de l'évolution historique dans la période qu'ils étudient. Elle assure ainsi à la charpente générale de l'ouvrage une solidité que la hardiesse des hypothèses de détail ne saurait ébranler ; ce ne sont là que des ornementations qui n'entament pas le gros œuvre. Désormais la *Chronologie* de M. Harnack sera la base nécessaire de toute étude nouvelle sur ces questions, comme l'ont été jadis les travaux de Tillemont. Je ne sache pas de plus bel éloge à faire d'un pareil ouvrage.

Dans le monde ecclésiastique où la critique n'est pas en odeur de sainteté on a relevé et exploité avec beaucoup de satisfaction une déclaration imprudente de la Préface, dans laquelle M. Harnack signale le caractère réactionnaire des résultats auxquels il aboutit (p. VIII). Je crains que les personnes qui ont reproduit ces paroles pour montrer au bon public, incapable de contrôler par lui-même, la critique des antiquités chrétiennes condamnée par le prince même de la critique, ne se soient contentées de lire la Préface, oubliant de consulter l'ouvrage lui-même. M. Harnack, en effet, déclare — d'une manière générale — que la plus ancienne littérature de l'Église est véridique et digne de con-

tance, que le nombre des écrits pseudonymes antérieurs à Irénée est restreint, si l'on fait abstraction des produits gnostiques, que les écrits interpolés au IIe siècle sont peu nombreux et que la tradition littéraire de l'âge antécatholique est en général solide. C'est sur le IIIe siècle qu'il fait retomber la responsabilité de la plupart des faux littéraires composés dans un intérêt ecclésiastique.

Mais il ne faut pas se faire illusion sur la portée de ces déclarations. M. Harnack entend, d'une part, réagir contre une certaine critique, dont les thèses absolutistes ont été trop facilement accueillies par le public incompétent, et qui transformait toute la littérature chrétienne primitive en un vaste tissu de romans et de falsifications littéraires. D'autre part, il constate que la majorité des critiques ont abandonné les positions trop avancées de l'École de Tubingue qui, dominée par une conception philosophique trop exclusive, ramenait toute la première littérature chrétienne à la seule antithèse du judéo-christianisme et du christianisme universaliste (arbitrairement identifié avec le paulinisme) et qui étendait jusqu'au milieu du second siècle la synthèse de ces deux grands courants du christianisme primitif. Les principaux critiques de Tubingue ont été amenés de la sorte à assigner des dates beaucoup trop tardives à certains écrits qui, autrement, ne rentraient plus dans l'évolution historique à laquelle tout devait se réduire.

En réalité, M. Harnack constate ainsi que la critique de cette fin de siècle a réagi contre les exagérations d'une partie des critiques antérieurs. Mais il suffit de consulter M. Harnack lui-même pour constater qu'elle n'a pas renié ce que l'on peut considérer comme la moyenne des conclusions de la critique antérieure. Nous avons déjà vu ce qu'il pense de la véracité historique des premières successions épiscopales. Il reconnaît qu'il s'est produit aussi des altérations dans la transmission des écrits qui furent retenus au IIe siècle comme livres de lecture sacrée dans le culte public. Les éléments apocalyptiques juifs qui ont été adoptés sous des noms chrétiens, l'ont été de bonne foi, nous n'y contredisons pas, mais n'en sont pas moins de provenance étrangère. La littérature gnostique tout entière, c'est-à-dire le plus gros morceau de la littérature chrétienne au IIe siècle, est sujette à caution. Enfin pour le Nouveau Testament lui-même M. Harnack n'admet ni l'authenticité du IVe Évangile et des Épîtres johanniques, ni celle des Épîtres de Pierre, de Jacques, de Jude; il repousse l'authenticité des Pastorales dans leur ensemble quoiqu'elles renferment certains morceaux de l'apôtre Paul. L'Épître aux Hébreux n'est pas d'origine apostolique. Il distingue dans

les Actes des Apôtres des éléments de valeur historique très inégale et sa conception de l'origine des évangiles est conforme, dans ses grandes lignes, à celle de la critique, non pas à celle de la tradition littéraire de l'Église.

En vérité, voilà une façon d'être réactionnaire qui doit paraître singulière aux fidèles authentiques de la tradition ecclésiastique. Peut-être est-il nécessaire de faire une déclaration du genre de celle que nous avons relevée, pour pénétrer dans certains milieux où l'on juge les gens d'après la cocarde dont ils s'affublent plutôt que d'après leur valeur intrinsèque. Dans le monde de ceux qui savent lire on regrettera peut-être cette habileté diplomatique, mais on la réduira à sa juste valeur en reconnaissant qu'elle signifie simplement ceci : d'une façon générale M. Harnack estime que la critique actuelle doit reculer les dates trop tardives assignées précédemment aux premiers écrits chrétiens et revenir sur quelques jugements trop précipités sur l'inauthenticité de certains écrits des Pères dits apostoliques. C'est une conclusion à laquelle je souscris très volontiers.

Jean Réville.

G. Wobbermin. — **Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen.** — Berlin, 1896.

La question des rapports du christianisme et des mystères grecs a fait l'objet, depuis quelques années, de plusieurs travaux remarquables. Parmi ceux-ci, il faut classer l'étude que nous signalons ici. Sur plusieurs points très importants, M. Wobbermin nous paraît être arrivé à des résultats qu'il faudra considérer comme acquis et, pour le reste, son érudition ingénieuse lui suggère des vues, sinon toujours acceptables, du moins toujours intéressantes.

Quoiqu'il ne l'ait pas fait, l'auteur aurait pu diviser son ouvrage en deux parties principales. Dans la première, il étudie les mystères et les cultes connexes. Son but n'est pas d'en faire une description complète, mais simplement d'en dégager les caractères essentiels. Il voit l'origine ou la forme première des mystères dans l'antique culte des divinités chthoniennes dont il ne sépare pas celui des ancêtres et des héros. Pausanias et les inscriptions attestent la très grande diffusion de ces cultes à toutes les époques. M. Wobbermin s'efforce d'établir l'étroite parenté

qui existe, d'après lui, entre ces cultes relativement primitifs et les mystères proprement dits. Il retrouve dans les uns comme dans les autres exactement les mêmes traits caractéristiques. C'est dans ces cultes, dont les mystères ne sont que l'épanouissement, qu'il faut chercher la vraie religion populaire de la Grèce antique. Cette religion a eu sa théologie. Notre auteur nomme ainsi les théogonies et autres écrits qui circulaient sous le nom légendaire d'Orphée. Il prétend retrouver dans « l'orphisme » la plupart des idées religieuses qui s'exprimaient dans les symboles des mystères. Ainsi les cultes antiques des divinités chthoniennes, des ancêtres et des héros, les mystères et enfin les spéculations orphiques formaient un tout indivisible qui constituait la religion nationale bien plus que ne le faisait la mythologie des poètes.

Voilà une thèse qui ne laisse pas d'être séduisante. Ce qu'on objectera, croyons-nous, à l'auteur, c'est qu'il se laisse dominer par l'esprit de système. Il ne serait pas difficile de montrer qu'il force les analogies incontestables qu'il relève entre les différentes formes de culte qu'il passe en revue. A l'examen, toute sa conception apparaît comme trop artificielle. Il n'y a vraiment qu'un rapport bien lointain entre le culte des héros et les spéculations orphiques.

Un autre point que nous ne saurions accorder à M. Wobbermin, c'est que la religion populaire de la Grèce se trouve *exclusivement* dans les cultes qu'il associe au point de les confondre. Sans doute, il a raison de dire qu'on a eu tort de voir cette religion populaire uniquement dans la mythologie classique. Mais ne va-t-il pas lui-même à l'autre extrême lorsqu'il n'envisage celle-ci que comme une création de l'épopée, une sorte de fantaisie théologique imaginée par les aèdes? Quoi qu'il en dise et quoi qu'en pense l'école dont il relève, la mythologie homérique a fait partie intégrante de la religion des Hellènes. La tragédie comme la comédie suffiraient à elles seules à le prouver. Plus tard, à partir du IIe siècle avant l'ère chrétienne, les mystères et le culte des héros prennaient le pas sur la mythologie. Celle-ci recule à l'arrière-plan. Mais il fut un temps où elle n'avait pas moins d'importance que les cultes qui devaient la supplanter.

Dans la deuxième partie de son ouvrage, l'auteur aborde le sujet qu'il a annoncé et compare les mystères et le christianisme. Son exposition aurait gagné en clarté s'il avait subdivisé cette partie en deux autres. En effet, il y a une double étude dans les quatre ou cinq derniers chapitres de l'ouvrage. D'une part, M. W. étudie les rapports du gnosticisme et de l'orphisme et, d'autre part, il montre dans la terminologie des mys-

tères proprement dits l'origine d'une série de termes chrétiens soit rituels, soit théologiques. Comme notre auteur ne veut voir dans l'orphisme que la théologie des mystères, il n'a pas estimé qu'il y eût lieu de faire la distinction que nous faisons. Mystères et orphisme, c'est un bloc; il ne saurait être question de distinguer ou même de considérer à part l'influence respective que l'une et l'autre forme religieuse a pu exercer sur le christianisme.

Dans la première de ces deux études, M. Wobbermin s'efforce d'établir une thèse fort sujette à caution. D'après lui, c'est dans l'orphisme qu'il faut chercher l'origine des principales idées gnostiques. Le démiurge, le serpent des Ophites, les syzygies sont des importations de la théologie qu'on faisait passer sous le nom d'Orphée. Il n'hésite pas à appeler le gnosticisme un « orphisme chrétien ». Notre auteur se réclame de M. Harnack. On connaît la théorie de l'illustre historien relative au gnosticisme. Celui-ci consisterait en une accommodation prématurée et hâtive de l'hellénisme au christianisme. M. W. croit préciser encore en signalant dans l'hellénisme lui-même l'orphisme comme source principale des spéculations de Basilide et de Valentin.

Pour être aussi affirmatif qu'est M. W., il faut que la démonstration que l'on donne soit rigoureuse. Il reconnaît lui-même que la sienne ne l'est pas. Prises en elles-mêmes, dit-il, les preuves qu'il donne sont insuffisantes; prises ensemble, elles emportent la conviction (p. 83). La grosse lacune qui frappe tout de suite à la lecture des chapitres III et IV du livre de M. W., c'est que la question des origines de l'orphisme lui-même n'y est pas suffisamment étudiée. M. Wobbermin se contente de se réclamer des derniers auteurs qui l'ont traitée, tels que Maas, Aurich et d'autres; les résultats auxquels sont parvenus ces critiques lui paraissent si bien acquis qu'il n'y a pas lieu de les soumettre à un nouvel examen; il les prend tels quels et, sans plus tarder, institue une comparaison étendue entre l'orphisme et le gnosticisme. C'est se contenter à trop bon compte. Les origines des écrits qui portent le nom d'Orphée et surtout les sources qui ont alimenté les spéculations théogoniques qu'on y trouve sont loin d'être élucidées. Il y a de tout dans ces écrits : des vestiges de notions très anciennes s'y retrouvent à côté d'un vague panthéisme qui dérive manifestement du stoïcisme. Ce sont des produits du syncrétisme de l'époque qui a vu naître ces écrits. On peut, dans ces conditions, relever les analogies et même les concordances qu'il y a entre ces curieuses spéculations et le gnosticisme chrétien. Mais il est prématuré d'affirmer que celui-ci dépend étroitement de celles-là.

C'est dans les chapitres, où M. Wobbermin étudie le sens précis des termes de θεὸς σωτήρ, θεὸς μονογενής, σφραγίς, σφραγίζειν, φωτισμός, φώτισμα, φωτίζειν, εὐαγγέλιον, qu'il nous paraît avoir pleinement démontré l'influence des mystères grecs sur le christianisme courant du IIe siècle. Il nous semble incontestable que, dans les écrits chrétiens tels que les lettres d'Ignace d'Antioche et les *Pastorales*, le terme de σωτήρ appliqué à Jésus a une signification qui est, en grande partie, celle même qu'avait ce mot dans la terminologie des mystères. Il nous paraît également indubitable que la notion du baptême telle qu'on la trouve, soit dans le *De baptismo* de Tertullien, soit dans le VIe chapitre du Ier *Paedagogus* de Clément d'Alexandrie, est foncièrement différente de l'idée qu'on se faisait du baptême dans la primitive Église. M. W. a définitivement établi que l'altération de cette notion s'est faite sous l'influence de conceptions courantes chez les adeptes des mystères. Pourquoi aurait-on, au temps de Justin Martyr, appelé le baptême une σφραγίς ou un φωτισμός, si ces termes, empruntés aux mystères, n'avaient pas exprimé plus exactement l'idée qu'on s'en faisait alors? L'innovation dans les mots n'était-elle pas une conséquence d'une innovation inconsciente dans les conceptions et d'où serait venue cette transformation dans l'idée que l'on se faisait du baptême sinon des mystères, puisqu'on leur empruntait les termes dont on avait besoin pour exprimer cette idée?

Ces quelques observations suffiront pour montrer la valeur du livre que nous signalons. Nous avons surtout insisté sur les réserves que nous croyons devoir faire à l'égard de certaines opinions de l'auteur. C'est une preuve du très vif intérêt que nous a inspiré la lecture de ses remarquables études.

Eugène de Faye.

W. Anz. — **Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus.** (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XV, 4.) — Leipzig, Hinrichs; 1897; 1 vol. in-8 de 112 p.; prix : 3 marks 50.

Quelles sont les origines du gnosticisme? Telle est la redoutable question à laquelle M. Anz a tenté de donner une solution. Il ne s'agit pas de rechercher l'origine d'une doctrine gnostique déterminée, mais d'établir la provenance de la tendance gnostique, du gnosticisme en ce qu'il

a d'essentiel sous ses formes innombrables dans le monde gréco-romain des deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Assurément, on a déjà signalé de nombreux antécédents historiques de cet étrange mouvement à la fois spéculatif et religieux, dans les spéculations magiques et les croyances juives, samaritaines, orientales, dans l'orphisme et dans les mystères grecs. Mais il faut tâcher de découvrir quelle a été la pensée centrale autour de laquelle ces éléments d'origine si diverse sont venus se grouper et s'agglutiner, à tel point qu'elle-même en a été parfois complètement recouverte et comme submergée. Cette pensée centrale, ce foyer du gnosticisme primitif, M. Anz croit les reconnaître dans la doctrine de l'ascension des âmes. La première partie de son étude est destinée à démontrer cette thèse en ce qui concerne les Ophites, les gnostiques combattus par Plotin, Bardesane, les sectes apocryphes de caractère gnostique, les Valentiniens, les Basilidiens, Ménandre et Simon. La seconde partie a pour but de convaincre le lecteur que cette doctrine de l'ascension des âmes est bien d'origine babylonienne ou, plus exactement, qu'elle provient du syncrétisme chaldéo-perse.

Le point de départ de ce travail, d'ailleurs très instructif, est, je le crains, une erreur. On ne voit pas du tout pourquoi il doit y avoir eu une idée centrale à l'origine du gnosticisme. Le gnosticisme, en effet, n'est pas un système théologique ou philosophique qui se déduise logiquement d'une doctrine centrale ni d'un principe unique. Le gnosticisme — et M. Anz aurait bien fait de commencer par définir ce qu'il entend par ce terme si vague et si élastique — est un état d'esprit qui résulte d'un ensemble de circonstances historiques et psychologiques. Il se développe à l'époque où la conquête romaine, établie sur l'Asie occidentale et autour du bassin méditerranéen, permet pour une longue période le commerce paisible des civilisations antérieures de ces pays et provoque, plus complètement que n'avaient pu le faire les conquêtes d'Alexandre le Grand, les rapprochements et la pénétration réciproque des croyances et des idées morales de l'Orient, de l'Égypte, de la Grèce. La philosophie grecque est affaiblie alors; ses divers systèmes se sont usés réciproquement; le scepticisme et la rhétorique en ont épuisé la virilité. On n'a plus qu'une confiance diminuée en la puissance de la raison humaine pour saisir la vérité par la méthode rationnelle ou scientifique; beaucoup d'esprits, surtout, ne trouvent plus dans les systèmes de la pensée grecque traditionnelle la satisfaction de ces besoins moraux de relèvement moral, de vie émancipée du mal, en un mot de ces besoins de salut qui tourmentaient les âmes bien plus qu'autrefois. Ils cherchent

d'autres voies pour atteindre à la vérité complète, à la vérité salutaire qui arrachera l'homme à sa faiblesse et l'élèvera enfin dans la sphère divine. Le mirage d'une science intuitive, — que nous voyons renaître toutes les fois que la méthode rationnelle est dédaignée pour n'avoir pas donné aux hommes la connaissance de l'absolu, ni la force active de la vie morale qu'elle ne peut leur fournir, — surgit une fois de plus devant les âmes tourmentées, insuffisamment éduquées par la science grecque. On se laisse aller à la persuasion que les esprits de qualité supérieure, ceux qui ont reçu des dieux en partage une intelligence d'essence plus élevée ou des puissances plus grandes que le commun des mortels, ceux qui sont en possession du νοῦς ou d'une δύναμις plus ou moins merveilleuse, peuvent voir la vérité d'une vue spirituelle directe, sonder les mystères du monde et de la destinée, agir d'une façon souveraine sur le cours des choses ou le sort des êtres; soit que ce pouvoir, une fois reçu des dieux, agisse par lui-même, soit qu'il permette simplement de recueillir des révélations divines qui demeurent inexpliquées pour des natures inférieures, soit enfin qu'un être divin descende lui-même des sphères supérieures de l'être et de la vie pour le féconder et le dégager définitivement des liens de la matière. Et alors les tenants de toutes les révélations religieuses antérieures, de l'Égypte, de la Judée, de la Syrie, de la Chaldée, de la Perse, des mystères grecs, des superstitions orphiques ou pythagoriciennes, donnent libre cours à leur imagination pour adapter, par de profondes interprétations ou par de hardies transformations, leurs croyances à l'état d'esprit de leur milieu, pour en dégager la connaissance mystérieuse, la science à l'usage des esprits supérieurs, la gnose que ces croyances renferment. Il se fait là un effroyable mélange d'idées, de spéculations, de croyances, de superstitions, plus ou moins trempées dans la sauce de la dialectique grecque. Et tandis que les intelligences les plus cultivées parviennent à établir un peu d'ordre dans ce chaos, mettent sur pied quelque chose qui ressemble à un système philosophique ou théologique, la masse se débat dans des spéculations informes et réduit, dans la pratique, toute cette science dite supérieure, à un magisme sacramentel, composé de formules et de rites qu'il faut réciter ou accomplir pour faire son salut.

Prétendre qu'une idée centrale ait dû présider à cette prodigieuse fermentation de spéculations, de croyances, de rites magiques et de pratiques mystérieuses, c'est méconnaître la nature du phénomène qu'il s'agit d'expliquer. Aussi M. Anz a-t-il beau jeu à nous montrer de quelle importance était, pour les divers gnostiques étudiés par lui, la connaissance

des formules magiques propres à assurer le retour triomphal de l'âme à travers les diverses sphères du monde jusque dans la région de la pleine vie divine. Mais il s'en faut de beaucoup que son analyse, faite en vue de la thèse qu'il soutient, épuise les éléments si multiples du gnosticisme, ni qu'il puisse ramener à une unité quelconque les variétés mêmes des données connues sur les modes de délivrance de l'âme prônés par les divers gnostiques.

A plus forte raison ne parvient-il pas à établir l'origine chaldéo-perse de cette idée centrale que nous lui concédons. Un égyptologue pourrait, avec tout autant de droit, comparer les passages où il est question du voyage des âmes, des formules qu'elles doivent réciter et des rites magiques qu'elles doivent avoir accomplis, avec les formules et les rites si minutieusement décrits dans les rituels égyptiens pour assurer l'heureuse arrivée de l'âme auprès d'Osiris. Les analogies sont parfois frappantes justement dans ces doctrines ophites que M. Anz a choisies pour étayer son explication et il ne me paraît pas douteux qu'il faille reconnaître ici des influences égyptiennes. Mais s'ensuit-il que tout le gnosticisme doit être rattaché à une infiltration des croyances égyptiennes dans l'hellénisme oriental? Et cette explication, partiellement satisfaisante lorsqu'il s'agit de telle spéculation ou de telle formule magique préconisée par les Ophites, doit-elle aussi nous donner la clef du système de Marcion ou de celui de Bardesane? En aucune façon. On ne comprendra le gnosticisme, comme phénomène général, qu'en renonçant à le ramener à une origine concrète unique, en analysant les influences multiples, de provenance très diverse, qui se sont exercées dans le monde gnostique dans des proportions très différentes, suivant les systèmes et le plus souvent en raison des origines géographiques de chaque système. L'état d'esprit gnostique est une phase de la pensée religieuse, un mode de la vie religieuse de cette partie de la société antique dont les besoins religieux et moraux ne trouvaient pas une satisfaction suffisante dans la culture proprement grecque, et qui chercha des aliments nouveaux dans l'adaptation des traditions religieuses étrangères à la philosophie scientifique, pour les accommoder au goût de l'époque en leur donnant des apparences tout au moins de système philosophique et en les saupoudrant de cette dialectique grecque, dont ceux-là mêmes qui ne la comprenaient pas ne pouvaient cependant plus se passer.

Le désaccord fondamental entre M. Anz et moi sur la thèse même de son travail ne m'empêche pas toutefois de reconnaître que la lecture en est très fructueuse et se recommande à quiconque s'occupe de ce pro-

blème captivant à cause de son obscurité même. Je le félicite notamment d'avoir insisté sur la large part qu'il convient de faire dans le gnosticisme au magisme et au sacramentalisme. On a grand tort de n'en considérer généralement que l'élément spéculatif. C'est celui qui, au premier abord, paraît le plus intéressant, et sur lequel, d'ailleurs, les controversistes de l'Église chrétienne à ses débuts attirent le plus volontiers l'attention. Mais à mesure que l'on retrouva des écrits gnostiques originaux et des objets figurés à caractère gnostique, à mesure aussi on reconnut davantage combien l'élément magique dut jouer un rôle, prépondérant dans la pratique, chez la masse des adeptes. Et ceci même est capital à constater pour bien apprécier la lutte de l'Église chrétienne contre la gnose.

Jean Réville.

J. W. Willis Bund. — **The Celtic Church in Wales.** — Londres, David Nutt (1 vol. in 8° de vi et 540 pages).

Ce volume est si élégant et si commode à manier, que nous nous sentons tout d'abord obligé d'adresser à l'éditeur toutes nos félicitations pour les soins qu'il a donnés à son impression.

L'ouvrage lui-même porte témoignage des recherches laborieuses et étendues de l'auteur, qui lui donnent une durable valeur. M. Bund s'est proposé d'appliquer à cette partie de l'histoire ecclésiastique la méthode comparative appliquée par sir Henry Maine et d'autres écrivains à l'étude de la jurisprudence, et c'est ce qui constitue le caractère particulier de son ouvrage. Ceux qui s'adonnent à l'étude de l'histoire seront reconnaissants à M. Willis Bund d'avoir fait cette tentative, car grâce au secours qui leur a été fourni par la comparaison des lois galloises et irlandaises, il a réussi à nous présenter un très clair tableau du christianisme primitif du pays de Galles. Il s'est efforcé d'éviter les erreurs commises par ceux qui ont « essayé d'expliquer les règles, les coutumes et les actes de l'Église celtique à la lumière des idées latines ». La sympathie sincère de tout lecteur qui a fait un consciencieux effort pour comprendre la question lui est encore acquise sur ce point. Il ne faut pas tenter de faire entrer l'histoire de l'Église galloise dans les cadres fournis par l'étude de celle de l'Église latine, mais bien plutôt l'éclairer par ce que nous savons des Églises irlandaise et écossaise. C'est du moins la position que l'auteur veut nous amener à prendre.

On ne peut néanmoins se défendre de poser certaines questions sur

cette part de *christianisme latin* qui constituait un fond religieux commun à toutes les nations de l'Europe occidentale, et qui se retrouvait en Allemagne aussi bien qu'en Espagne ou en Gaule, malgré les grandes différences de race et de religions primitives. Avec une base de comparaison aussi restreinte que celle de deux ou trois peuples celtiques des îles Britanniques il pourrait arriver que l'on s'exposât à déclarer caractéristiques certains traits qui leur seraient communs avec les autres pays mentionnés, et qui ne seraient en réalité que des traits caractéristiques de l'Église latine. Laissons pourtant la parole à l'auteur lui-même : « Par une comparaison des coutumes locales du pays de Galles avec celles qui régnaient en Irlande et en Écosse, un flot de lumière est jeté sur l'Église primitive. Beaucoup de ce qui passait autrefois pour de simples conjectures peut être démontré avec quelque certitude comme étant des faits réels et bien établis. Je fais dans ces pages une tentative pour appliquer cette méthode à certains points d'histoire ecclésiastique de l'Église celtique galloise. Les documents irlandais donnent des détails sur l'Église celtique irlandaise relatifs à bien des points différents, tels que les rapports mutuels de l'Église et de la tribu. Au moyen de ces détails il est possible de faire un tableau assez exact de l'Église celtique, et de retrouver un grand nombre de ses coutumes et de ses rites particuliers. Si nous prenons ce tableau comme point de départ de notre étude et si nous nous servons des traits qu'il nous fournit pour éclairer les coutumes galloises et les documents gallois, nous pouvons obtenir quelques notions sur les idées qui régnaient au pays de Galles sur les questions ecclésiastiques. Ces idées ressemblent à celles qui avaient cours en Irlande en bien des détails... Nous pouvons donc conclure qu'elles avaient une commune origine, et qu'elles se sont développées et modifiées d'après leurs milieux particuliers » (pp. 6, 7).

Les documents irlandais dont l'auteur s'est servi se trouvent en grande partie dans un vieux recueil de jurisprudence irlandaise connu sous le nom de *Senchus Mor* ou grand traité d'antiquités (décrit par M. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, passim). « Les lois *Brehonnes*, dit M. Bund, sont conservées dans un état remarquablement parfait surtout si l'on considère les périls par lesquels elles ont eu à passer. On ne peut donner une trop grande importance à l'étude de ces lois en essayant de se former un tableau de l'Église celtique » (p. 11). Parlant des documents gallois, il s'exprime ainsi : « Comme l'Irlande, le pays de Galles possède aussi un recueil d'anciennes lois, mais ses lois diffèrent beaucoup de celles de l'Irlande. Elles ne prétendent nulle-

ment remonter à une aussi haute antiquité que les lois irlandaises, quoique le plus ancien manuscrit des lois galloises soit de la même époque que le plus ancien manuscrit des lois irlandaises. »

Ces codes nous font voir que le régime des tribus existait encore chez ces Celtes à une époque où les sanctions d'ordre religieux liées à cette organisation « avaient été rendues obscures, sinon entièrement méconnaissables par les influences chrétiennes et ecclésiastiques »[1]. Comme il y a dû y avoir des fondements religieux profondément enracinés à un grand nombre de coutumes qui étaient réputées sacrées aux temps pré-chrétiens, M. Willis Bund a rendu un réel service en poursuivant par la méthode comparative cette recherche de l'influence qu'elles ont exercée sur la formation des traits particuliers de l'Église chrétienne de l'Irlande et du pays de Galles. Là où ces traits ne sont pas communs aux deux pays, l'auteur trouve dans les documents gallois l'explication de la différence qui existe entre eux.

C'est bien ici, me semble-t-il, que se trouve toute la force de ce livre, et la pensée de l'auteur s'exprime d'une façon claire, incisive et rigoureuse. Mais M. Willis Bund s'efforce aussi de montrer « la différence essentielle et profonde qui sépare en ses traits caractéristiques l'Église celtique de l'Église latine ». C'est ici que nous nous trouvons obligé, à notre grand regret, de nous séparer de l'auteur et d'exprimer notre profond dissentiment sur un grand nombre des points où les solutions qu'il énonce lui inspirent une absolue confiance. Il paraît se méprendre étrangement dans la conception qu'il se fait de l'histoire du christianisme latin; il paraît surtout oublier cette croissance et le développement qui firent du christianisme latin quelque chose de très différent à différentes époques. Il en résulte une accentuation excessive des traits celtiques de l'Église galloise qu'il met en contraste avec une Église latine imaginaire. Il cite à ce propos un passage des *The four Masters* (p. 1, 131) d'où il résulte, d'après lui, que « le christianisme fut greffé sur les superstitions païennes, de sorte que le peuple fut gagné à la religion chrétienne avant de comprendre exactement la différence entre les deux systèmes de croyances ». Mais ce fait n'est point particulier à l'Irlande et au pays de Galles. Si nous lisons par exemple le chapitre intitulé *Religiöse Ausgleichungen* dans l'ouvrage de Schultze[2], nous voyons combien

1) Seebohm, *The tribal system in Wales*, p. 86 (Le système des tribus au pays de Galles, p. 86). M. Willis Bund cite à la page 68, mais M. Seebohm n'y parle que des triades.

2) *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums*, II, 240.

étaient fréquentes les plaintes des plus éminents Pères de l'Église d'Orient et d'Occident contre l'introduction de croyances et de pratiques religieuses païennes dans la vie ordinaire des chrétiens. Citons à ce sujet saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin. Dans les sermons de saint Césaire d'Arles nous trouvons d'innombrables allusions à des croyances païennes qui persistaient, profondément enracinées dans l'esprit de la masse des chrétiens en Gaule au VIe siècle. Il se faisait aussi des compromis frappants et fâcheux et l'Église qui sortait triomphante des luttes contre le paganisme présentait des traits que l'on pouvait facilement rapporter à la religion ou aux religions qu'elle avait remplacées. Les moyens ne nous manquent pourtant pas pour nous former une opinion du christianisme *latin* à ses différentes étapes en Italie, en Afrique et en Gaule. Nous y voyons certains traits très marqués, des signes de grande vitalité, qui ne paraissent pas avoir assez attiré l'attention de M. Willis Bund, pour le mettre en état de traiter d'une façon vraiment historique le sujet qu'il a choisi. Son point de vue se révèle dans la citation suivante : « Un auteur moderne a dit que le christianisme d'Orient est un mélange fait de la religion juive et des conceptions religieuses de la Perse, tandis que le christianisme occidental ou latin est un mélange de la même religion avec des conceptions latines effectué par saint Augustin. S'il en est ainsi, on peut dire avec autant de vérité que le christianisme celtique était un mélange de christianisme et de paganisme, mais où la proportion de paganisme était de beaucoup supérieure. » Nous avons ici le thème principal de M. Willis Bund; nous avons donc le droit de conclure qu'il accepte aussi l'opinion de M. Froude sur le caractère du christianisme d'Orient et d'Occident. S'il en est ainsi, ceux qui connaissent la littérature chrétienne de langue grecque depuis saint Ignace jusqu'à Origène et depuis Origène jusqu'à saint Athanase et les « Cappadociens », ainsi que celle de langue latine depuis Tertullien jusqu'à saint Augustin, si imbu de la littérature grecque, ne pourront faire autrement que de s'arrêter pour se demander si des erreurs au sujet du christianisme latin ne sont pas inévitables chez un auteur qui se guide par les principes auxquels nous avons fait allusion. En réalité, de telles erreurs sont très nombreuses en ce livre, et elles en constituent le plus sérieux défaut.

M. Bund dit avec raison que « le premier fait important qui doit nous occuper est le mode de conversion d'un pays à la foi ». Cette question est étudiée au premier chapitre, et avec plus de détails au chapitre III intitulé *The christian settlement*. « La branche goidélique des Celtes paraît avoir adopté la religion druidique, qui n'était certes pas d'origine

celtique, et le druidisme s'est établi parmi eux plus solidement que partout ailleurs... Le druide partait de l'île de Mona versé dans toute la sagesse du druidisme pour guider et diriger la foi et les fortunes de la tribu à laquelle il était attaché. Il n'est point facile de se prononcer sur la religion primitive des Celtes goïdéliques, mais ils avaient des facilités étonnantes d'assimilation religieuse et ils paraissent avoir combiné le druidisme ivernien avec une forme modifiée du polythéisme brythonique à l'époque où nous faisons notre première connaissance avec eux... A l'approche du christianisme ce polythéisme fut aboli, et ce fut tout. Le culte ancien et l'ancienne philosophie furent conservés : le druide devint poète, le poète héréditaire de la tribu, mais il ne se fia plus aux arts magiques mais plutôt au secours divin dans l'exercice du pouvoir surnaturel qu'il prétendait toujours posséder. Il cessa d'être magicien et devint thaumaturge. Les missionnaires avalèrent sa philosophie en bloc, mais de même que les lois irlandaises furent revisées à Tara par le missionnaire chrétien, de même aussi la philosophie druidique le fut au pays de Galles, et ainsi revisée elle devint la base de la foi de l'Église celtique » (p. 106). Au même chapitre nous lisons encore : « Les prêtres (c'est-à-dire les prêtres chrétiens) empruntèrent aux druides la partie sacerdotale de leurs fonctions, celle qui concernait les relations avec le surnaturel ; ils empruntèrent au Bréhon la fonction suprême de déclarer ce qui était la volonté de Dieu, « la loi de la lettre », l'évangile. »

Quel jugement peut bien prononcer la science sobre et circonspecte sur de telles assertions? Elles ont été suggérées à M. Willis Bund par la lecture des lois irlandaises et galloises, ainsi que celle des ouvrages consacrés à l'étude des traits distinctifs des races et des institutions des tribus. Mais il fallait tout peser et examiner tout à l'aide de connaissances provenant d'autres sources. N'étant absolument que des hypothèses, ces assertions n'auraient pas dû entrer dans la trame d'un récit historique sans être soumises à un sérieux examen. Cette partie du volume est particulièrement sujette à caution : je fais allusion surtout à l'influence supposée du système gallois de tribus qui aurait donné naissance à ce qui est appelé « la tribu du saint », — des communautés de moines mariés, de prêtres celtiques et de druides s'étant transformées en bloc en communautés de prêtres chrétiens. Ces assertions me paraissent avoir une frappante ressemblance avec les anciens récits légendaires revêtus de vêtements que l'on prétend être historiques. Les paroles de M. Le Blant dans la préface des *Inscriptions chrétiennes de la Gaule* (p. xli) me paraissent être ici de circonstance : « Si l'on s'arrête aux traditions

dont plusieurs, je le sais, datent d'une époque ancienne, l'origine de presque toutes nos églises remonterait aux âges primitifs. La Gaule, pour ainsi dire, dans toute son étendue, aurait reçu de saint Pierre, de saint Paul et de saint Clément des ouvriers évangéliques. Et pourtant, à interroger les monuments originaux laissés par les premiers fidèles, des différences considérables apparaissent entre nos provinces... *L'école historique n'admet point chez nous un christianisme fait, comme on l'a dit, par explosion.* »

Les passages cités plus haut, qui donnent à entendre que « les prêtres chrétiens n'étaient que des druides portant un autre nom, exerçant les anciennes fonctions, n'ayant changé que le mode de les exercer... », impliquent tout autant que les anciennes opinions traditionnelles « un christianisme fait par explosion ». Mais, en outre, nous pouvons citer deux auteurs britanniques qui jettent quelques lueurs sur l'histoire de leur Église à une époque antérieure et postérieure à la plus ancienne date donnée comme étant celle de la formation du code des lois irlandaises. Le premier des deux, Fastidius (antérieur à la mission de saint Patrick), a pu écrire vers A. D. 420 et son livre tout entier nous rappelle, par beaucoup de beaux traits, d'autres auteurs du continent de la même époque. Il est possible que Fastidius ne fût pas celte, mais il représente l'Église celtique qui progressait lentement, très lentement, au milieu de la population celtique. Et il mérite le titre de *Latin* à tous les points de vue, tout autant que saint Martin de Tours, sans pourtant avoir aucune trace d'esprit monastique. Mais notre second auteur, Gildas, est un Celte, et il écrivait probablement 120 ou 130 ans après Fastidius. L'Église avait alors sans aucun doute été témoin des excellents effets produits par l'organisation monastique qui avait donné au pays de Galles un renouveau de vie vers le ve siècle, et Gildas y fait allusion dans son *De Excidio*. Mais ces allusions sont rares : son message est adressé aux prêtres (*sacerdotes*) par l'intermédiaire des évêques et des anciens (presbytres) et la forme de son message nous permet de conclure qu'il n'y avait qu'une petite minorité de moines. En tout cas, dans la partie de son ouvrage où il traite des prêtres, il n'est pas question des moines, tandis que nous trouvons quelques détails sur ce sujet, dans la partie qui traite des princes, parce que l'un d'eux avait été moine. Si le clergé de l'Église galloise avait été du type décrit par M. Willis Bund, n'ayant qu'un vernis de christianisme sur un fond païen, l'ouvrage de Gildas dans la forme et dans le fond eût été une impossibilité, comme celui de Fastidius pour la période antérieure.

Que M. Willis Bund parle de *missionnaires*, on peut le compren-

dre dans le cas de l'Irlande, où le christianisme fut introduit par des hommes bien connus de l'histoire en cette qualité. Mais en ce qui regarde la Grande-Bretagne, nous nous trouvons dans le même état d'ignorance que lorsque nous cherchons à savoir quels furent les missionnaires qui introduisirent la religion chrétienne en Afrique, en Espagne, en Gaule, ou même en Allemagne primitivement. Si donc nous étions disposés à admettre certains compromis, il nous serait extrêmement difficile de les admettre dans la forme très définie où le veut l'auteur de ce livre.

« L'organisation monastique étant un caractère distinctif de l'Église celtique, au pays de Galles et en Irlande, il est impossible de lui prêter trop d'attention dans l'étude de l'organisation de cette église » (p. 29). C'est là une partie importante du sujet : et le volume de M. Bund est à ce point de vue une riche mine de faits importants et bien groupés. Il faut pourtant ici encore nous tenir sur nos gardes, à ce qu'il me semble. Les monastères et les institutions similaires sont considérés par M. Willis Bund comme étant « au début une nécessité pour l'existence effective de la religion du Celte ». Sur ce point il cite de l'ouvrage du Dr Todd sur saint Patrick des paroles bien connues, et qui méritent de l'être, en ce qui regarde l'Irlande, et conclut que « c'étaient ces deux idées, la protection contre le danger et la parenté entre les membres de la tribu (*kinship*) qui étaient à la base du système monastique des Celtes. Nous avons ici, en ces termes, brièvement exprimé ce que l'auteur expose avec beaucoup de détails dans les chapitres suivants. Mais il nous faut achever la lecture du passage : « Au début il est probable que le vocable *monastere* désignait simplement une colonie chrétienne, et que les convertis y habitaient avec leurs femmes et leurs familles. Plus tard il advint un changement ; loin d'y habiter avec leurs familles, les Celtes passèrent à l'autre extrême et en exclurent non seulement leurs familles, mais toutes les femmes. » Nous ne pouvons qu'admirer la hardiesse d'une telle théorie, mais comment s'accorde-t-elle avec les faits historiques? L'Irlande, dès son introduction, reçut le christianisme avec les institutions monastiques, parvenues à leur plein développement, mais ces institutions devaient naturellement s'accommoder avec les coutumes de la vie sociale (i. e. avec les coutumes particulières de la vie sociale). Dans la Grande-Bretagne l'Église avait vécu longtemps sans organisation monastique, mais il est permis de croire qu'il y eut des moines dans le pays bientôt après 400 A. D. Le premier moine du pays dont nous ayons quelque connaissance est un ami de Faustus, qui fut abbé de Lérins et puis évêque de

Riez (Basses-Alpes) (c. 434-491) mentionné en passant par Sidoine Apollinaire comme étant *natatus ac monachus*. Gildas dans son ouvrage (c. 547) nous dit que les moines étaient si peu nombreux que l'Église les connaît à peine, eux « *quos solos veros filios habet*. » Si le christianisme fut introduit dans le pays vers A. D. 300, — la date que M. Willis Bund déclare probable — il a pu donc exister plus de deux cents ans avant de voir le monachisme jouer un rôle dominant, quelle que fût son influence morale. Il paraît certain que l'on doit rejeter une grande partie de ce que dit l'auteur sur ce point, et surtout sa théorie visionnaire que le mot « monastère » désignait un établissement (ou colonie) chrétien où les convertis habitaient avec leurs femmes et leurs familles ».

Nous avons essayé d'indiquer le contenu essentiel des chapitres intitulés : *L'organisation en tribus*, *L'établissement chrétien*, *Monastères*. Il nous reste à examiner les autres chapitres. Il y en a deux qui portent les titres : *Les évêques*, *Le clergé*, et qui méritent une attention toute spéciale. Parlant des évêques, M. Willis Bund dit que « la tendance a toujours été d'oublier le caractère celtique et d'y substituer le caractère latin ». L'auteur devrait ici surtout préciser et nous faire savoir en quoi consiste le caractère latin, car le christianisme a subi une évolution et a connu d'importants changements. L'auteur déclare que les principales différences entre les évêques latins et celtiques peuvent se grouper sous trois chefs : 1° qualité requise (*qualification*) ; 2° mode de consécration ; 3° rang et fonctions.

Sur le premier point M. Willis Bund conclut de quelques cas particuliers qu'un Celte pouvait devenir évêque *per saltum*, mais que cela était impossible dans l'Église latine. Mais quelle conclusion peut-on tirer des cas particuliers cités par l'auteur de telles nominations au sein de l'Église celtique ? C'est un fait connu que dans l'histoire de l'Église latine on peut citer autant et même plus de cas semblables. La nomination de saint Ambroise est presque trop connue pour être citée ; mais voici un fait qui mérite notre attention : saint Césaire d'Arles, un évêque latin, s'il en fut, eut pendant longtemps une correspondance suivie avec plusieurs papes ; dans une lettre au pape Symmachus (A. D. 513) il défend justement cette pratique de *promotio per saltum* à cause du nombre très restreint des membres du clergé en France. Hinschius lui aussi (*Kirchenrecht*, I. III) dit que « les cas dans lesquels la règle n'était point observée sont assez nombreux ». Ainsi, les cas particuliers d'*ordinatio per saltum* dans l'Église latine, et ils sont nombreux, suffisent pour invalider l'assertion de M. Willis Bund en ce qui regarde le premier.

On est tenté d'admettre ce que dit l'auteur sur le *second point*, particulièrement en raison de la citation qu'il fait de la *Vita Kentigerni*, dont se servent aussi MM. Haddan et Stubbs dans leur précieux ouvrage (voir I, p. 155). Mais nous croyons trouver un bon exemple de la règle, que « trois évêques devraient prendre part à l'ordination d'un évêque, dans la *Vita Samsonis*, telle qu'elle est donnée dans les *Analecta Bollandiana* (vol. VI), est une forme plus ancienne que celle donnée par Mabillon, ou encore que celle que nous trouvons dans le Livre de Llandav : « Dies festus aderat in quo episcopi habebant in illo monasterio convenire ad ordinationem episcopi, sicut mos est » (c. 14). L'auteur de la Vie de Kentigern vivait au XII[e] siècle, et il se peut qu'il décrive la coutume irlandaise de son temps ; tandis que nous lisons dans le récit bien plus ancien de Bède (*H. E.*, III, 28) que Ceadda fut consacré, *assumptis in societatem ordinationis duobus de Britonum gente episcopis*. On trouverait sans doute des cas de consécrations par un seul évêque, mais dans quelques-uns on peut invoquer la nécessité, par exemple, celui qui se trouve à la fin de la *Vita Pauli Leonensis*. Les deux premiers points de différence paraissent donc n'avoir aucune importance ou n'avoir que bien peu d'importance pour le but que poursuit notre auteur.

Il en est autrement du troisième point, le plus important d'après l'auteur. Cette partie du chapitre paraît être élaborée avec beaucoup de force et de netteté. Les évêques gallois étaient évêques sans diocèses définis : voilà la thèse de M. Willis Bund, on lira avec plaisir et profit son argumentation ; il donne du fait qu'il prétend établir de nouveaux exemples et la plupart paraissent bien à leur place. Mais ici encore l'on a la sensation désagréable que tout n'est pas dit dans la conclusion qu'en tire l'auteur. L'exemple suivant peut servir pour montrer d'où vient ce sentiment de doute ou d'hésitation. Gildas (c. 547 A. D.) écrit à certains évêques qui devaient siéger in *sacerdotalis episcopatus vel presbyterii sedibus*, et qui avaient déjà leur *parochia*, mais qui en étaient privés par la résistance de ceux qui avaient été mécontentés par certains évêques indignes : ces évêques *ecclesiae domus habentes, et sedem Petri apostoli immundis pedibus usurpantes*, étaient de ceux qui avaient à leur disposition beaucoup de richesses et d'influence. Ayant sous les yeux un pareil texte, on ne peut se défendre de trouver que ces conclusions qui s'appuient sur des exemples empruntés à l'Irlande et à l'île d'Iona sont bien conjecturales et que ces exemples peuvent même nous égarer entièrement.

Passant sous silence le chapitre relatif au *clergé*, nous trouvons une abondante matière à réflexion dans celui qui est intitulé *Les églises*. Les

notices sur l'église de Dewi et quelques autres sont d'un intérêt tout particulier, ainsi que les notices consacrées aux églises plus modernes dédiées à sainte Marie et à saint Michel, ces dernières appartenant à une époque où la dédicace aux saints latins était devenue fréquente. Il est possible que les églises dont le nom porte le titre *saint* ajouté au nom du vocable (par exemple, *Llansantffraid*, Sainte-Brigitte, *Llansantsior*, Saint-George) soient encore d'une époque postérieure. Les saints auxquels elles sont dédiées sont généralement étrangers au pays de Galles.

M. Willis Bund mentionne plusieurs noms gallois qui désignent des églises, *llan*, *eglwys*, *bettws*, *capel*; il aurait pu y ajouter *cil* (*cella* = *kill*, irland.). Sa conception toute particulière du système monastique gallois se marque dans toute son étude de cette question. Il y avait pourtant des églises dans le pays avant la fondation des monastères et le mot de *llan* au IXe siècle sans aucun doute désignait un *monastère*. L'auteur de la *Vita Pauli Leonensis*, qui fut écrite en 884 A. D., dit : « C'est le lieu qui est aujourd'hui appelé *monasterium* ou, vulgairement *Lanna Pauli* (*Llanpaul*). » Nous avons d'abondantes preuves que c'est aussi la signification qu'avait ce mot lors de son introduction dans la Bretagne armoricaine. A l'époque où fut écrit le *Livre de Llandav* il signifiait sans aucun doute « église », mais cela ne fait que confirmer l'opinion plus plausible que le terme le plus ancien devait être *eglwys* (*ecclesia*), comme c'est aussi le cas pour les nations « latines » de l'Occident.

Le chapitre suivant sur les biens et revenus des églises (*endowments*) nous montre la méthode de l'auteur sous son meilleur jour; il y est mis à notre disposition tout un ensemble considérable de matériaux neufs et intéressants. Son exposition de la question des dîmes au pays de Galles est d'une valeur toute particulière, grâce surtout à ce que lui a fait découvrir la consciencieuse étude du *Livre Noir de Saint-David*. Mais en ce qui concerne le chapitre suivant (*Les Saints*) nous sommes en désaccord si complet avec l'auteur qu'il vaut mieux ne point discuter ici les idées qu'il y expose.

Je ne puis prendre congé de M. Bund sans exprimer la haute estime où je tiens son œuvre, malgré ma conviction que sur bien des points les plus expresses réserves s'imposent et que les preuves apportées sont souvent de qualité douteuse. M. Bund doit beaucoup aussi à son éditeur, car nous n'avons que rarement vu un aspect aussi agréable à un ouvrage historique[1].

Hugh Williams.

Theol. College Bala.

1) Cf. l'étude critique publiée sur l'ouvrage de M. Willis Bund par notre collaborateur, M. J. Loth (*Revue crit. d'hist. et de litt.*, t. XLIV, p. 173-175).

Carra de Vaux. — **Le mahométisme**. — Paris, H. Champion, 1898, 232 p. in-12.

On a beaucoup écrit en France sur l'islam et son fondateur, mais il n'existait pas d'ouvrage qui, composé par un orientaliste et destiné au grand public, présentât la sûreté d'information et la justesse d'appréciation de celui que vient de faire paraître M. Carra de Vaux. Je ne rechercherai pas si des sentiments personnels ont contribué à la seconde de ces qualités ; il suffit que l'auteur ait rencontré juste et mis en lumière des faits que de récents apologistes de l'islam, autant par ignorance que par parti-pris, avaient laissés dans l'ombre. Cette étude s'ouvre par un tableau animé de l'Arabie anté-islamique au moment de la prédication de Mohammed ; viennent ensuite les débuts du Prophète et sa vocation où M. Carra de Vaux reconnaît, après Sprenger, Muir et Nöldeke, « les accès d'une névrose plus ou moins voisine de l'épilepsie ». L'auteur suit l'histoire de Mohammed jusqu'à sa mort ; peut-être aurait-il dû consacrer quelques lignes aux doutes et aux disputes qui l'assaillirent à sa dernière heure et qui furent étouffés sous la main brutale de 'Omar. Des considérations sur les premiers temps qui suivirent la mort de Mohammed, les luttes pour sa succession en vertu de ce principe musulman « qu'en matière politique, la force fonde la légitimité », la fixation de la rédaction définitive du Qorân par le procédé arbitraire de 'Othmân, la réglementation de la tradition qui complète le Livre sacré, la réaction de l'esprit de raison et de liberté contre la tyrannie du dogme et en particulier du fatalisme ; l'écrasement de la doctrine du libre arbitre, le triomphe fatal pour l'avenir de l'islam des théories d'El-Ghazzali, que M. Carra de Vaux compare à saint Thomas d'Aquin, la naissance du mysticisme si étranger à l'esprit primitif de l'islam et la création des ordres religieux, qui en fut la conséquence, sont exposés successivement d'une manière nette par M. Carra de Vaux qui termine par cette conclusion : « Si l'on compare sa pensée et son œuvre (de Mohammed) aux institutions existant alors dans les autres États, on les juge presque barbares. Son défaut principal, comme celui de l'islam, fut de laisser en toutes choses trop d'empire à la force. » Il était bon que cela fût dit par un orientaliste compétent pour détruire la légende fabriquée par des Orientaux peu scrupuleux et des Occidentaux ignorants,

de l'islamisme présenté comme une religion de douceur et de tolérance.

Dans la seconde partie « les Réactions aryennes » M. Carra de Vaux présente un tableau d'ensemble d'un sujet qui n'a encore été abordé que sur quelques points isolés. Il faut reconnaître que Littré, qui n'est pas cité, avait déjà étudié la question du choc de l'aryanisme et du sémitisme pour l'empire du monde, au temps de Carthage et de Rome d'abord, au temps de l'Islam ensuite. L'histoire de l'hétérodoxie dans cette dernière religion a son importance, car c'est là que fut, comme souvent dans le christianisme, le dernier refuge d'une nationalité politiquement détruite. C'est ainsi que les prétentions chiites, bientôt érigées en dogme, trouvèrent un asile en Perse, et que le gendre de Mohammed, le représentant de la légitimité arabe, servit, comme le dit très justement M. Carra de Vaux, « de signe de ralliement à toutes les hérésies » (à son insu). L'auteur passe en revue les luttes entre Omayades et Alides, luttes qui se compliquèrent lorsque les doctrines théocratiques professées par les non-conformistes, haïssant également l'un et l'autre parti, apportèrent un nouvel élément de trouble et de confusion. Le chiisme adopta la croyance persane[1] d'un dernier prophète, le Mahdi, et la question se débattit alors, par les armes naturellement, des vrais ou des faux Mahdis. L'historique de M. Carra de Vaux est suffisamment détaillé et l'on peut suivre sans embarras la marche des événements à travers l'histoire musulmane. Un chapitre est consacré aux Ismaéliens et aux procédés employés par les missionnaires pour grouper, d'après différents degrés d'initiation, les hommes professant les doctrines les plus diverses et aboutir à une sorte de gnosticisme. On lira avec intérêt l'histoire des vicissitudes de cette secte dont une branche, celle des Assassins, est restée célèbre, et dont les Druzes sont actuellement les derniers représentants. Quelques pages sont consacrées au soufisme et à son développement, au mahdisme actuel et au senoussisme dont l'extension a été contrariée, sinon arrêtée de nos jours. Enfin le livre se termine par l'histoire dramatique de la fondation du bâbisme qui a fait revivre de notre temps les scènes de la Passion et que n'ont pu anéantir les féroces persécutions du précédent Châh de Perse, le fratricide Nasir eddin Châh.

1) Je crois qu'il y aurait lieu d'accorder une plus grande place que ne le fait M. Carra de Vaux, à l'influence des doctrines apocalyptiques juives et chrétiennes sur les croyances mahdistes : on connaît le rôle que, suivant les musulmans, Jésus jouera à l'approche de la fin du monde.

Au courant de la lecture, j'ai relevé quelques inexactitudes et quelques lacunes; je crois devoir les signaler en vue d'une seconde édition, sans qu'elles puissent rien retrancher aux éloges que j'ai donnés en commençant. Ces observations ne portent que sur des points très secondaires. P. 13, note, au lieu de « *dont M. J. H. Derenbourg publie à Paris le Corpus* », lire « *dont MM. J. et H. Derenbourg publient à Paris le Corpus* ». — P. 14 : Au lieu de Courtellemont, parmi ceux qui ont rapporté de la Mekke des photographies authentiques, il eût mieux valu citer Subhi-bey. — P. 20, note, les extraits de M. de Castries ne sont pas à mentionner à côté des travaux de Schroeder et d'Ancona. — P. 27, le miracle du cœur de Mohammed lavé par deux anges me paraît une légende créée par ceux qui ont pris à la lettre le verset 4 du Psaume L (Vulg.); cette légende se trouve déjà dans la vie de saint Timothée l'anachorète. — P. 55, note. C'est par erreur que M. Carra de Vaux dit que M. Snouck Hurgronje « *a décrit de visu les fêtes du pèlerinage dans son ouvrage* Het Mekkaansche Feest 1880 ». Cet ouvrage, comme M. de Goeje a bien voulu me le confirmer dans une lettre, est une thèse de doctorat composée sous ses auspices, bien avant la visite de M. Snouck Hurgronje à la Mekke. On sait que, par suite d'une indiscrétion de M. de L..., il dut quitter cette ville avant le commencement des fêtes du pèlerinage. — Même note, p. 54 : le livre de M. d'Avril n'est qu'une compilation sans importance; mieux valait citer Galland, Burckhardt et Burton. — P. 76, note : la traduction du Qorân publiée par Bibliander à Bâle ne fut pas faite au XVIe siècle, mais au XIIe par Robert de Retenensis et Hermann de Dalmatie, sur l'ordre de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (cf. Migne, *Patrologia latina*, t. CLXXXIX, col. 124 et suiv.) — P. 83, l'encyclopédie publiée par l'association connue sous le nom d'*Ikhouân es-safa* (les Frères de la pureté) méritait une mention détaillée; du moins pouvait-on renvoyer à l'article de St. Lane Poole (*Studies in a mosque*, Londres et Sydney, 1883, in-8, ch. VI). — P. 124. Je ne sais qui a fourni à M. Carra de Vaux ce renseignement que les abadhites actuels « ont grand peur de verser le sang ». C'est entièrement inexact et nulle part peut-être on n'a vu la férocité poussée jusqu'aux extrêmes limites comme dans les guerres civiles du Mzab jusqu'en 1882 (cf. de Motylinski, *Guerrara depuis sa fondation*, Alger, 1885, in-8, p. 43-66, Robin, *Le Mzab*, Alger 1884, in-8, p. 34-37). La plupart des bouchers d'Alger sont abadhites. — P. 130. Une des manifestations les plus curieuses du génie persan, les *Tâzièh*, devait être au moins l'objet d'une note avec renvoi aux travaux de Chodzko, de Pelly, de Gobi

nom et à l'article de Renan (*Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, 1884, in-8°, p. 185-217). — P. 176 : le nom d' « *ermite de Tlemcen* » me paraît singulier pour distinguer Abou Midian.

En somme, on peut dire que le livre de M. Carra de Vaux tient les promesses du titre et que nous avons enfin un ouvrage qui fera connaître au grand public l'histoire vraie de la religion musulmane, et qui rendra les plus grands services à ceux qui, sans être des spécialistes, s'occupent des questions religieuses sans esprit de parti.

René Basset.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. Leite de Vasconcellos. — **Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal.** — Vol. I, xl et 441 p., Lisbonne, 1897. (Un volume des *Contributions de la Société de Géographie de Lisbonne*.)

Le livre de M. de Vasconcellos tient en même temps plus et moins qu'il ne promet. L'auteur y a fait une part beaucoup trop grande à la description pure et simple des monuments et objets préhistoriques du Portugal. Il passe en revue tour à tour les périodes paléolithique, néolithique et celle des métaux et il s'étend avec beaucoup de détails, inutiles d'après nous, sur la description de tous les restes de la civilisation de ces périodes reculées : tombeaux et dolmens, grottes et débris (kjøkkenmøddings), amulettes et ustensiles, etc.

Les résultats positifs que l'auteur obtient par l'étude comparative et ethnographique des monuments et objets préhistoriques et par la discussion des idées actuelles relatives aux religions des races qui ont produit ces monuments et ces objets, sont assez minces, et, à notre avis, M. de Vasconcellos a tort de les tenir pour bien établis. On en jugera par le passage suivant qui montre tout entière la méthode suivie par l'auteur. Après avoir critiqué les théories de M. G. de Mortillet (cf. *Le Préhistorique*, Paris, 1885, p. 475), qui concluent à l'absence complète de religiosité chez certaines races préhistoriques, M. de Vasconcellos dit (p. 95) :

« Le résultat auquel on arrive après avoir examiné la théorie de M. de Mortillet est que *nous n'avons pas d'éléments suffisants pour pouvoir affirmer scientifiquement que l'homme de l'époque paléolithique n'avait pas de religion* ; au contraire, si nous étudions la civilisation de cette époque à la lumière de ce que nous savons des idées religieuses dans les temps historiques, de celles des peuples sauvages les plus voisins des races préhistoriques ou de celles des classes les moins cultivées des nations civilisées anciennes ou modernes, nous serons plutôt enclins à formuler un avis contraire à celui de M. de Mortillet. »

Et pour en finir, toute la substance du livre de M. de Vasconcellos aurait tenu dans un article d'une vingtaine de pages, pourquoi l'exposer en un si long ouvrage?

A. Dirr.

Hieratische Papyrus aus den koeniglichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung. — Erstes Heft; 5 mk. J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

La nouvelle publication entreprise par la direction du Musée égyptien de Berlin fait honneur à ses auteurs et témoigne de leur sens pratique en matière d'éditions de textes. Elle est appelée à rendre de grands services à ceux qui s'occupent des choses de l'Égypte. Par la modicité de son prix, elle est à la portée de tous et deviendra, de ce fait même autant que par l'intérêt des documents qu'elle livre à l'étude, un excellent instrument de travail pour les débutants. L'exactitude des fac-simile ne laisse rien à désirer, ainsi que j'ai pu m'en rendre compte, en comparant les planches aux photographies des originaux.

Le premier fascicule de cet ouvrage, le seul qui m'ait été remis jusqu'à présent, comprend seize pages d'un manuscrit précieux pour la connaissance du matériel du culte égyptien. C'est une sorte de recueil des prières qu'on récitait pendant le culte d'Amon, le *Recueil des chapitres des rites divins faits au temple d'Amon-râ, roi des dieux, au courant de chaque jour, par le grand-prêtre de service*. Il est divisé en un certain nombre de chapitres correspondant chacun à un acte de dévotion ou d'offrande indiqué en tête par une rubrique tracée à l'encre rouge: *Chapitre d'agiter le tison*, c'est-à-dire de raviver en la secouant la mèche enflammée qui était conservée dans les temples, et à laquelle le prêtre allait prendre le feu destiné au sacrifice; *Chapitre de placer la mesure [d'encens] sur l'encensoir*; *Chapitre de mettre l'encens sur le feu*, etc. L'importance d'un tel document mérite d'être signalée. C'est à lui qu'il faudra recourir lorsqu'on voudra étudier le rituel divin, et il servira de base à tout essai de reconstitution de celui-ci, car les prières et les formules gravées sur les murs des temples sont trop souvent incomplètes et altérées par les dessinateurs et les graveurs, à cause de leur caractère plus spécialement décoratif, pour permettre une restitution correcte du texte primitif. Le papyrus de Berlin ne forme malheureusement pas un livre complet en soi. Il ne donne que les prières les plus essentielles, qui formaient le fonds de tous les offices, quels que fussent les dieux auxquels on s'adressait. Il fournit cependant, dans un ordre méthodique, ou peu s'en faut, tous les chapitres par lesquels les cérémonies religieuses débutaient en général, depuis le moment où le prêtre prenait le feu pour brûler l'encens jusqu'à celui où, après avoir brisé le sceau et le lien qui fixaient le verrou du naos, il se trouvait face à face avec la statue du dieu. Les génuflexions nombreuses qui complétaient ces divers actes sont notées une à une : l'officiant « flairait » la terre, se mettait « sur le ventre », puis s'étendait à nouveau sur le sol et se « redressait » pour poursuivre son ministère. Les textes qui les concernent manquent d'ordinaire dans les *Rituels* ou dans les fragments assimilables connus. A Abydos pourtant, au temple de Séti Ier, les trois chapitres relatifs aux prosternations

ont été gravés, mais ils ont été réunis sous un titre : « Chapitre de flairer la terre, de se mettre sur le ventre, de pétrir la terre de ses doigts. »

J'aurai avant peu, dans un travail spécial, l'occasion d'utiliser ce document et d'en faire ressortir la valeur; mais je tenais à dire, dès maintenant, combien M. Erman et ses collaborateurs ont eu raison de le mettre à la disposition des égyptologues.

Émile Chassinat.

S. A. Fries. — **Moderne Darstellungen der Geschichte Israels.** — 40 p.

A. Meyer. — **Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums.** — 94 p. — Fribourg-en-Brisgau, J.-C. Mohr, 1898.

Ces deux brochures sont la substance de deux rapports qui ont été lus au Congrès des sciences religieuses, réuni à Stockholm du 31 août au 4 septembre 1897. Ils ont pour but de résumer l'ensemble des travaux qui, depuis vingt-cinq ans, ont transformé la critique de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Ce sont deux paragraphes d'un *Jahresbericht*, avec cette différence qu'il s'agit d'un quart de siècle; mais c'est le même procédé. Et l'on sait combien les critiques allemands, en particulier, aiment ces répertoires, si utiles d'ailleurs, et dans lesquels on trouve amoncelées les recherches de toute une période sur un sujet donné.

Le rapport de M. Fries, qui était le premier secrétaire du Congrès, a été écrit et lu en suédois. Il a été traduit pour les lecteurs allemands par le Dr O. Sterzel. M. Fries constate que la critique de l'Ancien Testament, et, par conséquent l'Histoire d'Israël, ont été radicalement modifiées par la nouvelle méthode, à laquelle, après Reuss, Duhm, Kuenen, etc., le professeur Wellhausen a attaché son nom, et il rapporte l'opinion des théologiens, même hostiles à Wellhausen, qui affirment que les neuf dixièmes des critiques se sont rangés sous le drapeau du célèbre critique de Göttingue. On peut donc dire que la victoire est acquise à la méthode critique. M. Fries ne veut pas chercher à renverser l'édifice qui a été construit; car, dit-il, c'est une erreur de s'imaginer que les critiques n'ont fait que démolir; ils ont édifié, et, dans ses grandes lignes, une Histoire nouvelle a été esquissée. Mais il serait absurde de s'imaginer que dans bien des parties, dans bien des détails, il n'y aura pas des retouches à faire. Et voilà pourquoi M. Fries passe en revue les travaux les plus récents des Gunkel, des Winckler, des Klostermann, des E. Meyer, des Meinhold, etc., qui ont approfondi tel détail et apporté une pierre résistante là où il n'y avait qu'un sable mouvant. Cette exposition, M. Fries l'a faite objectivement et d'une façon aussi nette qu'il était désirable.

Nous dirons la même chose du deuxième mémoire que nous signalons aussi aux lecteurs de cette *Revue*.

M. Arnold Meyer, professeur à Bonn, a résumé d'abord les travaux relatifs à la personne de Jésus-Christ, puis ceux qui traitent de l'activité de Paul ; il passe ensuite aux recherches relatives aux Actes des Apôtres, aux lettres de Paul incontestées, au système de Paul, aux épîtres douteuses. Dans ces différentes sections nous rencontrons plusieurs noms français : MM. Ménégoz, Sabatier, Bruston, Godet ne sont pas oubliés. Nous arrivons ensuite au quatrième évangile et à la littérature qui s'y rattache ; puis vient l'Épître de Jacques, avec MM. Spitta et Massebieau. L'Apocalypse suit. Enfin nous passons aux Synoptiques. Suivent les mentions d'ouvrages relatifs à la psychologie du christianisme primitif, au rituel des premières agapes, et le rapport se termine par une série de considérations sur la méthode à appliquer à l'histoire du christianisme primitif qui montrent tout ce qu'on peut attendre de M. A. Meyer.

X. Koenig.

David Castelli. — **Il Poema semitico del Pessimismo** (*Il libro di Job*). — Firenze, R. Paggi, editore, 1897.

Ce petit ouvrage de M. D. Castelli fait honneur à la science italienne. Ce n'est point de là que nous viennent d'habitude les études libres sur les livres de la Bible. Aussi sommes-nous heureux de le signaler.

Dans les 42 pages d'introduction, M. C. examine le livre de Job au point de vue du texte et de la pensée, et passe en revue tous les ouvrages allemands, français et anglais qui traitent de son sujet. Il connaît sa littérature. Le reste de l'étude est consacré à la traduction et au commentaire (pp. 43-150). La traduction s'efforce de rendre le rythme de l'original ; le commentaire suit le texte pas à pas et tend à expliquer aussi clairement que possible les obscurités du texte hébreu.

X. Koenig.

A. Foucher. — **Catalogue des peintures népâlaises et tibétaines de la collection B. H. Hodgson à la Bibliothèque de l'Institut de France**. — Extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, 1re série, tome XI, 1re partie. — Paris, 1897. In-4.

En 1838, le savant et généreux Brian Houghton Hodgson, dont le nom est et restera toujours cher aux amis des études indiennes, envoya une collection de peintures népâlaises et tibétaines à la Bibliothèque de l'Institut. Là, durant quarante ans, elles dormirent leur sommeil et demeurèrent dans leur poussière. Leur existence incertaine était peu à peu tombée dans l'oubli : une circonstance heureuse est venue les en tirer. M. Foucher, sur le point d'entreprendre un

voyage archéologique aux Indes, souhaitait s'initier à l'art des Indes : la Bibliothèque de l'Institut lui offrit un terrain propice. D'habiles sondages ramenèrent au jour les Buddhas rouges, bleus, jaunes, verts, qui sans doute, comme leur prototype chanté par Açvaghoṣa, « en voyant la place remplie de bourgeois bien élevés, à l'aspect digne et respectable, crurent naître une seconde fois ». Mais pour que cette renaissance ne fût pas éphémère, il fallait leur donner un état-civil régulier. M. Foucher y a pourvu par un catalogue détaillé, où chaque tableau est décrit avec autant de science que de précision. Les peintures sont au nombre de 24, dont 10 népâlaises et 14 tibétaines. Toutes sont d'aspect moderne, bien que quelques-unes puissent remonter à deux ou trois siècles. Elles représentent des divinités buddhiques et brahmaniques, des scènes légendaires, des « maṇḍalas »; notons en particulier le nº Nep. 5, qui « fournit les éléments d'une édition illustrée du *Svayambhûpurâṇa* ». Toute cette imagerie est précieuse pour l'histoire de la tradition buddhique, et c'est une bonne fortune d'y être introduit par un guide aussi sûr et aussi agréable.

L. F.

K. Holzhey. — **Der Neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus**, untersucht von Dr Karl Holzhey, *mit einem vollständigen Verzeichnis der Varianten des Cod. Sinaiticus und Cod. Curetonianus*. — Munich, Lentner, 1896, in-8º, pp. 59-32.

Cette étude est une des meilleures parmi celles qui ont été consacrées à l'examen et à l'étude du texte syriaque des Évangiles découvert au Sinaï par Mesdames Lewis et Gibson. Elle forme une importante contribution à la critique textuelle du Nouveau Testament. La première partie, c'est-à-dire le tableau des variantes que présentent entre eux le texte du Sinaï et le texte de Cureton, n'est assurément qu'une œuvre de patience; mais, à ce labeur ingrat, M. Holzhey a joint au travail d'érudition : une étude très consciencieuse et très minutieuse des particularités du nouveau texte, étude qui forme la seconde partie de son livre. Nous sommes d'accord avec l'auteur pour voir dans la nouvelle version la traduction plus ancienne d'un original grec très semblable, sinon identique, à l'original de la version curetonienne, les légères différences entre elles s'expliquant facilement par les particularités de style des traducteurs. Mais il ne nous paraît pas démontré que le *Diatessaron* de Tatien dépende du texte sinaïtique : il présente aussi de nombreux points d'attache avec le texte curetonien, et il est beaucoup plus naturel de le faire dériver lui-même directement d'un original grec très voisin de celui qui a servi de base à ces deux versions syriaques. La distinction entre les idées judaïsantes du traducteur du Sinaï et les idées plus universalistes du traducteur de la version curetonienne, est si peu marquée qu'on pourrait la mettre en doute. Enfin, l'origine ébionite de la généalogie dans l'Évangile de S. Matthieu est loin d'être établie. La formule du verset 16 : aouled (qui

gemuit) au lieu de geldut (quam gemuit), nous paraît être une simple faute d'inadvertance du copiste qui a répété par distraction la forme masculine qu'il venait d'écrire quarante et une fois, au lieu de la forme féminine. C'est là, croyons-nous, la meilleure et la plus simple solution de cette difficulté, pour laquelle on en a cherché de fort subtiles, sans succès d'ailleurs. Ne serait-il pas surprenant, si le changement était volontaire, qu'il n'y eût que ce seul mot hétérodoxe dans tout le texte?

J.-B. C.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGION DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE

(Suite)

L'Anthropologie, t. VII (année 1896).

Dr Maclaud. *Notes sur les Pakhalla*, I, p. 19-34 (c'est une population qui habite sur le cours du haut Comoé entre les Mandé et les Agni). Cette première partie du mémoire ne contient encore de renseignements que sur l'histoire des Pakhalla, leur distribution géographique, leurs caractères physiques et psychiques, leur vêtement, leurs armes et leurs habitations. Mais ce sont des données qu'il faut connaître pour comprendre les coutumes religieuses. A relever, p. 32, la coutume, commune aux Pakhalla avec les Agni et les Achanti, de sculpter en ronde-bosse sur les murailles des seins de femme, symboles (ou agents) de fécondité et des mains aux doigts allongés, signes de droiture et d'hospitalité. Le dieu principal des Pakhalla est Sakarabro ; il a dans chaque case une sorte de petit sanctuaire. Dans tous les villages, il a un temple (case-fétiche), qui occupe le coin nord-est de l'agglomération.

E. Deschamps. *Les menhirs percés de l'île de Chypre*, p. 46-57. L'auteur, qui a étudié en détail les mégalithes de Kolossi, Kouklia et Akrotiri, rejette l'interprétation que D. G. Hogarth et le Dr Guillemard ont donnée de la signification de ces « pierres percées » de l'île de Chypre, où ils ont vu des restes d'anciennes presses ou d'anciens moulins de l'époque romaine. Il les considère comme des représentations symboliques d'une déesse de la fécondité. Dans quelques endroits de l'île ces menhirs sont encore tenus pour saints et le plus grand de ceux de Kouklia porte à l'angle sud-est de larges entailles taillées en escalier par où les femmes atteintes de stérilité grimpent pour en atteindre le sommet. Là elles invoquent Sainte Trouée (*Aghia Trypimeni*) et lui demandent de leur donner un enfant.

E. Piette. *Études d'Ethnographie préhistorique* (3e partie). *Les galets coloriés du Mas-d'Azil*, p. 387-427. L'assise à galets coloriés est intercalée entre la dernière couche de l'âge du renne et la première de l'époque néolithique. M. P. signale (p. 398-405), parmi les signes figurés sur ces galets, des croix équilatérales et des croix potencées, auxquelles il attribue la valeur de symboles solaires, et des cercles pointés qui ont pour lui le même sens. Il donne à ces représentations une signification religieuse ; il assigne également

cette signification à des bandes sinueuses qui représentent à ses yeux des serpents.

G. Paroisse. *Notes sur les peuplades autochtones de la Guinée française (Rivières du Sud)*, p. 428-442. Dans une annexe, p. 440-42, M. P. donne d'importants détails sur deux confréries secrètes, qui existent chez les *Nalous* et les *Bagas-Mandouri*, celle des Simos et celle des *Matchiol*. La première a pour chef le grand Simo, qui sert d'intermédiaire auprès des esprits, bons et mauvais, qui habitent la forêt sacrée, où nul ne doit pénétrer, s'il n'est initié. Les Simos pratiquent la sorcellerie et ont dans leurs attributions les ordalies auxquelles sont soumis les gens soupçonnés d'un crime. Les Matchiol ont pour cérémonies essentielles des repas pris en commun et des danses : un non-initié s'expose à la mort s'il y veut assister. Pendant la durée de leurs fêtes, qui se prolongent d'ordinaire pendant une lune, ils doivent éviter toutes relations avec les femmes, il leur est même interdit de leur parler; ils doivent aussi éviter le contact de l'eau douce. Ils doivent parler pendant ce temps une langue spéciale : c'est en pratique celle de la peuplade voisine.

Dr Tautain. *Sur l'anthropophagie et les sacrifices humains aux îles Marquises*, p. 443-452. Voici les causes, pour la plupart religieuses, auxquelles l'auteur rattache le cannibalisme, qui, il y a une vingtaine d'années encore, était très habituel aux îles Marquises : 1° la chair humaine était regardée comme la nourriture préférée des dieux en cette religion pour laquelle le sacrifice par excellence était le sacrifice humain et cela créait déjà une prédisposition à l'anthropophagie ; 2° les chefs, descendants des dieux, étaient dieux eux-mêmes ; comme tels, dès l'époque des sacrifices purement religieux, ils avaient droit à une part de la victime, à un morceau de la nourriture des dieux, et à Tahiti, ce cannibalisme rituel avait survécu au cannibalisme alimentaire ; il est permis de supposer que les chefs en arrivèrent à faire part à leurs sujets de cette nourriture qui leur était réservée ; 3° on croyait qu'en mangeant la chair d'un être, on peut s'assimiler ses qualités ; 4° les Maori croient à une seconde existence qui s'écoule en partie sur place. Les morts errent dans le pays en cherchant à se venger ; ce sont les revenants : les *Vehinehae*, les *Etuahae*. En mangeant son ennemi, on le détruit complètement, on empêche sa survie et on se met à l'abri de sa vengeance posthume ; 5° la haine contre l'ennemi est ainsi plus pleinement satisfaite ; 6° les Marquisiens aimaient la chair humaine ; 7° les longues traversées en pirogue, les disettes, etc., ont exercé probablement une certaine influence sur le développement des pratiques anthropophagiques.

La victime religieuse n'était pas mangée, du moins à l'époque moderne ; c'était toujours un ennemi, on le tuait sans le faire souffrir, et, autant qu'il semble, sans effusion de sang. La tête embaumée était déposée sur l'autel. On accrochait à la bouche de la victime un hameçon d'os humain ; cette pratique avait pour but d'attirer au sanctuaire d'autres hommes dont les corps serviraient de nourriture aux dieux.

Une victime destinée à être mangée n'était mise à mort ou découpée vivante

qu'après des chants et des invocations, après qu'un prêtre l'avait frappée d'un bâton. La tête revenait aux prêtres. M. T. donne à cette occasion quelques détails sur les prêtres : les véritables prêtres (*Tau'a*) étaient de deux catégories, les uns appartenaient aux familles nobles, les autres étaient des inspirés. A côté prenaient place les *Tuhuka*, sortes de bardes ou de chantres, et les *Moa*, porteurs des idoles, qui appartenaient à la basse classe et faisaient fonction de sacrificateurs.

M. T. n'a point constaté que la chair humaine fût taboue aux femmes. Les Marquisiens mangeaient sans répugnance leurs parents, mais seulement en cas de disette.

Lorsqu'un individu avait été pris comme victime, si sa famille pouvait connaître le district où on l'avait emporté, sa femme, sa fille, sa mère, peut-être d'autres parents avaient la possibilité de lui rendre une dernière visite. Pour cela, elles se mettaient entièrement nues et se barbouillaient le visage de charbon. Elles avaient dès lors partout libre passage. C'est une des quatre seules occasions où dans des cérémonies les Marquisiens fussent complètement nus ; les trois autres, ce sont : 1° la danse exécutée par le nouveau tatoué, 2° la danse en usage lors du mariage ; 3° la danse funéraire.

Dr Tautain, *Notes sur l'ethnographie des Iles Marquises*, p. 543-552. Pour M. T. la religion primitive des Polynésiens en général et en particulier des Marquisiens est avant tout un culte urano-chthonique de forme génésiaque où le ciel est le mâle et la terre la femelle. Mais le culte de ces divinités primordiales est rejeté au second plan par le culte des dieux qu'elles ont engendrés, par le culte aussi des ancêtres ou plutôt des chefs divinisés où s'est condensé le culte des âmes des morts, qui s'est parallèlement développé avec celui des innombrables esprits des animaux, des plantes, des objets. M. T. indique les relations de cette religion ancestrale avec le fétichisme et le totémisme, l'influence qu'elle a exercée sur les divers tabous. Il montre l'importance toute spéciale des cultes génésiaques en Polynésie, et par l'examen en particulier des rites en usage dans diverses cérémonies : la danse nue du mariage, la danse funéraire nue, la nudité des suppliantes, l'hommage d'une mèche de la chevelure à la jeune fille récemment réglée. Il signale l'attribution très habituelle du sexe féminin aux revenants : l'âme est souvent considérée comme femelle, le corps comme mâle. L'attitude déférente des Marquisiens devant les enfants a, d'après M. T., une origine religieuse : il est surtout marqué dans les hautes classes. Les Hakaiki, descendants des dieux, étaient dieux eux-mêmes. L'enfant nouveau-né étant l'émanation la plus récente, le dernier envoyé, peut-être la dernière réincarnation des ancêtres, était plus dieu que son père. Dès sa naissance, il était le véritable chef-dieu et réduisait son père au rôle de régent. De là l'origine d'habitudes qui se sont répandues dans le reste du peuple. M. T. insiste aussi sur l'influence de l'adoption. La dernière partie de son mémoire est consacrée à rechercher comment s'est fait le passage du sens concret et géographique du mot

de *Havaiki* à son sens mystique de « Hadès ». L'explication, c'est que les nobles qui seuls jouissaient d'une survie, qui n'était pas éphémère, allaient, d'après les croyances populaires, rejoindre leurs ancêtres dans leur pays d'origine, Hawaï. A mesure que s'effaçait le souvenir des migrations, que la tradition s'obscurcissait, le mot en vint à désigner un lointain paradis.

M. Zaborowski. *La circoncision, ses origines et sa répartition en Afrique et à Madagascar*, p. 653-675. L'auteur après avoir montré que la circoncision n'est pas une pratique spécifiquement juive, ni musulmane, et qu'elle ne saurait être considérée comme une sorte de succédané de l'émasculation ou de la phallotomie religieuses, s'attache à établir d'une part qu'elle est une cérémonie d'initiation à la vie sexuelle, parallèle à l'excision du clitoris ou des nymphes, pratiquée sur les filles et d'autre part, qu'observée de toute antiquité en Égypte, et sans doute dans les populations du haut plateau d'Abyssinie, elle s'est répandue de là dans le Soudan oriental et occidental et jusque vers le Gabon, dans toute l'Afrique orientale, dans les parties orientales de l'Afrique australe, peuplées par des peuples de race bantoue, analogues aux Zoulous et à Madagascar. Il semble, bien qu'il ne le dise pas, considérer cette cérémonie comme exclusivement ou du moins essentiellement africaine, et à ses yeux, ce sont les populations du nord-est qui ont importé avec elles ce rite dans les différentes régions où elles se sont installées. Il n'examine pas la théorie qui fait de la circoncision à la fois l'instrument et le signe d'une alliance (*blood-brotherhood*) entre l'homme ou l'enfant admis dans la communauté au moment de l'initiation virile et le protecteur surnaturel du clan ou de la tribu.

T. VIII, année 1897. Dr Carton. *Les sépultures à enceinte de la Tunisie*, p. 27-40. Elles consistent en un cercle de pierres, offrant une solution de continuité par laquelle on pénètre à l'intérieur de l'espace qu'elles circonscrivent. En leur centre est placé une sorte de tumulus qui recouvre un sarcophage. Au fond du cercle et en face de l'entrée une petite niche renferme des poteries grossières et divers objets. Ces sépultures sont toujours placées en un lieu assez élevé et où on les aperçoit aisément, et souvent à proximité d'un arbre, vénéré par les indigènes. Chaque enceinte ne renferme qu'une seule sépulture, et le cercle de pierres n'est pas relié au tombeau comme le cromlech au dolmen mégalithique berbère; l'enceinte n'est pas constante, elle n'est usitée qu'autour de la tombe d'un personnage important et vénéré, et semble destinée à isoler le lieu où le défunt repose et que ses mérites ont rendu sacré. Elle constitue à la fois un lieu de réunion et un sanctuaire : dans la niche on dépose périodiquement des offrandes. C'est la forme rudimentaire d'une *koubba*. Cette niche de petites dimensions au fond d'une enceinte relativement vaste, rappelle la disposition de beaucoup de sanctuaires orientaux où un petit édicule destiné à recevoir les objets du culte et les offrandes occupe le fond d'une grande enceinte ayant en son centre ou près de l'entrée l'autel ou l'objet sacré (sanctuaire d'Amrith, temples romano-africains de Baal-Saturne, etc.).

Glaumont. *La culture de l'igname et du taro en Nouvelle-Calédonie*, p. 41-56. L'auteur, p. 43, signale l'habitude des Canaques de frotter chaque morceau d'igname avant de l'enfouir dans le sol avec une « pierre sortilégique » (*Pé Mahe*, qui produit l'igname). Il donne ensuite, p. 44-45, la description de la fête célébrée aux alentours de Bourail au moment de la récolte des ignames; elle consiste essentiellement en la consommation rituelle de la première igname par le sorcier de la tribu. La récolte commence au moment qu'il fixe, après avoir consulté une roche tabou que les hommes ne peuvent regarder quand leurs femmes sont enceintes. Des opérations magiques, consistant en la suspension de petits paquets sortilégiques, renfermant du bois de kaoro, à des poteaux plantés devant les cases des hommes sont accomplies. Les prémices de la récolte, la première igname une fois mangée, à l'abri des regards, par le sorcier, sont offertes aux tabous de la tribu, après une sorte de période de purification de cinq jours, pendant laquelle les femmes doivent se tenir à l'écart. Puis deux petites marmites sont déterrées par deux enfants et deux ignames qu'ils y font cuire mangées par eux; ils réenterrent ensuite ces marmites jusqu'à l'année suivante. Le chef prononce alors un discours où il engage les jeunes gens à respecter les coutumes et prie les tabous de la tribu, qui sont ses ancêtres, « de bien vouloir donner chaque année à eux et à leurs descendants une bonne récolte d'ignames, les adjurant de se souvenir que lorsqu'ils étaient sur la terre, ils ont toujours bien mangé, qu'eux, leurs fils et petits-fils désirent faire de même et être aussi heureux ». Dix jours après a lieu la grande fête de l'igname où toute la tribu prend part. Mais les hommes peuvent seuls y manger l'igname cuite au four canaque; les femmes qui la mangent pour la première fois de l'année doivent la faire cuire à la marmite. Le travail est tabou pendant les cinq jours qui suivent chaque fête.

G. Patroni. *La civilisation primitive dans la Sicile orientale*, p. 129-148 et 294-317. Dans ce mémoire l'auteur expose d'une façon systématique le résultat des fouilles et des recherches de M. P. Orsi, le directeur des fouilles et du musée de Syracuse, qui permettent de suivre le développement de la civilisation en une même région de la période paléolithique jusqu'à nos jours, au milieu de multiples influences extérieures. A l'époque *énéolithique*, caractérisée par l'introduction de petits et rares objets en bronze, M. P. assigne les premières manifestations assurées du culte des morts. Les squelettes décharnés étaient seuls ensevelis, et sur les crânes se retrouve un couteau de silex qui semble y avoir été déposé rituellement. Auprès du mort étaient déposés les objets qu'on jugeait nécessaires à son salut (amulettes) et sans doute aussi à sa vie d'outre-tombe (ornements personnels, instruments, vases et certainement des offrandes). M. P. donne quelques détails sur les amulettes et en particulier sur les amulettes en forme de hache. Les sépultures de l'âge du bronze (Sicules) sont étudiées en détail, p. 294 et seq. Les morts commencent à être ensevelis couchés et non plus accroupis, l'usage se perd de décharner les cadavres avant l'enterrement. Comme

à la période précédente, les sépultures consistaient en caveaux creusés dans les rochers. Auprès de chaque squelette étaient placés de grands vases avec des mets et des boissons. A l'âge du fer, l'usage devient général d'inhumer le cadavre sur le sol. Les tombeaux abandonnent peu à peu la forme de four et tendent à devenir de petites chambres carrées sans vestibule. Dans une paroi était ménagé une espèce de chevet, entaillé dans la pierre, sur lequel on appuyait la tête d'un cadavre.

Mis de Nadaillac. *Les Aghoris de l'Inde*, p. 445-449. — C'est une fraternité de mendiants nomades parcourant toutes les provinces et ne se fixant nulle part. Ils vont presque nus, vêtus de quelques haillons sordides ; ils se repaissent de la chair des animaux morts et de celle même de l'homme quand ils peuvent se la procurer. Ni les excréments, ni l'urine ne leur répugnent et la seule nourriture qui leur soit interdite est la viande de cheval. Leur trait caractéristique est de ne boire que dans un crâne humain qu'ils portent toujours sur eux. Ils se recrutent dans toutes les castes et toutes les sectes ; c'est une ancienne secte ascétique dont les membres offraient autrefois des sacrifices humains à la déesse Devi. Les Hindous leur attribuent des facultés surnaturelles et redoutent beaucoup leur présence et leurs maléfices. M. de N. étudie à cette occasion la coutume assez répandue de boire dans des crânes humains ou de se servir des crânes et d'autres ossements humains pour divers usages rituels.

Dr Tautain. *Notes sur les monuments et les constructions des Marquises* ; p. 538-558 et 667-678. — 1° *Pierres levées*. M. T. se déclare impuissant à expliquer leur origine, ni leur destination. Les légendes attribuent à des humains merveilleux l'érection de certaines d'entre elles ; 2° *Limites* ; 3° *Terrasses à tiare* ; 4° *Retranchements, fortifications* ; 5° *Paepae des habitations* (cubes de pierres sur lesquels elles reposent). M. T. donne quelques détails, à l'occasion de la disposition intérieure des habitations, sur certaines croyances des Marquisiens. Le lit qui règne dans toute la longueur de la case permet de se lever et de se coucher sans jamais enjamber un voisin. « C'est une chose grave d'enjamber ou d'être enjambé, particulièrement par une femme et surtout par dessus la tête, partie éminemment *tapu* ; 6° *Silos à ma* (fruit fermenté de l'arbre à pain) ; 7° *Emplacements de fêtes* (aires planes entourées de paepae plus communs larges). En dehors des fêtes de simple réjouissance, certaines fêtes religieuses, celles par exemple pour obtenir des dieux de la pluie et une récolte abondante de fruits à pain y étaient célébrées. La cérémonie consistait essentiellement en l'immolation d'une femme. A la fête seuls les gens du district pouvaient prendre part, si en allant ou en revenant, le cortège avait rencontré un étranger quel qu'il fût, eût-il été parent d'un habitant, on se serait précipité sur lui et on l'aurait massacré et dévoré. M. Tautain donne quelques détails sur la fête de fin de tatouage (*koika tuhi tiki*) et sur divers tabous (sexuels, alimentaires) en connexion avec les fêtes ; 8° *Me'ae* (sanctuaires, p. 667). « La partie essentielle est composée d'un paepae de hauteur médiocre à deux plateformes de niveaux différents.

La plateforme la plus basse est la partie essentielle ; en avant et toujours un peu sur le côté pour ne pas masquer la victime, se dressaient la ou les statues des dieux. Un peu en arrière du grand axe étaient pratiquées une ou plusieurs fosses *pakéu* selon l'importance du me'ae les charniers où après l'immolation la victime était jetée pour servir de pâture aux dieux. Entre le charnier et le bord antérieur de la plateforme était étendue la victime gardée par les *Mao*... Sur la plateforme la plus élevée se tenaient les *Tohuka*... qui battaient, dans les cérémonies comportant sacrifice humain, le *pahu me'ae*, énorme tambour qui atteint 2 mètres de hauteur et plus ». Dans une sorte de fosse adossée à l'enceinte du me'ae, devaient être jetés les objets devenus *tapu* que pour une raison ou une autre, on ne pouvait ou l'on ne devait pas détruire et qu'il fallait cependant préserver de tout contact. M. T. à propos des objets *tapu* donne quelques détails sur la nécessité pour le Marquisien, de soustraire à tous risques de maléfices les cheveux qu'il s'est coupés, et sur les pratiques de sorcellerie, p. 670. « La victime religieuse proprement dite n'était jamais mangée. Aussi les sacrifices humains dans le me'ae étaient-ils assez peu fréquents. A faire manger les dieux, on préférait manger soi-même. C'est un fait qui se produit dans toutes les religions à sacrifices » ; 9° *Etua Vahi* (les dieux enveloppés). Ils consistaient en *trois* rondins de bois brut liés ensemble, puis enveloppés en un seul paquet dans des pièces de tapa. Ils avaient place sur tous les me'ae, un peu en arrière des statues des dieux. On enterrait avec le tau'a, les *Etua Vahi* de son me'ae et lorsqu'un nouveau te'au était créé, on refaisait de nouveaux *Etua Vahi*. Ce culte oublié presque par le peuple semblait être resté celui des prêtres et des chefs ; 10° *Tiki* (statues en pierre ou en bois soit des dieux, soit des hommes qui ornaient les me'ae et les lieux de fêtes). M. T. signale à ce propos que la majorité des dieux marquisiens sont des dieux ancestraux, ou plutôt des êtres surnaturels, à demi dieux naturistes, à demi ancêtres.

Dr Bertholon. *Exploration anthropologique de l'île de Gerba* (*Tunisie*), trois articles. Le 3e article seul (p. 553-582) renferme des détails qui se rapportent à la religion. M. B. signale l'existence d'une sorte de cynophagie rituelle ou du moins thérapeutique, malgré les prescriptions du Coran qui défend l'usage de la viande de chien (cette immolation du chien a tous les caractères d'un sacrifice totémique ou du meurtre rituel d'un animal sacré). Renseignements sur les coutumes de mariage. Pratiques de purification et de préservation contre les dangers surnaturels qui émanent des étrangers : tout ce qu'un étranger touche est souillé. Vestiges de litholâtrie. Survivance des cultes ancestraux dans la vénération accordée aux marabouts et à leurs tombeaux. Superstitions relatives aux animaux (caméléon, porc, chat).

Dr J. Naue. *Nouvelles trouvailles préhistoriques de la Haute-Bavière* (p. 641-696). Important travail sur les découvertes faites par l'auteur dans des tumuli des environs de Trauhing. Ces sépultures appartiennent à l'époque récente du bronze, à l'époque de Hallstadt et à l'époque de Hallstadt récente. Les détails

sur le mobilier funéraire sont abondants et précis. Le fait important est le mélange des sépultures à inhumation et des sépultures à incinération.

Folk-Lore. A quarterly Review of myth, tradition, institution and custom. t. VII, 1896.

Bolton Glanvill Corney. *Leprosy Stones in Fiji*, p. 5-25. (Remarques sur l'antiquité de la lèpre chez les Fijiens et les habitants des archipels voisins avec une étude sur certaines pierres sacrées, (demeures ou incarnations d'esprits), de Na Viti-Levu, dédiées aux mânes des ancêtres des familles lépreuses et auxquelles les indigènes attribuent des pouvoirs occultes pour la propagation de la maladie.) Un certain nombre de dieux, — des dieux ancestraux, autant qu'il semble, d'après M. Corney, — sont considérés comme lépreux eux-mêmes ou comme causant ou produisant la lèpre. Les pierres étudiées par l'auteur paraissent être les demeures des mânes des lépreux, « le signe extérieur et visible par lequel les ombres des ancêtres lépreux manifestent de temps à autre le pouvoir qu'on leur attribue de communiquer la maladie aux vivants. Ces pierres sont conservées dans certaines familles, d'ordinaire des familles de lépreux : le principal vieillard de la famille est par droit de naissance le prêtre ou le sorcier qui conjure l'esprit. Les rites ont le caractère de rites magiques, mais M. Corney les rattache néanmoins à une sorte de culte des ancêtres compliqué de démonolâtrie, et incline à penser que les pierres de lèpre ne sont pas des fétiches, mais d'anciennes pierres tombales. Il ne fournit au reste pas de preuves du caractère exclusivement funéraire qu'il tend à attribuer à la religion fijienne et se borne à affirmer l'influence considérable, et dès longtemps connue, exercée par la crainte et le respect des morts. C'est par le contact de la pierre avec un objet ayant touché une personne ou avec un vêtement qui lui appartient, que se transmet la lèpre. L'opération est faite par le propriétaire de la pierre (Taukei-ni-vatu). Dans d'autres cas, lorsque quelqu'un veut par vengeance donner la lèpre aux ennemis, il se rend auprès du Taukei de la *Vatu ni Sakuka* (Pierre de lèpre), et fait des offrandes par son entremise à l'esprit, en même temps que des invocations sont prononcées, puis rentre chez lui et après avoir bu sa part de yaqona il souffle fortement en disant : « Puisses-tu être tel que moi », c'est-à-dire lépreux. La personne qui a fait l'offrande sert donc ici d'intermédiaire. M. Corney donne une description détaillée de plusieurs de ces pierres de lèpre. Celle de Wida est dans un ancien lieu de sépulture ; l'esprit qui la hante est très nettement l'âme d'un lépreux : il a les « mains en griffes » et ses pieds ont perdu leurs orteils ; il marque le sol des maisons qui doivent être frappées de la maladie de l'empreinte de ses membres mutilés. Il existe des pierres analogues pour l'hydropisie et les tumeurs abdominales.

Notes sur la religion populaire, les coutumes et le folk-lore de l'Inde septentrionale, réimprimées sous forme abrégée des *North Indian Notes and queries*, p. 91-95, 204-213, 314-317, 405-411 (Les Banjaras du Deccan : castes, div-

diens, coutumes de mariage et coutumes funéraires. Sacrifices humains : aspersion du sang sur l'idole; rites agraires. Serments. Présages. Exclusion des femmes de certains rites. — Bhandi : bons et mauvais présages. — Mythes : les dons des fées. Mariages avec les arbres. Expulsion de l'esprit du choléra. La femme qui conçoit du soleil; celle qui conçoit en mangeant des ossements. Os de loup, amulettes contre le mauvais œil. Charmes pour faire cesser la pluie et la produire. Animaux sacrés. Culte de la lune et superstitions relatives à la lune. Culte du soleil. Culte des arbres. Héros né d'une boucle de cheveux, d'un fruit mangé par une femme. Culte de la planète Saturne. Culte des rivières. Propitiation de la déesse de la petite vérole. Tabous sur le père à la naissance de ses enfants, sur le mari pendant la grossesse de sa femme. L'initiation chez les Sikhs. Interdiction au mari de nommer sa femme et réciproquement. Philtres d'amour. Nombres sacrés. L'esprit identifié au reflet (répugnance à être photographié). Médecine populaire. Transfert du démon du choléra à un buffle. Guérisons obtenues en passant sous un arbre percé. L'âme extérieure, son incarnation en un serpent. Interdiction de nommer les animaux dangereux. Offrandes sanglantes aux dieux fluviaux. Superstitions relatives à la construction d'une maison nouvelle. Procédés de divination. Animaux impurs. La noix de coco, tête humaine inachevée; son emploi dans les sacrifices. Fuite des démons auxquels on lance une chaussure : explication d'une coutume de mariage. Les Brahmines Bhuinhar du district de Saran (Behar) : leurs rites funéraires. Rôle préservatif du fer et de l'épée nue. Superstitions relatives aux noyés, etc., etc. Parmi les contes à relever : celui qui est destiné à expliquer l'origine des plate-formes situées aux bords des champs, et sur chacune desquelles sont placés deux cônes : auprès de l'un sont disposés des modèles d'instruments agricoles; auprès de l'autre les choses dont se servent les femmes à un mariage; les métamorphoses du Raja Vikramâditya (qui illustre la possibilité pour l'esprit de quitter son propre corps); le bateau magique qui donne à son possesseur tout ce qu'il souhaite, mais le double à ses voisins; le fruit qui donne la jeunesse; l'épouse fée; l'histoire de la princesse qui épouse un vautour, qui reprend ensuite sa forme humaine (la scène se passe dans le monde souterrain); le roi Serpent.

F. C. Conybeare. *The Barlaam and Josaphat Legend in the ancient Georgian and Armenian Literatures*, p. 101-142. L'auteur donne la traduction des parties du texte géorgien, la plus ancienne forme chrétienne du récit que nous possédions, qui ont été publiées à Saint-Pétersbourg par le prof. Marr; il les fait suivre de la traduction de ce que renferme de plus important la monographie écrite en russe sur ce sujet par le même savant. Il publie en second lieu sa traduction de la première moitié et du dernier paragraphe du vieux texte arménien de la légende. Il examine ensuite quelle est la place qui doit revenir à ces deux versions dans l'histoire du développement et de la diffusion du récit et l'importance qu'il faut leur assigner. La version géorgienne, qui est très ancienne (elle est écrite dans le même ton et par idiome que le N. T.

géorgien, qui est du ve siècle, mais lui est cependant un peu postérieure, comme le prouvent les citations qu'elle en contient), soit pour l'ordre des apologues et les lignes générales du récit les versions arabe et pehlvie non chrétiennes, elle ne peut donc être, bien que déjà christianisée, qu'un ancêtre assez indirect de la version grecque publiée par Boissonade. La version arménienne est l'abrégé d'un texte syriaque perdu, assez étroitement apparenté au texte de Boissonade, mais antérieur à lui ; cette version syriaque devait être la traduction d'un texte grec plus ancien, dont le texte de Boissonade constitue une amplification ; ce texte géorgien vient prendre place lui aussi dans cette même série, ayant servi *sed longo proximus intervallo* de prototype à l'original grec hypothétique de la traduction syriaque dont la version arménienne est un abrégé. M. C. suppose en outre l'existence d'une version chrétienne en grec, plus courte et plus simple, dont le texte géorgien est une traduction directe ou indirecte, originaire probablement de Bactriane et qui avait pris naissance au IIIe siècle dans ces cercles où se mêlaient la religion de Jésus et celle du Buddha. L'ordre des apologues devait y être le même que dans les versions géorgienne et arabe (non chrétienne), et l'*Apologie d'Aristide* y manquer comme elle manque dans la version géorgienne.

W. H. D. Rouse. *Folk-lore firstfruits of Lesbos*, p. 142-159. Médecine populaire (charmes contre les piqûres de guêpes; pour un cheval qui a avalé des sangsues). Charme contre les insectes. Incantation d'amour. Superstitions et croyances relatives aux *Nereïdes*. Coutumes observées au mariage, à la naissance, à la mort. Sacrifice rituel lors de la construction d'une maison. Les revenants, moyens de préservation contre eux. Rites populaires en usage le 1er mai, le jour de la Saint-Élie, le 31 décembre et le 1er janvier. Rites de la moisson. Immolation rituelle de victimes aux cornes dorées. Le mauvais œil : prophylaxie et thérapeutique. Lieux, arbres et sources sacrés. Chiffons attachés aux murs de lieux sacrés (sanctuaires en ruines). Animaux doués de pouvoirs particuliers : âne, geai, coucou, etc.). Trois contes : Le Cyprès-Serpent, Les trois voleurs (thème analogue à celui de l'histoire d'Ulysse aveuglant le Cyclope), Les quarante voleurs (thème du conte des Mille et une Nuits). Le premier contient l'épisode merveilleux d'un serpent possesseur de trésors, qui meurt parce que le jeune homme, qu'il avait enrichi pour l'avoir fait danser au son d'un instrument, ne l'a pas invité à son repas de noces, et revit sous la forme d'un cyprès. L'arbre lui-même meurt parce qu'un serviteur qui l'a surpris, révèle le nom qu'il porte : le cyprès-serpent et devine ainsi l'énigme proposée chaque jour par l'ami du serpent.

Leland L. Duncan. *Fairy beliefs and other folk-lore Notes from county Leitrim*, p. 161-183. Les fées identifiées avec les anges tombés. (Elles sont partout, dans l'air, dans l'eau, sur terre, sous la terre, là où elles ont été jetées du ciel. L'espoir du salut les détermine à des actes de bonté qu'autrement elles ne commettraient pas. En Irlande, elles se sont emparées du pays en chassant les

géants, mais elles ont été à leur tour chassées ou soumises par les Danois. Elles ont la taille des hommes, et sont conçues comme des esprits : elles peuvent changer de forme à volonté). Histoire de changelins. Lorsque les fées ont enlevé un homme, on peut le reconquérir en jetant sur lui, si on l'aperçoit, un mélange d'urine et d'excréments de poules, particulièrement efficaces pour dissiper les enchantements des fées, parce que ces oiseaux proviennent des Danois qui savaient vaincre les fées. Les Danois sont parfois à demi identifiés aux fées d'autre part, ce qui résulte peut-être de quelque confusion dans la croyance populaire entre ce peuple et *Tuatha Dé Danann* (voir p. 167-69 : Une légende d'*Aghadoe*). Les fées détestent la malpropreté, elles ont une particulière aversion pour l'eau où on s'est lavé les pieds, il faut prendre garde en la jetant dehors qu'elle ne tombe sur aucune d'entre elles, non plus que la cendre. Elles sont querelleuses et ce sont souvent leurs divisions qui permettent aux hommes d'échapper à leurs prises. Les fées sont souvent mises en étroite relation avec les *tumuli* (*forts, round earthworks*). Il ne faut pas parler des fées le lundi ni le jeudi. Repas disposés le soir pour les fées, elles en mangent la partie spirituelle, on donne le reste aux bêtes. (La plupart de ces superstitions sont illustrées par des contes.) L'enchantement sur le beurre, qui fait venir le beurre de la baratte de l'ensorcelé dans celle de l'enchanteur. Sacrifice d'une victime animale à saint Martin le 11 novembre. Le sang est projeté à terre, d'ordinaire sur le sol de la maison : la chair de l'animal est mangée en famille. Immolation d'un animal, quand une famille s'installe dans une maison. Coutumes de préservation magique en usage à la naissance (traits de magie sympathique). Coutumes de mariage. Coutumes funéraires (impureté du cadavre, caractère contagieux de la mort). Médecine populaire. Précautions à prendre en cas de secondes noces, pour que l'esprit de la première femme ne fasse pas de mal à la nouvelle épousée. Précautions à prendre pour que les fées ne s'emparent ni des cheveux coupés, ni des rognures d'ongles d'une personne. Ne pas balayer la chance hors de la maison : on le ferait en balayant du foyer à la porte, au lieu de balayer en sens inverse. Si on ne rend pas en ce monde, le lin, les œufs, le sel empruntés, on est obligé à hanter après sa mort, la demeure des vivants, jusqu'à ce que la dette ait été payée.

M. GASTER. *Fairy tales from inedited Hebrew Mss. of the ninth and twelfth centuries*, p. 213-250. M. Gaster a publié la traduction de quatre contes : la Dispute du païen et du juif ; la Princesse aux cheveux d'or ; la Fiancée et l'Ange de la mort, l'Histoire du jeune homme et des corbeaux, qu'il a trouvés dans un célèbre mss. hébraïque de la Bibliothèque Bodléienne qui date de la deuxième moitié du XIIe siècle, et qui contient avec un glossaire hébreu-français, une quarantaine de contes moraux qui constituent le plus ancien « Praeceptorium » commentant le Décalogue, et une soixantaine de légendes indépendantes. La plupart de ces légendes se retrouvent dans un mss. du Xe ou IXe siècle, écrit en Palestine, et qui est en la possession de l'auteur, et la compilation originale re-

monte d'après lui au ve siècle au moins. La comparaison de ces versions entre elles et avec les versions plus modernes, sert à M. Gaster d'argument pour démontrer l'exactitude de la thèse dont il s'est attaché à établir le bien fondé ; cette thèse, c'est que tout conte contient à l'origine un élément religieux ou mythique et un élément moral ; que dans les parallèles orientaux aux contes de l'Europe occidentale ces éléments ont une importance beaucoup plus considérable ; que dans les diverses versions des contes d'Occident cette importance décroît à mesure que l'on a affaire à des versions plus modernes, et que par conséquent c'est en Orient qu'il faut aller chercher le berceau de nos contes populaires. Les contes d'ailleurs ne se retrouvent point aux premières phases d'un développement littéraire, d'après M. Gaster, mais seulement à son acmé : ils servent de véhicule à des leçons morales ou à des enseignements dogmatiques, puis peu à peu se dégradent et s'altèrent par l'intrusion des croyances populaires.

F. W. Bourdillon. *The Genesis of a romance-hero as illustrated by the development of Taillefer de Léon*, p. 253-267.

M. Peacock. *Executed criminals and folk medicine*, p. 268-283. Étude sur le rôle curatif joué dans la médecine populaire par le sang et le contact du corps et en particulier de la main des criminels exécutés par autorité de justice. M. Peacock traite d'ailleurs incidemment de l'action curative du sang humain en général. Elle signale aussi l'usage de boire dans un but médical dans des crânes de criminels ou d'ennemis pour se guérir des maladies ou acquérir de la force, et mentionne quelques coutumes qui se rattachent à cette croyance que l'on peut en absorbant les ossements réduits en poudre d'un individu ou en mangeant telle ou telle partie de sa chair ou de ses viscères ou transporter en soi certaines de ses qualités ou se mettre à l'abri de certaines maladies.

W. R. Paton. *Easter Sunday at Myndus, Asia Minor*, p. 297-298. — Interdictions rituelles relatives à la consommation par les chiens des os de l'agneau pascal. Comparaison avec les coutumes sacrificielles de l'antiquité grecque (île de Cos) et les interdictions lévitiques.

T. W. E. Higgens. *A survival of Odin-worship in Kent*, p. 298-299. — Il s'agit de la coutume de suspendre à la fourche d'un arbre le corps d'un mouton mort. M. H. semble la relier très directement au culte des arbres.

J. Cooke. *Notes on Irish Folk-lore from Connaught collected chiefly in North Donegal*, p. 299-301. — Recettes magiques de médecine populaire. Procédés pour éloigner les fées d'une maison. Pratiques de divination usitées à la Toussaint par les jeunes filles pour savoir qui elles épouseront.

E. Sidney Hartland. *Cleft ashes for infantile Hernia*, p. 303-306. Guérison de la hernie par le passage à travers un arbre fendu (cf. *The Legend of Perseus*, t. II, p. 146).

J. B. Andrews. *Devil Dances at Ceylon*, p. 307-309. Le but de ces danses est de guérir les malades en exorcisant le démon qui est la cause de leurs souffrances.

ALEX. M. MAC ALDOWIE, *Personal Experiences in witchcraft*, p. 309-314. — Les broches qui préservent des sorciers. Les mots magiques des charretiers et des meuniers. Les pierres magiques. Les sorcières et leur attirail magique. Actes et événements qui portent bonne ou male chance (superstitions des Highlands).

LELAND L. DUNCAN. *The Quicken Tree of Dubhros*, p. 321-330. — C'est un conte de forme très littéraire que l'auteur a recueilli dans le comté de Leitrim en 1894, et qui reproduit quelques-uns des principaux épisodes de *La Poursuite de Diarmaid et de Grainne*. M. L. hésitait beaucoup à lui attribuer une origine populaire, mais c'est cependant le parti auquel, sur l'avis de MM. D. Hyde et A. Nutt, il lui a paru enfin le plus sage de se ranger. L'épisode essentiel est celui-ci : un habitant du pays des fées a laissé en une fois tomber hors des limites du « fairyland » l'une des baies merveilleuses qui servent de nourriture aux fées ; de cette baie un grand arbre est né dont les fruits donnent la jeunesse et la beauté. Le roi des fées oblige celui qui a perdu la baie d'aller chercher au pays des géants un gardien pour l'arbre, qui soit invincible et dont le souffle tue les oiseaux et les bêtes. Il réussit dans sa mission. Et le géant s'installe dans l'arbre et le défend contre tous les guerriers qui veulent combattre contre lui, et il est toujours vainqueur. On ne le peut tuer qu'avec trois coups de sa propre massue de fer, et sa vigueur est inépuisable, puisque les fruits de l'arbre lui rendent celle qu'il a dépensée. Une autre histoire se greffe sur celle-là, l'histoire d'une princesse enchantée à laquelle un soldat rend sa beauté et sa jeunesse en dérobant au géant l'une des baies merveilleuses. L'intérêt de ce travail est surtout d'aboutir à établir « l'authenticité » probable d'un conte auquel sa forme inclinerait à faire attribuer une origine littéraire.

M. PEACOCK. *The Hood-Game at Haxey, Lincolnshire*, p. 330-349. Notice très complète sur un jeu qui se joue le 6 janvier et où les paysans de Haxey (dans l'île d'Axholme) se disputent un rouleau de toiles et de cordes qui est d'abord lancé en l'air. La cérémonie se termine par l'enfumement d'un fou ou bouffon qui joue dans toute la fête un rôle essentiel. M. P. voit dans ce jeu la survivance d'un rite à la fois solaire et agraire, étroitement apparenté à ceux qui ont été étudiés par Frazer dans le *Golden Bough* ; elle le rapproche d'autres jeux anglais ou français où la balle joue le rôle essentiel, la balle qui représente le soleil. Cf. les renseignements complémentaires donnés, t. VIII, p. 72-75, et par M. Mac-Kinlay, p. 173-175.

J. ABERCROMBY. *Funeral masks in Europe*, p. 351-366. L'auteur à l'occasion des masques de cire dont on se sert à Palerme et dans quelques autres villes de la Sicile lors des funérailles d'un enfant pour couvrir le visage du petit mort, passe en revue la plupart des divers spécimens de masques funéraires européens qui nous ont été conservés et en donne des descriptions détaillées. Il indique qu'en dehors de l'Europe, il en a été trouvé en Sibérie, en Phénicie, à Ninive, en Égypte et au Pérou ; M. Abercromby aurait pu ajouter

à cette énumération l'Amérique du Nord et renvoyer au beau travail de W. H. Dall (*On masks, labrets and certain aboriginal customs, with an inquiry into the bearing of their geographical distribution* in *3d annual Report of the Bureau of Ethnology* (Washington, 1885, p. 67-202). Après avoir fait la remarque que parfois le masque au lieu d'être placé sur le visage est déposé à côté du corps dans le cercueil, et avoir montré que son rôle ne pouvait être exclusivement de dissimuler la décomposition des traits, ce à quoi on parait beaucoup plus habituellement en colorant artificiellement le visage, après avoir ou non pratiqué l'embaumement, M. A. recherche quelles ont dû être les raisons religieuses de cette coutume. L'usage du masque a pu provenir du désir d'éviter tout contact, même visuel, avec le cadavre, considéré rituellement comme impur. S'il présente des ouvertures, c'est pour permettre au mort de voir et de respirer dans l'autre vie. Peut-être aussi les masques à ouvertures (tous n'en présentent pas) étaient-ils destinés à recouvrir le visage des gens, qui comme à Rome, figuraient dans les processions funéraires pour représenter les ancêtres du mort, et qui portaient, nous le savons, des masques de cire (*imagines*). Les masques déposés dans les cercueils étaient peut-être destinés à faire connaître aux morts anciens le vrai visage des morts récents, c'était en tous cas un témoignage de respect, destiné à attirer sur les survivants la bienveillance du défunt.

C. S. Burne. *Staffordshire folk and their lore*, p. 366, 386. Dans cette étude, Mlle Burne tente d'établir qu'au sein d'une même population, des différences très nettes se produisent dans la nature des coutumes et des croyances superstitieuses d'après l'habitat, la profession ou le métier, le genre de vie des divers groupes qui la composent. Elle passe en revue les superstitions et les traditions des agriculteurs, des mineurs, des ouvriers en fer, des potiers. Elle insiste en particulier sur les légendes et les croyances relatives aux revenants et aux sorciers et sur les personnages surnaturels qui hantent les mines. Une page intéressante (p. 383-4) est consacrée aux superstitions qui ont trait aux arbres et aux plantes. Elle donne en terminant la description d'une très curieuse danse, qui est exécutée le lundi qui suit le 4 septembre à Abbot's Bromley : six des danseurs portent sur leurs épaules des cornes de cerfs (d'après le Dr Plot, des cornes de rennes, ce qui donnerait à cette coutume l'antiquité la plus reculée); un autre tient la tête d'un cheval de bois et son harnachement; le groupe se complète par l'adjonction d'un jeune garçon portant une arbalète et des flèches, d'une femme qui tient une vieille cuillère de bois qui sert à quêter et d'une sorte de bouffon. Mlle B. voit dans cette cérémonie l'intention d'affirmer quelque ancien droit ou privilège de chasse. Mlle Peacock (t. VIII, p. 70-71), y voit un charme pour rendre le gibier abondant et facile à approcher. A propos du cheval de bois elle signale la coutume usitée à *Padstow* (Cornouailles) de jeter à la mer un simulacre pareil après l'avoir promené autour de la ville. Elle la rattache à d'anciens sacrifices de chevaux aux divinités des

eaux : elle rappelle qu'elles apparaissent souvent sous forme de chevaux en Grande-Bretagne.

M. Darby. *Staffordshire superstitions*, p. 398-99. Histoires de changelins. Esprits que l'homme peut faire travailler pour lui. Précautions à prendre contre le mauvais œil (cf. M. Peacock, L. L. Duncan, Dorothea Townshend, t. VIII, p. 68-70).

M. Mac Phail. *Folklore from the Hebrides*, p. 400-404. Le cheval des eaux, génie d'un lac, qui peut revêtir aussi la forme humaine et enlève les jeunes filles. Croyances relatives aux revenants : le spectre d'une personne assassinée hante le lieu où elle a été tuée jusqu'à ce qu'il trouve quelqu'un qui soit plus fort que lui, le terrasse dans la lutte et l'oblige à parler et à raconter son histoire. Fées identifiées aux bouffées de vent, qui tout à coup soufflent par les jours calmes et soulèvent la poussière et les brins de paille. Vertus préservatrices d'un Nouveau Testament latin. Superstitions funéraires : le premier qui commence à remplir de terre une tombe ouverte est le premier dont la tombe s'ouvrira. Méthodes pour découvrir les meurtriers ; ordalies : le cadavre qui saigne lorsque le meurtrier le touche.

A. B. Gomme. *The Green Lady*, p. 411-415. Conte populaire du Hertfordshire. Une variante est donnée qui provient probablement du Norfolkshire. La dame verte semble la fée de la pureté, elle n'aime pas à être vue, surtout dansant, et aveugle ceux qui la voient. L'histoire est celle de la jeune fille, qui malheureuse chez son père, va chercher sa vie par le monde, traverse la forêt sans encombre, parce qu'elle a été bonne pour une vieille femme qui lui a demandé à partager son pain, et qui, devenue servante de la fée, se tire de toutes les difficultés, parce que trois poissons l'aident, pour lesquels elle a été bonne et douce. Elle revient riche et avec un beau mari. Sa méchante sœur veut l'imiter, mais elle est dure pour la vieille et pour les poissons et périt dans l'épreuve. Le trait caractéristique, c'est que quiconque goûte à la nourriture des fées est assuré de mourir.

Tome VIII (année 1897). — J. B. Andrews. *Neapolitan witchcraft*, p. 1-9. Très importante et très utile notice sur les pratiques de sorcellerie. Les sorcières sont beaucoup plus nombreuses que les sorciers ; les unes sont spécialisées pour la mer, les autres pour la terre ; c'est de ces dernières seules qu'il s'agit ici. Les femmes nées dans la nuit de Noël ou le jour de la fête de la Conversion de saint Paul, sont sorcières de naissance. Toute personne qui invoque le diable devant un miroir la nuit de Noël peut devenir sorcière. La science magique se transmet par tradition. C'est souvent, mais non pas toujours la mère qui l'enseigne à sa fille. Quand une nouvelle sorcière a terminé son éducation, les deux femmes s'ouvrent une veine du bras, mêlent leur sang, puis la plus âgée des deux fait avec ce sang une croix sous la cuisse gauche de son élève, qui dit : *Croce, croce, sciagurata sono*. Elle doit promettre au diable son âme en paiement pour le pouvoir qu'elle reçoit de lui, et pour gage de sa fidélité,

il lui faut marcher sur l'hostie. Mais à sa dernière heure, elle triche le diable, se repent et lui vole son âme, en se faisant absoudre par le prêtre, et en détruisant tout son matériel magique. M. A. donne des détails intéressants sur les voyages des sorcières à travers les airs, leur aptitude à se changer en bêtes, à pénétrer dans les maisons par les trous des serrures, à transformer les hommes en animaux, et les incantations qu'elles prononcent en ces cas. Il traite longuement des philtres d'amour, dans la composition desquels entrent souvent les os, réduits en poudre, de l'annulaire d'un assassin ou du bras gauche d'un prêtre, et indique les formules et le rituel employés dans les diverses formes d'envoûtement, et dans les charmes destinés à châtier un infidèle ou un ennemi. Le rôle de la magie sympathique est en ces diverses pratiques considérable. M. A. mentionne les procédés usités pour rompre les charmes, les pratiques employées pour guérir magiquement les maladies (la danse nue des sorcières, par exemple), les amulettes efficaces contre le mauvais œil et contre la sorcellerie, les superstitions relatives aux loups-garous. Toute la science des sorcières est traditionnelle, elles n'ont pas de livres.

Th. Doherty, *Some Notes on the Physique, Customs and Superstitions of the Peasantry of Innishowen, County Donegal*. p. 12-18. Règles à suivre pour ne pas emporter la chance de celui chez lequel on entre, ou à qui on emprunte du feu, pour ne pas faire passer son beurre de sa baratte dans la vôtre. Mauvais présages : femme rousse, femme tête nue ou pieds nus qu'on rencontre. Danger qu'il y a à siffler en mer : on provoque ainsi la tempête. Les poules qui chantent « au coq » amènent le mauvais sort. Superstitions relatives aux femmes enceintes. Vaches frappées et paralysées par les fées. Le mal du roi guéri par l'attouchement d'un *septième fils*. Médecine populaire : on guérit les oreillons en faisant passer l'enfant qui en est atteint sous le ventre d'une ânesse. Le mauvais œil : les enfants que regarde une femme rousse dépérissent et meurent. Superstitions relatives aux poissons : les harengs emmenés par les sorcières de Lough Swilly à la côte d'Écosse ; la rivière, où il n'y a plus ni saumon, ni truite à la suite de la malédiction de saint Columbkille, le patron de Donegal. Les sorcières, leurs transformations en lièvres qu'on ne peut tirer qu'avec une balle d'argent ; l'enlèvement du beurre et du lait ; la corde de crin qui sert à leurs sortilèges : elle est faite de la crinière d'un étalon où il n'y a pas un seul crin blanc. Action préservatrice du fer contre les charmes.

A. Nutt. *The fairy mythology of English literature, its origin and nature (Presidential address)*, p. 29-33. M. N. dans ce discours, où la plus solide érudition se cache sous la grâce et la poésie spirituelle et colorée à la fois d'un style brillant et souple, cherche d'une part à donner les raisons du rôle tout particulier, joué par le monde des fées dans la littérature anglaise et d'autre part esquisse les traits généraux de cette mythologie populaire d'où les poèmes et les romans du cycle arthurien et ensuite les œuvres des poètes anglais de ces trois derniers siècles ont emprunté une ample portion, une portion essentielle peut-

ou dire de leur substance. C'est Shakespeare qui est le véritable créateur du monde des fées, tel qu'il apparaît dans tous les poètes ses successeurs : il en a, dans le *Songe d'une nuit d'été*, dessiné la carte et décrit les habitants en des traits qui se sont imposés dès lors à la littérature tout entière. Mais les éléments de sa création, c'est à une double source qu'il les a puisés : les croyances populaires de son temps lui ont fourni un certain nombre d'entre eux et les autres, c'est à la littérature chevaleresque des quatre siècles précédents qu'il les doit. Ceux qui frappent tout d'abord et qu'il a mis le plus en lumière ne sont pas les plus anciens, ni les plus populaires. Pour le paysan, les fées, les fantômes, les elfes, ce sont des génies qui l'aident ou l'entravent dans sa tâche de laboureur, d'éleveur, de berger, qui ont sur les phénomènes naturels une action prédominante et dont il peut par la pratique de certains rites se concilier la bonne volonté. Le royaume des fées, la galanterie qui y règne, la petitesse et l'agilité merveilleuses de ces êtres aériens, tout cela n'existe pas pour lui. Divinités agricoles, esprits des plantes qu'il se représente sous des traits humains, elles ont sa taille, son apparence extérieure, ses mœurs et ses passions, mais elles sont investies d'une puissance surnaturelle dont il est dépourvu : elles sont apparentées aux dieux silvestres et agraires de l'antiquité classique, non point qu'elles en dérivent, mais parce qu'elles ont même rôle et même fonction. Ce sont ces mêmes divinités rurales qui apparaissent dans le cycle arthurien, transformées à coup sûr en leur aspect extérieur, mêlées aux amours et aux aventures des hommes, bien plus qu'aux multiples épisodes de la vie de la terre et des plantes, méconnaissables presque sous le vêtement de cour qu'elles portent, mais identiques à elles-mêmes en leur fond véritable : elles ont en effet, non pas peut-être leurs ancêtres, mais leurs parallèles très exacts dans les Tuatha de Danann d'Irlande, qui figurent à la fois dans des Sagas épiques, pareilles aux poèmes arthuriens, où ils sont sans cesse mêlés à la vie des guerriers et des dames, et dans des fragments qui appartiennent à une période plus ancienne et où ils apparaissent dans leur rôle originaire de divinités des troupeaux, des champs et des bois. Il semble que c'est en partie à l'influence du christianisme et de l'Église surtout qu'est due cette transformation qui a tendu en Irlande à faire des vieilles divinités naturistes, des rois et des héros investis de dons merveilleux. Les Tuatha de Danann, d'autre part sont les ancêtres légitimes des fées que l'on retrouve vivantes à l'heure actuelle dans les croyances des paysans irlandais, et qui sont les indiscernables sœurs des fées d'Angleterre. Tous les éléments qui entrent dans la composition du merveilleux shakespearien ont donc été puisés à une seule et même source, l'antique mythologie celtique; ils en dérivent tous plus ou moins immédiatement; certains traits cependant, tels que la petite taille des fées, ont peut-être cependant été empruntés aux légendes germaniques. M. N. attribue l'importance prépondérante qu'a prise dans la poésie anglaise le monde des fées, à ce fait que dans ce pays qu'avait moins modifié que les autres la culture latine et dont certaines parties étaient

restées à l'abri de son influence, les anciennes croyances étaient demeurées plus vivaces, et que les poèmes arthuriens, d'origine celtique, qui conquirent l'Europe, ne se trouvèrent cependant « at home » que lorsqu'ils furent lus, récités et chantés en terre bretonne.

L. Goldmerstein. *The part played by water in marriage customs*, p. 84-86. Notes sur le rôle joué par les fontaines dans la préparation et la conclusion des mariages, sur la divination pratiquée par les jeunes filles au moyen de l'eau et du miroir ou du pont fait de petits morceaux de bois, pour découvrir leur futur époux, sur la coutume slave qui impose à tout homme qui a vu une fille nue de l'épouser pour lui rendre son honneur. Cf. p. 176-177. L. Kennedy sur le même sujet (coutumes de Palestine, poème péruvien commenté par les rites et les croyances de l'ancienne Égypte).

Ch. G. Leland. *Marks on Ancient Monuments*, p. 85-8. Note sur la coutume, observée actuellement en Égypte, et qui l'a été en Angleterre, en Allemagne, en Normandie, par les femmes qui désirent devenir mères et qui consiste à faire une entaille, une marque, parfois en forme de croix, sur d'anciens monuments.

M. C. Frenkel. *Charms from Siam*, p. 88-91. Note sur deux amulettes, dont l'une est destinée à rendre invulnérable, et l'autre constitue un charme magique offensif et défensif.

Hermann Gollancz. *The History of Sindban and the Seven Wise Masters*, traduite pour la première fois du syriaque en anglais, p. 99-130. C'est la version la plus ancienne des Sept Sages; elle a été publiée pour la première fois par Baethgen à Leipzig en 1879 : elle représente l'original arabe hypothétique, qui se reflète dans la vieille version espagnole et elle est la source immédiate de la traduction grecque d'Andreopoulos. M. G. renvoie, pour l'étude comparative des diverses versions, aux travaux de Comparetti, Nöldeke, Clouston et P. Cassel (*Mischle Sindbad*, Berlin, 1888). La version syriaque est incomplète, la fin du manuscrit manque.

R. E. Dennett. *Death and Burial of the Fiote*, p. 132-137. — Par Fiote ou Fjort, il faut entendre les tribus qui formaient autrefois le grand royaume du Congo. Les recherches de M. D. ont plus spécialement porté sur les indigènes des anciennes provinces de Ka Congo et de Loango. La très intéressante étude qui est ici insérée sur leurs coutumes funéraires est reproduite dans le dernier volume qu'a publié la Folk-lore Society : *Notes on the Folklore of the Fjort*, par R. E. Dennett (D. Nutt, 1898). Nous parlerons de ces coutumes, lorsque nous ferons de cet important ouvrage sur les croyances, les pratiques rituelles et la littérature populaire de l'Afrique sud-occidentale, l'analyse détaillée et critique qu'il comporte.

Mary H. Kingsley. *The Fetish view of the human soul*, p. 138-151. Dans cette communication, Mlle M. Kingsley a présenté en un saisissant raccourci les principaux résultats de ses recherches sur les croyances des populations de l'Afrique sud-occidentale relatives à la nature et aux fonctions de l'âme humaine et

des autres esprits : on trouvera dans son admirable livre : *Travels in West Africa* (Macmillan, 1897) dont nous parlerons longuement ici-même très prochainement, le détail des faits qu'elle n'a pu qu'esquisser en ces quelques pages. Voici cependant les traits essentiels de cette brève étude. Il n'y a pas moins de quatorze classes d'esprits — ceux qui sont mêlés aux affaires humaines peuvent se représenter en six classes principales. — Tout objet, tout être est composé d'un esprit et d'un corps, d'ordinaire unis, mais qui peuvent se séparer. Au dessus de tous les esprits, il y a un Dieu suprême : il n'est pas d'importation chrétienne, bien que des traits aient été empruntés à l'enseignement des missionnaires dans l'image que l'on se fait de lui ; il ne s'occupe pas des hommes, n'est que très rarement invoqué et ne reçoit aucun culte. Les âmes humaines, même après la mort, restent des âmes humaines ; elles ne sont jamais déifiées, mais elles sont puissantes pour le bien et pour le mal des survivants et reçoivent des offrandes. L'âme doit vraisemblablement subir une seconde mort, définitive, celle-là, au bout d'un certain temps. La croyance à la réincarnation est très fréquente. L'homme est doué en général de quatre âmes, dont trois, l'âme incarnée dans un animal, l'ombre et l'âme des rêves meurent avec son corps. La plupart des cérémonies propitiatoires qui s'adressent aux esprits n'ont d'autre rôle que de les tenir à distance. La mort est attribuée dans la majorité des cas à la sorcellerie, on ne croit pas à la mort naturelle par vieillesse. Miss K. donne d'intéressants détails sur les féticheurs et conclut en indiquant les précautions indispensables dans l'interprétation des rites et des croyances des peuples du Congo.

K. Lawless Pyne, p. 179-180. *Folk-medicine in County Cork.* Une partie des recettes sont basées sur la magie sympathique ou le transfert du mal. Dans un cas, se retrouve la prescription de faire passer l'enfant atteint de la coqueluche sous un animal (cf. H. Gaidoz, *Un vieux rite médical*, 1892).

E. Lawless Pyne. *A Burial Superstition in the County Cork*, p. 180. Elle consiste en ce que lorsque deux cadavres sont portés au même cimetière le même jour, le dernier qui y pénètre aura à tirer de l'eau pour mouiller les lèvres de toutes les âmes du Purgatoire.

Mrs G. A. Stanbery. *Folk-medicine in Ohio*, p. 185-187. Les recettes médicales reproduites dans ces notes proviennent d'une vieille Allemande, Mme Harper. Certaines d'entre elles ne doivent jamais être communiquées par une femme à une femme, mais passer d'un homme à une femme ou d'une femme à un homme. Elle reposent pour la plupart sur le principe du transfert des maladies. Le rite étudié par M. Gaidoz est appliqué dans le cas de gonflement de la rate : on fait tourner l'enfant de l'est à l'ouest autour d'un pied de table ou de chaise.

M. J. Walhouse. *Folklore parallels and coincidences*, p. 196-200. M. W. insiste sur le fait bien établi que dans les pays les plus éloignés, se retrouvent des légendes dont le thème est pareil, et qui cependant ont un ca-

caractère local : il indique un parallèle tragique du Devonshire, et dont certains traits rappellent le Roi des Aulnes, à la légende allemande du chasseur sauvage, mentionne les multiples traditions relatives aux rois ou au héros endormis d'un sommeil enchanté qui réapparaîtront en les temps à venir, cite un curieux parallèle indou aux légendes celtiques qui se rapportent aux fées qui vivent au fond des eaux et y accueillent les hommes, et donne des détails sur la croyance répandue dans certaines parties de l'Inde méridionale, et qui a son pendant exact en Sicile à la puissance surnaturelle dont sont douées dans l'autre vie les âmes des criminels exécutés judiciairement; dans un grand village pour se concilier la bienveillance de l'un de ces spectres, on avait donné son nom à tous les enfants mâles qui étaient nés à dater de son exécution.

R. C. Maclagan. *Ghost Lights of the West Highlands*, p. 204-256. Très minutieuse et complète enquête sur les croyances actuelles des Highlands occidentaux relatives aux lumières et aux flammes dont l'apparition présage une mort et qui constituent un parallèle exact aux intersignes bretons. Sur les feux follets, les croyances et les traditions qui s'y rattachent les plus amples détails sont donnés. Il résulte des renseignements recueillis par M. Mc L. que dans un grand nombre de cas, ce sont les âmes elles-mêmes qui apparaissent sous cette forme ignée et souvent des âmes malfaisantes et méchantes. Cet article contient aussi des détails abondants sur les lumières qui sont vues en mer et sur la côte. Il renferme deux versions de la fameuse histoire du bonhomme Misère qui se terminent par sa transformation en un feu errant. La fin de ce mémoire est en grande partie consacrée à une forme particulière de ces apparitions ignées, le *Drag* ou *Dreag*, qui semble être en relation plus spéciale avec la mort des personnes de quelque importance; c'est une masse de feu, peut-être un dragon de feu, un aérolithe, un brouillard lumineux que sa qualité de dragon met avec les eaux en un rapport assez étroit.

The sacred Fishes of Nant Peris, p. 281 (extrait des *Bye-gones relating to Wales and the Marches*, 25 nov. 1896). Note sur deux poissons soigneusement entretenus dans une fontaine sacrée dont les eaux ont une vertu curative.

M. J. Walhouse. *Snake-Stones*, p. 284-285. Il s'agit en cette note de pierres de date très ancienne sur lesquelles sont figurés des serpents et qu'on trouve en abondance dans le sud de l'Inde ; elles semblent avoir un rôle fécondateur et agraire et constituer les monuments d'une religion antérieure à l'invasion aryenne; elles ne reçoivent pas de culte officiel, mais elles sont vénérées et les femmes leur font des offrandes. Légendes relatives au cobra.

W. P. Ker. *Notes on Orendel and other stories*, p. 289-307. M. K. dans cette étude sur le poème d'*Orendel* cherche à déterminer s'il renferme des éléments vraiment mythologiques comme l'ont soutenu Mullenhoff et Berger, ou s'il n'y faut voir que des broderies romanesques sur un thème religieux et chrétien, la recherche et la conquête de la Tunique sans couture, suivant l'opinion de Heinzel. Il n'arrive pas à des conclusions très fermes. Le motif principal

de cette longue et confuse histoire, c'est avec la légende de la Sainte Tunique, les aventures d'Orendel à la recherche de la reine du Saint-Sépulcre, Brède, qu'on lui a dépeinte comme la plus belle princesse de la terre. Le seul fondement réel qu'on puisse donner à une interprétation mythologique du poème, c'est le nom même du héros qui ressemble fort à celui de l'époux de Groa, Aurvendill, Orvendill, que Thor ramena dans un panier du pays des géants et dont il lança dans le ciel l'orteil gelé qui s'y transforma en une étoile : dans Orendil, on a voulu voir un ancien dieu solaire et si cette double identification était exacte, les aventures d'Orendel, en cette partie surtout qui ressemble à l'*Odyssée*, prendraient une signification très vraisemblablement mythique ; mais rien ne prouve cependant qu'il y ait entre le nom d'Orendel, et même, ce qui n'est pas certain, il faut l'identifier à Aurvendill et ses aventures une véritable connexion. Ces aventures elles-mêmes sont-elles les débris, fort altérés et interpolés de fragments d'autres récits, d'une ancienne légende héroïque ou l'œuvre toute d'imitation d'un minnesinger de basse époque, telle est la seconde question que se pose M. K., et sans qu'il la résolve d'une façon absolument nette il semble incliner vers la première hypothèse ; l'étude de quelques-uns des épisodes de la recherche de la princesse, ceux par exemple de la mer aux ondes épaisses qui retient les vaisseaux et du secours que lui apporte dans son entreprise le pêcheur Ise et la comparaison du récit avec certains récits parallèles et certains contes populaires la lui font paraître la plus acceptable, pour la première partie du poème du moins. Le fond commun, c'est un conte analogue à celui de Jason. M. K. étudie à ce propos spécialement trois histoires de ce type : celle de Sepiag et de Mongiad, celle de Kulhwch et d'Olwen et la *Hjálmters Saga*. L'étroite ressemblance de certains traits de la *Hjálmters Saga* avec l'histoire de Mac Iain Direach jette un jour nouveau sur les relations des littératures gaélique et islandaise. Il convient de noter dans les deux cas l'emploi des contre-charmes par lesquels le héros se venge de celle qui l'oblige par un enchantement à partir à la recherche de la princesse ou de l'oiseau merveilleux.

Percy Manning. *Some Oxfordshire Seasonal festivals, with notes on Morris-Dancing in Oxfordshire*, p. 307-324. Description des fêtes célébrées pour le *May Day* et la Pentecôte à Bampton-in-the-Bush, de la « chasse de la Pentecôte » dans la forêt de Wychwood, à Ducklington, par exemple, et de la cérémonie du *Lamb Ale* qui avait lieu à Kirtlington le lundi de la Trinité. Ces diverses coutumes se rattachent au cycle des fêtes rurales et agraires, des fêtes de la végétation, qui ont été étudiées par Mannhardt et Frazer. A la fête de mai, les principaux rôles sont tenus par un Seigneur et une Dame de mai, portant des insignes (masse, épée, etc.), tout couverts de rubans et de fleurs et par un Jack-in-the-Green. Le Seigneur et la Dame (un jeune garçon et une jeune fille) s'embrassent de temps à autre tout en quêtant. A la fête de la Pentecôte, un musicien, huit danseurs moresques (*Morris-dancers*), un bouffon et un porte-

épée font partie du cortège. Le porte-épée porte un gâteau dont des tranches sont distribuées aux assistants qui doivent en retour donner quelque argent ; ces tranches de gâteaux portent bonheur. La nuit de la Pentecôte, dans les villages qui bordent la forêt, les habitants sont réveillés au son des trompes d'écorce que sonnent les organisateurs de la fête. Au point du jour, on part en corps pour les bois, on y chasse avec les villageois du voisinage, et on y tue trois daims pour chacun des trois principaux villages. L'homme qui est arrivé premier à la mort du daim a droit à la tête et aux cornes ; une fois la bête écorchée dans l'auberge où on l'a portée en triomphe, on se partage sa peau découpée en petits morceaux qui portent bonheur et assurent le mariage des amoureux. La fête comprend l'érection d'un Mai et d'un berceau de verdure, des danses « moresques », la distribution de tranches d'un gâteau particulier et des repas en commun ; le samedi le daim est solennellement mangé par les chasseurs. A la fête de l'Agneau, où des coutumes pareilles se retrouvent, le trait essentiel c'est qu'un agneau, le premier né de la saison et le plus beau du troupeau, est promené processionnellement sur les épaules d'un des paysans, les pattes attachées et tout orné de rubans. A la fin de la fête, on tue un autre agneau et, de sa chair, on fait des pâtés dans l'un desquels on met la tête tout entière avec sa laine. A Kidlington autrefois, ce jour-là, les filles de la ville devaient courir, les mains attachées derrière le dos, après un agneau gras, et celle qui réussissait à le saisir avec sa bouche était proclamée Dame de l'Agneau ; le lendemain, il était solennellement mangé. M. Manning montre l'étroite ressemblance qui relie ces fêtes à certains rites agraires de l'Inde qui ont été étudiés en détail par M. Gomme (*Ethnology in Folk-lore*, p. 32-36). L'article se termine par une notice sur les danses moresques, en Angleterre. L'auteur donne en appendice des chants qui sont chantés à cette occasion à Bampton.

W. Crooke. *The Binding of a God, a study of the bases of idolatry*, p. 325-355. Dans ce très intéressant mémoire, M. Crooke aborde plusieurs questions d'une haute importance pour l'intelligence des pratiques rituelles en usage dans les diverses religions. — Après avoir rappelé les rites usités chez les Sémites pour déterminer le dieu à habiter par intervalles la pierre sacrée, érigée au lieu d'une théophanie, et qui plus tard deviendra l'idole, il expose en détail les cérémonies qui sont accomplies dans l'Inde pour infuser l'esprit du dieu dans l'image qui lui est consacrée. Il décrit d'abord le rituel primitif de l'Hindouisme, tel qu'il se trouve rapporté au chap. CCLXV du *Matsya Purâna*, dont il publie la première traduction anglaise, qui est due au bibliothécaire de l'India Office, M. Tawney, puis celui qui est encore aujourd'hui en pratique à Bombay, et il en trouve le prototype dans les cérémonies qu'accomplissent les prêtres magiciens de certaines tribus dravidiennes de l'Inde méridionale pour capturer les esprits ou les divinités qu'ils veulent enfermer dans une idole ; il les rapproche des rites analogues en vigueur dans l'ancien Mexique et en pays scan-

dinave, et du cérémonial observé à la fête du Chând Jâtra où l'on transfère à une effigie neuve le dieu Krishna qui animait l'ancienne. A ce même ensemble de conceptions se rattache l'idée qu'on retrouve dans la Nouvelle-Irlande, dans l'Inde, en Chine, de fournir aux âmes des défunts une sorte de substratum matériel (tige de roseau, figurine de grain, image de papier, etc.), où elles puissent se fixer et s'incarner. De ces rites découle la croyance à la volonté propre des idoles et à leur capacité de se mouvoir (M. C. donne de nombreux exemples de ces mouvements et de ces déplacements attribués aux statues des dieux); de là aussi, la croyance que l'action du dieu se fait sentir là où est son image et la coutume d'emprunter des idoles qu'on sait puissantes; de là enfin, l'habitude pour empêcher le dieu de quitter son sanctuaire et de priver ses adorateurs du bénéfice de sa présence, pour empêcher aussi des esprits hostiles, des ennemis ou des jaloux de s'emparer de lui, de fixer solidement ou d'enchaîner sa statue. Les liens ont du reste pour rôle secondaire d'établir entre le dieu et la cité qu'il doit protéger un contact plus intime et plus étroit. Lorsque le dieu est enfermé, emprisonné, ce qui arrive en nombre de cas, c'est bien pour l'empêcher de fuir, mais une autre idée se mêle à celle-là, l'idée même qui fait voiler les idoles, celle de les soustraire à des regards profanes et d'éviter leur vue et leur contact dangereux aux non-initiés aux mystères divins. Cette conception peut revêtir une autre forme encore; lorsqu'un dieu ou un esprit est particulièrement malfaisant, on s'efforce parfois de le faire entrer dans un vase qu'on scelle et où on le tient à sa merci. M. C. applique ces données à l'interprétation du passage d'*Homère* où est raconté l'emprisonnement d'Arès par les fils d'Aloeus (*Iliade*, V, 385 et seq.), au commentaire desquels sont consacrées les sept dernières pages de son article.

N. W. Thomas, p. 379. Un très curieux conte populaire qui mérite d'être reproduit : En 1889, une dame qui visitait une pauvre femme dans le sud-est du Lancashire mit la conversation sur la religion. La femme lui dit d'abord qu'elle n'avait jamais entendu parler du Christ, puis se reprenant, elle lui demanda si ce n'était pas lui qui était venu demander à manger à une pauvre femme, qui lui avait répondu qu'elle faisait bouillir des pierres dans son pot pour faire croire à ses enfants que c'étaient des pois. L'homme lui avait dit alors de lever le couvercle, elle le fit et trouva le pot plein de pois.

Malcom Mac Phail. *Folk-lore of the Hebrides*, p. 380-388. Légendes relatives aux fées, aux esprits thériomorphiques, aux mermaids. A relever la sainteté du mercredi, jour où les femmes ne se devaient pas peigner sous peine de stérilité, la bienveillance des fées pour les hommes, l'idée que le daim est un animal de mauvais augure et son apparition en certaines circonstances un présage de mort (*manadh*), l'usage de l'urine comme charme contre les mermaids.

J. H. Barbour. *Some country remedies and their use*, p. 386-390. Un grand nombre de ces recettes médicales mettent en jeu soit la magie sympathique, soit le transfert du mal.

A. B. Gomme. *The Painswick dog-pie*, p. 390-392. Ce sont des pâtés de prunes qui se faisaient tous les ans pour la fête de Painswick et dans lesquels on mettait un petit chien de porcelaine. M. G. voit dans cette coutume la trace très effacée d'un ancien culte local.

L. Marillier.

(*A suivre.*)

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — Voici le programme des conférences qui auront lieu cette année à la section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études à la Sorbonne.

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. L. Marillier : Les croyances relatives à la survivance de l'âme, les mercredis, à 5 heures. — L'anthropophagie rituelle et les sacrifices humains, les vendredis, à 9 heures.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. Léon de Rosny : La doctrine du Kiao-zi, ses adversaires et ses apologistes. — La religion dite des Toltèques, les lundis, à 2 heures un quart. — Explication de la Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient. — Exercices pratiques pour l'interprétation des termes philosophiques chinois dans les principaux dictionnaires indigènes, les jeudis, à 2 heures un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — M. A. Foucher : Éléments de philosophie Nyâya et Vedânta, les mardis, à 3 heures. — Explication et commentaire des lois de Manu, les mercredis, à 2 heures.

IV. *Religions de l'Égypte.* — M. Amélineau : Explication des textes gravés sur le sarcophage de Séti Ier (*suite*), les lundis, à 9 heures. — Explication de la vie du moine Moïse d'Abydos et de quelques autres appartenant à la Haute-Égypte, les jeudis, à 10 heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. Maurice Vernes : Explication du livre des Psaumes, les lundis, à 3 heures et demie. — Caractères de l'ancienne religion d'Israël, les vendredis, à 2 heures et demie.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. Israël Lévi : La formation du culte synagogal, les mardis, à 4 heures. — Explication des Abot de Rabbi Nathan, les mardis à 5 heures.

VII. *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. Hartwig Derenbourg : Explication du Coran, avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Baidâwî, d'après l'édition de M. Fleischer, les vendredis, à 5 heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à 4 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. Toutain : La religion des Africains, sous la domination romaine, les samedis à 10 heures. — Les cultes athéniens au ve siècle, les mercredis à 10 heures.

IX. *Littérature chrétienne.*

1° M. A. Sabatier : L'histoire chronologique de la première littérature chrétienne et de la formation d'un recueil du Nouveau Testament (*suite et fin*), les jeudis, à 9 heures. — Étude critique du texte et des sources du livre des Actes des Apôtres (*suite et fin*), les jeudis, à 10 heures.

9° M. Eugène de Faye : La morale chrétienne au IIe siècle dans ses rapports avec la philosophie grecque : Tertullien, les jeudis, à 11 heures. — Explication de textes choisis relatifs à l'histoire des persécutions aux trois premiers siècles, les mardis, à 4 heures et demie.

X. *Histoire des dogmes.*

1° M. Albert Réville : La doctrine de l'Église au commencement du Ve siècle d'après la *Cité de Dieu* d'Augustin, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° M. F.-F. Picavet : Les *Académiques* de Cicéron et le *Contra Academicos* de saint Augustin, les jeudis, à 8 heures. — Bibliographie de la scolastique. Le mysticisme au moyen âge, les vendredis à 4 heures trois quarts.

XI. *Histoire de l'Église chrétienne.* — M. Jean Réville : Histoire de la formation de l'Église chrétienne dans l'Empire romain, les mercredis, à 4 heures et demie. — Étude critique de l'authenticité du IVe évangile et des traditions relatives à l'apôtre Jean, les samedis, à 4 heures et demie.

XII. *Histoire du droit canon.* — M. Esmein : Histoire et théorie du droit de patronage, les mardis, à 9 heures. — La théorie des preuves en droit canonique d'après le *Corpus juris canonici* et ses commentateurs, les samedis, à 2 heures.

COURS LIBRES

1° M. J. Deramey, *Histoire des anciennes Églises d'Orient* : La première église de Jérusalem, les mercredis, à 2 heures, et les samedis, à 3 heures.

2° M. A. Quentin. *Religion assyro-babylonienne* : Monographie de la déesse Istar depuis les inscriptions d'Our-Nina jusqu'aux derniers textes de Nabonid, les lundis et les samedis, à 5 heures.

3° M. G. Raynaud. *Religions de l'ancien Mexique* : Étude des documents écrits de l'ancien Mexique, les vendredis, à 1 heure trois quarts.

Publications récentes. — Notre collaborateur M. Adhémard Leclère, résident de France au Cambodge, vient de terminer la grande œuvre de codification et de traduction des lois cambodgiennes à laquelle il travaillait depuis plusieurs années; il publie en deux volumes le résultat de son long et patient labeur (1). Il n'est pas besoin d'insister sur les services pratiques qu'un tel ouvrage, qui paraît du reste sous les auspices et avec le concours du gouvernement général de l'Indo-Chine française, rendra à tous les administrateurs et les fonctionnaires de la République au Cambodge. Mais si nous signalons ici ce livre, c'est qu'en plus d'une de ses parties, il est pour les historiens de la religion d'un très haut intérêt. Ces lois, lois civiles et lois pénales, sont empreintes d'un caractère religieux et se réclament d'une origine religieuse; un grand nombre de leurs pres-

1. A. Leclère, *Les Codes cambodgiens*, Paris, E. Leroux, 1898, 2 vol. in-8 de XII-534 et 632 pages.

criptions ne sont intelligibles que par la connaissance des croyances et des rites du bouddhisme cambodgien et certaines d'entre elles jettent sur des pratiques rituelles un jour précieux. En quelques passages même, au préambule surtout, il nous est donné des fragments de théogonie et de cosmogonie d'un grand intérêt. Mentionnons rapidement quelques-unes des parties les plus importantes de cet ouvrage pour l'histoire religieuse : le récit cosmogonique de la restauration de la terre et de son repeuplement (I, 9-20); les paroles d'Indra (Eyntaphnea), ou les obligations morales du juge (I, p. 28-30); la loi sur le sacre des rois (p. 37-65); la loi sur les traditions du passé qui est en grande partie consacrée aux diverses pénalités auxquelles peuvent être soumis les religieux et à la condition des esclaves sacrés (p. 123-175); sur les pleurs aux funérailles et le deuil (p. 234); sur les fautes des épouses (p. 235-290); sur les règles auxquelles sont assujettis les religieux (p. 246 et sq.); sur les relations amoureuses qui troublent le repos des ancêtres et autres sujets connexes (p. 326 et sq.). Dans les lois mêmes sur les successions (p. 329-364), certains traits sont à retenir, qui mettent en évidence l'importance des rites funéraires. Dans toute la loi pénale, mention fréquente est faite des crimes de sorcellerie, des mauvais sorts jetés volontairement ou involontairement (Code de procédure, t. II); un titre spécial est consacré aux ordalies, p. 225-232. Nous ne pouvons ici qu'indiquer l'importance et l'intérêt d'un livre qui mériterait une étude spéciale et sur lequel nous aurons sans doute à revenir.

*
* *

Dans le numéro de juillet-août de la *Revue Normande et Percheronne illustrée*, M. Leclère a donné la description détaillée de trois des fêtes cambodgiennes les plus intéressantes : ce sont trois fêtes domestiques : le *thvœuh bon kor sâ prey* ou « fête du rasage des cheveux sauvages » qui correspond à une sorte de baptême de l'enfant ; le *thvœuh bon kat sâk* ou fête de la tonte des cheveux qui est la fête de la puberté, de l'initiation, et le *thvœuh bon thvœuh thméñ* ou « fête de la façon des dents » qui est pour la jeune fille la fête de la nubilité. Il signale la retraite de cinq mois à *l'abri du soleil* qui précède cette dernière fête qu'il croit d'origine aborigène.

Il a en outre consacré deux articles de la *Revue Scientifique* (29 octobre et 5 novembre 1898), à l'étude de la *Divination chez les Cambodgiens* qui fait suite à l'article qu'il avait publié dans le n° du 2 février 1895 du même recueil sur la *Sorcellerie chez les Cambodgiens*. Cet article qui repose sur l'analyse de trois petits manuels de divination, sur le commentaire qu'en a fourni à M. L., un lettré, et l'observation directe des pratiques en usage pour prendre les présages favorables ou défavorables, contient en outre une série de recettes et de formules magiques de guérison, et les indications des rites à observer lors de la construction des maisons.

*
* *

M. Leclère s'est également occupé des tribus aborigènes, qui ont gardé leur

genre de vie d'autrefois, leurs anciennes coutumes et leurs anciennes croyances. Il a fait sur les *Pnong* une série d'articles dans l'*Avenir de l'Orne et de la Mayenne* (nos des 7, 9, 11, 14 et 16 septembre 1898, *Voyage au pays des Pnong*) où il relève un grand nombre de traits importants de leur vie religieuse et sociale qu'il a été à même d'observer par ses yeux. Ces articles contiennent en particulier des indications sur les coutumes funéraires et le culte des ancêtres et sur les croyances animistes chez les Pnong.

M. R. Basset, notre éminent collaborateur, a fait paraître une édition de la version arabe du *Tableau de Cébès*[1]; le texte est précédé d'une brève et substantielle introduction et d'une traduction qu'accompagnent d'abondantes notes. M. B. a pris pour base de son travail l'édition d'Elichmann, corrigée à l'aide du texte grec (éd. *Prœchter*) et d'un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (V. *Catalogue des mss. arabes de la Bibliothèque Nationale*, n° 3957). Les différences avec le texte grec sont signalées dans les notes de la traduction. Dans l'Introduction est exposée à grands traits l'histoire du livre. Après avoir brièvement rappelé la biographie de l'écrivain arabe Abou 'Alî Ah'med ben Moh'ammed ben Ya'qoub er Râzi, plus connu sous le nom d'Ibn Miskaouaih, qui fut le trésorier et l'ami du prince bouïde Adhad Eddaulah, donné la liste de ses ouvrages perdus et la description des mss. de ceux de ses livres qui nous ont été conservés, une Histoire, qui va jusqu'à l'année 372 de l'hégire, un traité de morale : *Le Livre de la Pureté*, et une compilation où il tente de réunir les enseignements des sages de toutes les nations et de toutes les sectes, et qui précédait un exposé didactique des préceptes de la sagesse (*Djâwidân Khired*), (la traduction du tableau de Cébès est incluse dans une des sections de ce livre), M. B. indique rapidement quelles sont les hypothèses que l'on peut former sur l'attribution de cet opuscule moral et sur la date probable de sa composition : il adopte la théorie de Prœchter et en fait l'œuvre d'un stoïcien contemporain ou à peu près de Sénèque. Il recherche alors quelle a pu être l'influence exercée par ce petit livre et fait l'histoire sommaire des principales éditions et versions. Il est à peine besoin de dire que ce travail se recommande par les mêmes qualités de soin, de conscience, d'exacte et abondante érudition qui sont comme la caractéristique de tout ce que publie M. Basset.

*
* *

De M. Basset encore, une curieuse monographie sur *La Maison fermée de Tolède* (Oran, Fouque, 1898, 1 broch., in-8 de 19 pages) ; c'est une étude sur une légende arabe d'Espagne dont nous possédons plusieurs versions, tant chrétiennes que musulmanes et qui semble avoir pour origine ce fait probable-

1) *Le tableau de Cébès*, version arabe d'Ibn Miskaouaih, publiée et traduite avec une introduction et des notes par R. Basset, directeur de l'École supérieure des lettres d'Alger. Alger, P. Fontana et Cie, 1898. pet. in-8.

ment historique, que malgré « l'opposition du clergé, le roi Roderic, à son avènement, manquant d'argent et obligé de lutter contre les frères et les partisans de son prédécesseur Witiza, se décida à faire ouvrir un trésor appartenant à l'église de Tolède et amassé grâce aux générosités de ses prédécesseurs... Le souvenir de cette effraction s'associa dans l'esprit populaire à la légende universellement répandue de la chambre ou de la maison interdite, et on fit de cette rupture d'une sorte d'interdiction rituelle ou magique la cause de l'invasion des Arabes en Espagne ; dans le mystérieux édifice que fermaient vingt-quatre serrures, on n'avait trouvé, dit la légende, que des figures d'Arabes à cheval avec leurs turbans, leurs arcs et leurs flèches. Il y a là un très curieux exemple d'application instinctive de la loi de sympathie qui régit une bonne part de la magie tout entière. Le court travail de M. B. est une très utile et précieuse contribution à l'étude de cette question primordiale de la formation des légendes et en particulier des légendes historiques.

*
* *

En relisant un article que nous publiions ici même l'an passé sur « La place du totémisme dans l'évolution religieuse », nous nous sommes aperçus qu'une inadvertance nous avait fait écrire que d'après les recherches de Steinmetz dans les cinq septièmes des cas observés, sur lesquels nous possédions des informations précises, le culte des morts devait être attribué exclusivement à la crainte inspirée aux survivants par les âmes des défunts (T. XXXVI, p. 255, l. 10) : il faut lire les *trois* septièmes. Nous estimons d'ailleurs, d'après nos recherches personnelles, que le chiffre indiqué par Steinmetz et qui synthétise les résultats auxquels il est parvenu est un chiffre trop faible.

L. M.

ÉTATS-UNIS

Les cours de vacances sont plus que jamais en faveur aux États-Unis. Nous devons mentionner notamment ceux qu'organise l'École ambulante des Religions comparées, connue sous le nom wagnérien de *Monsalvat School of Comparative Religion*. Sa troisième session se tient cette année à Eliot dans l'État du Maine. Les organisateurs, s'inspirant de la pensée qui a assuré le succès du Parlement des Religions à Chicago, font appel, sans distinction de confession, à tous ceux qui croient un pareil enseignement « de nature à élever l'esprit, à élargir les sympathies et à stimuler la nature spirituelle » ; mais ils s'adressent particulièrement aux professeurs de religion et de morale, ainsi qu'aux missionnaires désireux de se préparer à leur tâche en s'assimilant les bases philosophiques et morales des cultes étrangers. « Il est bon d'ajouter, lit-on dans le prospectus, qu'aucune propagande ne sera entendue en faveur d'un système quelconque. Le but de l'enseignement reste entièrement non-sectaire. »

Les cours, qui ont lieu tous les jours, dans la matinée, du 1er au 31 août comportent les matières suivantes :

1° *Les rapports de la Science avec la Religion*, par le directeur de l'École, M. Lewis G. Janes, bien connu du public américain pour ses *Essais de philosophie et de morale*;

2° *Les Prophètes hébreux*, par M. N. Schmidt, professeur de langues et de littérature sémitiques à Cornell University;

3° *La Philosophie du Vedânta et les religions de l'Inde*, par le sannyasin Sâradânanda, un brahmane qui conférencie avec grand succès, depuis un an, à New-York et à Washington, sur la culture intellectuelle et religieuse de son pays;

4° *La Littérature, la Morale et la Philosophie du Talmud*, par le rabbin J. Kraus Kopf;

5° *L'Islam et le Koran*, par un adhérent de l'Islamisme, Emin L. Nabakoff;

6° *La Religion et la Philosophie des Djaïns*, par Virchand Raghavji Gandhi, qui représenta la communauté des Djaïns au Parlement des Religions;

7° *L'Enseignement de Jésus*, par M. Jean Du Buy, un jeune docteur utriusque juris d'Heidelberg.

Les étudiants fixent eux-mêmes leur cotisation. Des mesures ont été prises pour leur procurer des logements à proximité du local des cours.

SUÈDE

M. Emile Fehr, professeur de lycée à Stockholm, dont les *Studia in oracula sibyllina* ont déjà été signalés dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXVIII, p. 238, vient de publier en suédois une étude des plus intéressantes sur Lucrèce[1]. Après une introduction de 23 pages, l'auteur présente un exposé raisonné du *De Natura*, en y intercalant d'excellentes traductions métriques des morceaux les plus importants. Il semble que M. Fehr ait bien pénétré dans la pensée du grand disciple d'Épicure et qu'il ait atteint le but qu'il s'est assigné, c'est-à-dire d'initier le lecteur aux idées de Lucrèce. M. Fehr se fait connaître ici non seulement comme littérateur, mais surtout comme philologue et philosophe. Ses contributions à la critique du texte de Lucrèce sont souvent heureuses, et quant au contenu du poème, son exposé révèle une connaissance approfondie de la philosophie antique et de la philosophie moderne. Sur les conceptions religieuses, il y aurait peut-être quelques objections à faire; page 5, par ex., l'auteur affirme que les idées les plus effrayantes de la mort et de la vie future appartiennent à une époque primitive du développement de la religion. L'histoire des religions démontre clairement, au contraire, que si le séjour de l'âme après la mort est assez fréquemment représenté comme un endroit désolé et triste, les misères de l'autre vie n'ont point tout d'abord le caractère de châtiment et que ce n'est qu'à une époque relativement récente qu'apparaît cette notion de l'enfer conçu comme un lieu de torture. — N.-S.

1. Fehr (Emil), *T. Lucretius Carus om Naturen*. Stockholm, Ivar Haeggström, 1896, in-8° de IV-150 pages.

HOLLANDE

La Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne nous communique les sujets mis au concours par elle :

1° Pour l'échéance du 15 décembre 1899, la Société demande :

I. *Un mémoire traitant de l'histoire et de l'influence des Églises wallonnes dans les Pays-Bas.*

II. *Une étude établissant quels sont les facteurs nationaux et quels sont les facteurs internationaux de la Réforme dans les Pays-Bas.*

2° Pour l'échéance du 15 décembre 1900 :

III. La Société demande : *Une histoire, tirée des sources, du séparatisme chez les Réformés des Pays-Bas au XVII° et XVIII° siècle.*

Tout mémoire qui parviendra après le terme prescrit sera exclu du concours.

Le concours reste ouvert jusqu'au 15 décembre 1899 pour les mémoires traitant *du libre arbitre, en tenant compte spécialement des théories modernes sur la corrélation des phénomènes psychiques et des phénomènes physiologiques.*

La Société décerne un prix de *quatre cents florins* aux auteurs des ouvrages couronnés. Ces ouvrages sont incorporés aux œuvres de la Société et publiés par elle.

Pour être admis à concourir, les mémoires doivent être écrits *lisiblement*, en caractères romains, et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand. Est exclu du concours tout travail écrit en *caractères allemands* ou bien trop indéchiffrable au jugement des directeurs. La concision, pourvu que le caractère scientifique du travail n'en souffre pas et que la nature du sujet le permette, est très désirable.

Les mémoires ne doivent pas être signés, mais marqués d'une devise et accompagnés d'un *billet cacheté*, portant la même devise en suscription et contenant le nom et l'adresse de l'auteur. Le tout doit être envoyé *franco* à M. le pasteur H. P. Berlage, docteur en théologie, directeur-secrétaire de la Société, à Amsterdam.

Les auteurs des ouvrages publiés par la Société dans ses Œuvres ne peuvent, sans l'autorisation des directeurs, en publier de nouvelles éditions ni des traductions.

Les auteurs des ouvrages non publiés par la Société peuvent les faire imprimer eux-mêmes. Le manuscrit envoyé par eux pour le concours est la propriété de la Société, mais peut leur être rendu sur leur demande.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LE

DIEU AZTEC DE LA GUERRE

Vitzilopochtli	Huitzilopochtli
Çan macehualli	Seulement un homme
Çan tlacatl [1] *catca*	Seulement un mortel était,
Naualli [2]	Nécromant,
Tetzauitl [3]	Épouvantable,
Atlacacemelle [4]	Turbulent,
Teixcuepani [5]	Enchanteur,
Quiyocoyani yaoyotl	Faiseur de querelles,
Yautecani [6]	Organisateur de batailles,
Yaotlatoani [7]	Orateur de guerre,
Ca itechpa mitoaya	Et de lui il était dit
Tepan quitlaza	Qu'il lançait
In xiuhcoatl [8]	Son serpent de feu,
In mamalhuaztli [9]	Son bâton à feu,

1) *Tlacatl* « homme, personne, créature, mortel » signifie aussi « chef suprême »; il sert à qualifier Montezuma et est employé dans la formule sacrée: *ya tlacatl ya titecuyo ya tetzauitl Uitzilopochtli* « le chef suprême, notre capitaine, l'épouvantable Huitzilopochtli » (Sahagun, Ms. Madrid, f. 30).

2) « Magicien, sorcier, nécromant, image, déguisement, représentation, travestissement, *magical* ».

3) *Tetzauitl* « épouvantable, effrayant, terrible, scandaleux », surnom que le dieu devait à la fois à son étrange naissance et à son caractère féroce.

4) « Remuant, pervers, fou, excessif, turbulent ».

5) « Trompeur, fourbe, rusé, railleur, enchanteur ».

6) « Organisateur de batailles, capitaine de guerre ».

7) « Orateur de guerre, appeleur aux combats, seigneur des batailles ». *Tlatoani* « orateur », titre donné aux délégués des gentes au conseil tribal et au chef suprême militaire de Mexico, généralissime de la confédération de Mexico, Texcoco, Tlacopan, le *tlacatecuhtli* « chef (*tecuhtli*) des hommes (*tlacatl*) », le *roi*, *l'empereur* des auteurs. (Cf. G. Raynaud, *Introduction à l'étude des religions du Mexique*.)

8) *Xiuhcoatl* « serpent de feu », sceptre, foudre de Huitzilopochtli. Au figuré: « mal, maladie, famine, etc. ».

9) *Mamalhuaztli*, « constellation des Gémeaux; bâton à faire le feu »; les Mexicains trouvaient entre les deux une certaine ressemblance. lui ce qui est

Quitoznequi yaoyotl.	Qui signifie guerre,
Teoatl tlachinolli[1].	Sang et feu.
Auh in iquac ilhuiq' mochiuaya	Et quand sa fête était célébrée,
Mamaloaya	Des captifs étaient tués,
Tlaaltilmicoaya[2].	Des esclaves baignés étaient tués;
Tlaaltiloya in pochteca.	Les marchands les baignaient,
Auh inic mochichiuaya	Les ornaient de
Xiuhtotonacochtle[3,4] *intoca*	Pendants d'oreille (en plumes) du cotinga,
Xiuhcoanaualle[5]	Naguals du serpent de feu,
Xiuhtlalpile[6]	Ceintures,
Matacaxe[7]	Bracelets,

synonyme de *xiuhcoatl*. Au figuré : « protection, puissance; mal, maladie; famine, etc. ». Ce passage pourrait être traduit comme *Xiuhcoatl quimaltitlanilli topan quimotlaxilia* « il donne faim et maladie aux gens » cité par Olmos.

1) *Teoatl* « dieu, divin, précieux »; *atl* « eau de la mer, eau merveilleuse d'étendue et de profondeur; eau divine, précieuse liqueur, sang (de même *Chalchiuh-atl*); divine guerre ». *Tlachinolli* « brûlé, incendié ». *Atl-tlachinolli* ou *Teoatl-tlachinolli* « sang et incendie, embrasement d'eau et de feu (*Codex Telleriano-Remensis*), guerre, bataille »; un symbole de la guerre donné par la mappe Baur (n° 375 de la collection Goupil) est composé de : 1° le bouclier et les flèches que donnent les autres *Codices*, 2° le signe de l'eau croisé par celui du feu.

2) Le nom de *tlaaltilli* « gens baignés » était plus spécialement donné à l'esclave sacrifié pendant les fêtes du mois *panquetzaliztli* et représentant *Coyotlinaual* « le sage coyote, l'habile renard », dieu des ouvriers en plumes de *Amantlan*.

3) *Nacochtli* « boucle d'oreille, oreillère ». Les femmes aztecs portent aujourd'hui de tels pendants en plumes d'oiseau-mouche.

4) *Xiuhtototl* (de *xiuitl* « année, comète, turquoise, herbe, feuille » et *tototl* « oiseau ») ; « *herbarum avis* (Hernandez) ; oiseau au vert plumage se nourrissant du fruit de l'arbre portant son nom ; appelé aussi *elotototl* ». Au figuré : « fils, enfant, chéri, cher aimé ». D'après Sahagun le *xiuhtototl* est un oiseau couleur de turquoise, grand comme un geai, au bec noir et pointu ; les plumes du poitrail sont violettes, celles du dos d'un bleu qui devient plus clair sur les ailes, celles de la queue mélangées de bleu, de vert et de noir; on le chasse sur les arbres à l'aide de sarbacanes. M. Seler l'identifie avec le cotinga turquoise des forêts brésiliennes (*Cotinga cincta sive caerulea*).

5) Sorte de bannière, d'image du céleste serpent igné, portée sur le dos par Huitzilopochtli.

6) *Tlalpilli* « lié, noué, attaché, pris, captif; poignée, groupe ». *Xiuhtlalpilli* « ligature d'années, cycle de 52 ans; ceinture ». On pourrait aussi traduire par « lien de feu, ceinture de feu, *xiuhcoatl* ceint ».

7) *Matacaxtli*, ornement à l'un des bras, en peau de bête fauve, semblable, dit Sahagun, au manipule de la messe.

Teuxitl[1] . . . . Turquoises;
Oyuaia[2] . . . . Envoyés[3].

Tel est, avec la défectueuse orthographe de l'époque, le texte extrait[4] (et traduit)[5] par M. Daniel G. Brinton du manuscrit nahuatl de l'*Histoire des choses de la Nouvelle-Espagne* écrit par le Pere Bernardino, de Sahagun, et conservé à Madrid dans la bibliothèque privée du Roi.

L'auteur même de ce texte en fit (comme de tout son manuscrit) une *adaptation* castillane que MM. Rémi Siméon et Jourdanet traduisirent ainsi :

« Livre Premier, Chapitre Premier.

« Qui parle du principal dieu, appelé *Uitzilopochtli*, que les « Mexicains adoraient et auquel ils faisaient des sacrifices.

« Ce dieu, appelé *Uitzilopochtli*, fut un autre Hercule, de taille « élevée, de force considérable, très belliqueux et vivant de car- « nage. Il entreprenait les guerres comme un feu dévorant, tou- « jours redoutable pour le parti qui lui était opposé. Il portait « sur son écusson une tête épouvantable de dragon vomissant « des âmes. Il était nécromancien ou ami des déguisements, et « se transformait souvent en oiseau ou en bêtes diverses. Les « Mexicains en firent grand cas pendant sa vie, à cause de sa

1) *Teuxitl*, espèce de turquoises de qualité inférieure, tendres et tachées; comme elles sont tendres, les Mexicains en composaient des ornements en mosaïque.

2) Tla, prétérit oyna, oyuà ou oyaas (Siméon) : « envoyer une personne quelque part, conduire quelqu'un ». Révérentiel : yualtia, prétérit oyualti : « envoyer à quelqu'un ».

3) Ces malheureux ornés comme le dieu étaient les envoyés, les messagers des Mexicains au céleste *chef* de guerre.

4) *Congrès International des Américanistes à Berlin.* — *Rig-Veda Americanus.*

5) Huitzilopochtli — Only a subject, — Only a mortal was, — A magician, — A terror, — A stirrer of strife, — A deceiver, — A maker of war, — An arranger of battles, — A lord of battles; — And of him it was said — That he hurled — the flaming serpent, — His fire stick; — Which means war, — Blood and burning; — And when his festival was celebrated, — Captives were slain, — Washed slaves were slain, — The merchants washed them — And thus he was arrayed : — With head-dress of green feathers, — Holding his serpent torch, — Girded with a belt, — Bracelets upon his arms, — Wearing turquoises, — As a master of messengers. (D. Brinton, *Rig-Veda Americanus.*)

« force et de son adresse. Après sa mort ils lui rendirent les hon-
» neurs d'un dieu et lui sacrifièrent des esclaves en offrande. Ils
» s'étudiaient à choisir pour cela des hommes grassouillets, et ils
» prenaient soin, pour mieux honorer cette divinité, d'orner
» les victimes des oreillons et des mentonnières dont ils faisaient
» habituellement usage. Il y eut un autre dieu semblable, nommé
« *Camaxtle*, dans la république de Tlaxcala. »

Qu'est ce Huitzilopochtli que la double mais trop brève description de Sahagun nous présente comme le principal dieu des Mexicains ? Est-ce, ainsi que très formellement le dit le bon moine, un Hercule, un homme divinisé ? Doit-on, au contraire, ayant grande méfiance du profond amour des vieux auteurs pour l'évhémérisme, ne considérer ce lanceur de foudre que comme une pure création du cerveau humain ?

En une étude parue en 1894[1] il a été partiellement répondu à ces questions par la comparaison de ce dieu avec Quetzalcohuatl et Tezcatlipoca. Essayons aujourd'hui de plus complètement reconnaître les multiples rôles de ce complexe personnage, et pour cela exposons tout d'abord, d'une façon aussi détaillée que possible, sa légendaire histoire et ses rites et décrivons son temple.

I

HISTOIRE

1.

Comme tous les autres membres de l'Olympe mexicain, Huitzilopochtli est fils de la grande déesse-nature *Teteo-innan*[2] « la mère des dieux ».

Son histoire particulière lui donne cependant une autre mère,

1) G. Raynaud, *Les trois principales divinités du Mexique* (*Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril 1894).

2) *Teteo*, pluriel de *teotl* « dieu », *nantli* « mère ».

la Flore de l'Anahuac, connue sous les noms divers de *Coatlicue*[1] « jupe de serpents », *Coatlantonan*[2] « notre mère du lieu des serpents », *Chimalman*[3] « celle du bouclier » et *Chimalipan* « sur le bouclier ». Ce dernier titre ne lui est donné que dans un très court hymne nahuatl conservé par Sahagun et que voici :

Chimalpanecatl[4] *yoan icue tlaltecaanamacatl.*

Ichimalipan chipuchica, ueya, mixiuhque yautlatoaya,
ichimalipan chipuchica, ueya, mixiuhque yautlatoaya.
Coatepec tepilma, tepetitla moxayaual teteuh ayo
quimati moquichtiuan tlalli cacalacatimani aqui moxayaual teuhuela.

Hymne à Chimalipan enfantant[5].

Chimalipan était vierge quand elle enfanta l'Orateur de guerre,
Chimalipan était vierge quand elle enfanta l'Orateur de guerre.
Sur le *Coatepetl*[6] le travail[7]; au milieu de la montagne il surgit;
la terre trembla quand il se fit homme[8].

Cette double filiation du dieu pour le nom duquel nous adopterons *momentanément* la traduction classique « le Colibri Gaucher[9] » n'a rien qui soit spécial à Huitzilopochtli ou même au panthéon mexicain : de lointaines et très différentes mythologies en offrent de nombreux exemples.

1) *Coatl* « serpent, jumeau, bâton pour creuser la terre », *cueitl* « jupe ».
2) *Tlan* « lieu, abondant », *to* « notre ».
3) *Chimalli* « bouclier ». D'après certains récits mythiques, Chimalman, vierge miraculeusement fécondée par le Père de Tout, donna à Tula naissance non pas à Huitzilopochtli mais à Quetzalcoatl.
4) Parmi les divinités protectrices de l'octli ou *pulque*, eau-de-vie de maguey, Sahagun cite *Chimalpanecatl* « qui porte les boucliers ».
5) On ne peut traduire les très nombreuses interjections (*ya*, *aya*, *oya*, *ayya*...) de ces hymnes.
6) « Le mont des serpents ». *Tepetl* « mont, lieu ». Représenté hiéroglyphiquement par un demi-serpent yssant du signe conventionnel des monts et des lieux.
7) Au sens *gynécologique*.
8) Chimalipan was a virgin when she brought forth the adviser of battles. — On the Coatepec was her labor; on the mountain he [illegible]; as he became a man truly the earth was shaken, even as he became a man. (D. Brinton, *Rig-Veda Americanus*.)
9) *Huitzitzilin* « colibri », *opochtli* « gaucher ». Représenté hiéroglyphiquement par des plumes d'oiseau-mouche sur la cuisse gauche du dieu.

Coatlicue-Chimalipan vivait donc près de Tula[1] sur le Mont des Serpents. Divers récits et l'hymne précédent la disent vierge. D'autres légendes prétendent au contraire qu'elle était déjà mère des *Centzonhuitznahua*[2] « les innombrables sorciers méridionaux » et de *Coyolxauhqui*[3] « la grande (femme) parée à l'antique »[4]; c'est l'une de ces légendes que nous allons rappeler. Un jour Coatlicue balayait, suivant sa dévote habitude, le sommet du mont sacré[5] lorsque soudain sur elle du ciel tomba une boule de plumes jolies; sans plus faire attention à l'étrange origine de cette touffe et ne voulant pour une amusette interrompre sa pieuse occupation, elle la mit en son giron sous sa jupe peinte de serpents. Sa tâche finie, elle voulut reprendre le céleste envoi, mais, ô surprise, les plumes avaient disparu. Si sur le moment elle s'inquiéta fort peu de ce mystère, il n'en fut plus de même lorsque quelque temps après, avec une stupéfaction d'autant plus grande que depuis la mort de son époux elle n'avait pas *connu* d'homme, elle s'aperçut qu'elle était enceinte. Cette constatation, ses enfants ne tardèrent guère à la faire à leur tour; à quel point ils en furent scandalisés est incroyable. « Qui donc l'a fécondée? Quel est celui qui nous a couvert d'infamie? », s'écriaient, furieux, les Sorciers. Non moins irritée, leur sœur conseilla : « Frère, tuons notre mère, car elle nous a déshonorés en devenant enceinte à notre insu », et tous l'approuvèrent. Ayant eu vent de la sinistre décision, Coatlicue fut remplie d'effroi, mais de son sein le divin fœtus la consola : « N'aie point d'épou-

1) C'est la Tula mythique, sur le Coatepetl mythique, la *Jérusalem* céleste des Mexicains.

2) *Centzontli* « quatre cents, multitude », *huitztli* « épine, sud », *nahua*, pluriel de *nahualli* « sage, sorcier, Nahual,... ».

3) *Coyolli* « grelot, hameçon, un grand séran, grand », *xauhqui* « paré à l'antique ».

4) Un évhémériste pourrait ergoter et dire : « Coatlicue était vierge. Les Centzonhuitznahua et la Coyolxauhqui sont les enfants d'une de ses sœurs par le sang ou même simplement par le lien gentil; Huitzilopochtli n'est leur frère que parce qu'il appartient à la même famille utérine, à la même gens qu'eux; leur colère est sociale ».

5) D'après Clavigero elle se promenait dans le temple de Tula.

vante, je sais ce que j'ai à faire. » Cependant, sans cesse excités par la Coyolxauhqui, les Centzonhuitznahua sentaient s'accroître de jour en jour leur vertueuse indignation; aussi s'armèrent-ils pour le combat et ces aspirants au parricide s'attachèrent les cheveux en torsades à la façon des guerriers vaillants. L'un deux, *Quauitlicac*, les trahissait et allait tout rapporter à son futur frère qui lui avait recommandé : « Oh! mon oncle[1], regarde bien ce qu'ils font, écoute ce qu'ils disent, car je sais ce que j'ai à faire ». Résolus au meurtre, les Sorciers partirent, armés de toutes pièces, brandissant de menaçante façon leurs dards et ornés de banderoles en papier et de grelots. A Quauitlicac qui était monté en toute hâte le prévenir le dieu non encore né demanda : « Où sont-ils maintenant? Regarde bien. » Les successives réponses : « A *Tzompantitlan*[2]. — A *Coaxalco*[3]. — A *Petlac*[4]. — A mi-mont » furent faites à cette question répétée. Enfin le guetteur de s'écrier : « Ils approchent. Coyolxauhqui est à leur tête... Les voici! » A peine ces derniers mots étaient-ils prononcés que le Colibri Gaucher naquit, tout armé, tenant au bras gauche sa rondache azurée appelée *teueuelli* et en sa dextre sa lance éblouissante, la jambe gauche grêle et ornée de plumes vertes, sur la tête un panache de même couleur. *Son visage était rayé transversalement de ses excréments d'enfant, ce que l'on appelle sa couleur infantile*[5]. Ses cuisses et ses bras étaient rayés de bleu. Il était

1) Titre donné par politesse.

2) « Lieu des tzompantli ». *Tzompantli* « pieux à têtes » (on en trouvera plus loin une description), *tl* ligature, *tlan* « lieu, abondant ». Représenté idéographiquement par un *tzompantli* composé de deux pieux verticaux et de barres transversales et auquel est fixé par les tempes un crâne; une bannière (*pantli*) surmontant ce crâne (*tzontli*) donne en outre la lecture phonétique du mot; la ligature *tl* ne s'exprime pas; *tlan* n'est pas écrit mais pourrait être représenté phonétiquement par deux ou trois dents (*tlantli*) avec leurs rouges gencives ou idéographiquement par le signe conventionnel *tepetl* des noms et des lieux.

3) « Lieu sablonneux des serpents ». *Xalli* « sable », *co* suffixe de lieu. Représenté hiéroglyphiquement par un serpent entouré de points noirs qui symbolisent le sable; *co* est sous-entendu ou remplacé par *tlan* ou par *tepetl*.

4) « Lieu des nattes ». *Petlatl* « natte, paille », *c* suffixe de lieu. Hiéroglyphe : une natte, parfois avec *tepetl* ou *tlan*.

5) *Yoan yc yxtlan tlatlaan yc iconeuitl mitoaya ypilcuitl* (Sahagun).

ainsi parfaitement effroyable. Il ordonna à un nommé *Tochancalqui*[1] « l'habitant de notre maison » de mettre le feu au xiuhcoatl, au serpent en bois de pin. Le serviteur obéit. Ce fut avec cette arme que le dieu foudroya, mit en pièces, la Coyolxauhqui dont la tête resta, terrible témoignage du châtiment, sur la sierra. Puis se levant et saisissant ses armes redoutables, Huitzilopochtli poursuivit jusque dans la plaine les Centzonhuitznahua qui dans leur épouvante non seulement ne pensèrent plus à attaquer mais n'essayèrent même pas de se défendre ; pourchassés quatre fois autour de la montagne, voyant déjà plusieurs des leurs étendus sans vie, ils supplièrent leur jeune frère de leur faire grâce, mais il ne voulut rien entendre et presque tous furent massacrés : les rares survivants s'enfuirent jusqu'à *Huitztlampa*[2]. Le vainqueur recueillit un riche butin et le donna à sa mère à l'exception des armes appelées *anecuhiatl* qu'il se réserva. Ce fut alors qu'il reçut, soit à cause de sa scandaleuse naissance, soit à cause de cet affreux combat, le surnom de *Tetzauitl* « l'effrayant, l'épouvantable, l'étonnant, le scandaleux » ou de *Tetzauhteotl*[3]. Les Mexicains prétendaient que leur rituel était copié sur celui qui désormais fut suivi sur le Coatepetl.

2.

Le Livre d'Or et Trésor indien[4] qui comme le *Codex Chimalpopoca* admet plusieurs âges du monde ou *soleils* complète ainsi qu'il suit cette légende.

Les deux divinités existant par elles-mêmes et habitant le treizième et dernier ciel, *Tonacatecuhtli*[5] « le Chef de notre

1) *Calqui* « habitant », *to* « notre », *chantli* « maison ».

2) « Le sud ». Représenté graphiquement par une épine (*huitztli*) de maguey.

3) Composé de *teotl* « dieu » et de *tetzauitl*.

4) G. Raynaud, *Le Livre d'Or et Trésor indien de Ramirez de Fuenleal* (*L'Alliance scientifique*, nos 84, 85, 86).

5) *To* « notre », *nacatl* « chair, viande », *tecuhtli* « chef » ; ce dernier mot est une expression aussi peu précise que l'*ahau* maya. Je rectifie dans ce résumé la détestable orthographe du *Livre*.

chair » et son épouse *Tonacacihuatl*[1] « la Dame de notre chair » ou *Xochiquetzal*[2] « le Bouquet de plumes », engendrèrent quatre fils. L'aîné, *Titlacauan Tezcatlipoca*[3] « le brillant miroir dont nous sommes les gens », qu'adorèrent sous le nom de *Camaxtli*[4] les gens de Huexotzinco et de Tlaxcalla, naquit tout rouge. Le second, le plus méchant et qui domina les autres, était le noir *Tezcatlipoca*[5]. Le troisième fut *Quetzalcohuatl* « le serpent emplumé »[6]. Le quatrième, le plus petit, *Ometecuhtli*[7] « deux fois Chef, Chef suprême » ou *Mixcohuatl*[8] « le nuage-serpent », fut nommé Huitzilopochtli par les Mexicains parce qu'il était gaucher[9]; ils le prirent pour leur divinité principale parce qu'on le considérait comme tel dans le pays d'où ils vinrent et parce qu'il était plus particulièrement le dieu de la guerre; il naquit sans chair, n'ayant que les os, et vécut ainsi six cents ans pendant lesquels les dieux ne firent rien...

En la quatorzième année après l'inondation qui avait mis fin à l'âge du monde appelé *Atonatiuh*[10] « soleil d'eau », Tezcatlipoca fit quatre cents hommes[11] et cinq femmes[12] afin que le soleil eût des gens à manger. Les hommes ne vécurent que quatre ans, mais les femmes restèrent en vie. Mortes enfin à leur tour le

1) *Cihuatl* « dame, maîtresse, femme-chef ». C'est la même déesse que *Teteoinnan* « la mère des dieux ». Est-elle à tort identifiée ici avec Xochiquetzal ?

2) *Xochitl* « fleur, bouquet », *quetzal* « plume ».

3) *Ti* « nous (sommes) », « *tlacauan* » gens, créatures », *tezcatl* « miroir », *popoca* « brillant ». Le *Livre* donne *tlaclau*, peut-être pour *tlatlauh* « rouge ». Sahagun (l. VII, ch. 2) cite *Tlatlauic Tezcatlipoca* « le rouge Brillant Miroir ».

4) Ce dieu de la chasse et de la guerre à Tlaxcalla était plutôt apparenté à Huitzilopochtli.

5) Dans la suite du récit les deux Tezcatlipoca n'en font qu'un.

6) Je me contente ici des traductions classiques.

7) *Ome* « deux fois ».

8) *Mixtli* « nuage ». Dieu de la chasse et du tonnerre.

9) Je ne discute pas, j'extrais.

10) *Atl* « eau », *tonatiuh* « soleil ». Chaque soleil est dénommé d'après la catastrophe qui le termine.

11) Quatre cents, c'est-à-dire en très grand nombre. Ces hommes étaient de cinq couleurs : rouges, bleus, blancs, noirs et jaunes.

12) D'elles descendait, dit le *Livre*, *Ce Acatl* « Un Roseau », le chef de Tula chassé par Tezcatlipoca et identifié à Quetzalcohuatl.

jour où fut fait un nouveau soleil, celles-ci laissèrent sur terre leurs mantes que les habitants de Tula vénéraient encore quand vinrent habiter sur le Coatepetl les Azteces émigrants. Les cinq femmes étant ressuscitées errèrent dans la montagne, s'y tirant du sang de la langue et des oreilles et s'y livrant à d'autres macérations en l'honneur des dieux; après quatre années de cette pieuse existence, l'une d'elles, la vierge Coatlicue, prit quelques plumes blanches qu'elle cacha dans son giron: elle devint enceinte et d'elle bientôt allait naître *une nouvelle fois* Huitzilopochtli; *il était déjà né plusieurs fois*, car étant dieu il pouvait tout ce qu'il voulait. Alors revinrent à la vie les quatre cents hommes; s'étant aperçus que Coatlicue était grosse, ils voulurent la brûler vive, mais Huitzilopochtli naquit soudain tout armé et les tua tous: ils furent alors préposés à la garde des dieux; les habitants de Cozco[1] brûlèrent leurs corps et les ayant pris pour dieux célébrèrent pour la première fois dans la sierra la fête de Huitzilopochtli.

3.

Les deux récits que nous venons de résumer ont, le dernier surtout, un caractère mythique très prononcé. Beaucoup plus évhémériste est l'histoire suivante racontée par l'illustre américaniste italien Benedetti Boturini. Pendant leurs longues migrations les Aztecs avaient pour guide un chef très renommé, *Huitziton*[2] « le petit colibri » que le cri répété *tiui-tiui-tiui* « allons, allons, allons » d'un oiseau-mouche avait déterminé à quitter Aztlan avec les siens. Étant plein d'années et de sagesse, ce Moïse américain fut enlevé une nuit en vue de son armée et de son peuple et présenté à *Tetzauhteotl*, « l'effrayant dieu », qui, sous la forme d'un monstre horrible, lui commanda de s'asseoir à sa droite, ajoutant : « Sois ici le bienvenu, ô vaillant capitaine;

1) « Nombril de la terre », traduit Garcia; mais plutôt « lieu (co) des pierres précieuses (cozcatl) » ou « lieu jaune (cozztic) ».

2) Diminutif de huitzitzilin « colibri ». D'autres récits l'appellent Huitzilopochtli.

je suis fort reconnaissant de ta fidélité à mon service et au gouvernement de mon peuple : il est temps que tu te reposes car tu es déjà vieux et tes grandes actions te méritent d'être le compagnon des dieux immortels. Retourne donc dire à tes fils de ne point s'affliger si à l'avenir ils ne te voient plus comme un simple mortel, car du haut des neuf cieux tu les contempleras avec bienveillance. Dis-leur aussi que lorsque je t'enlèverai l'humaine enveloppe, je laisserai à ton peuple orphelin et affligé ton crâne et tes ossements, afin qu'il soit consolé dans sa tristesse et qu'il puisse consulter tes reliques sur la route à suivre ; lorsque le moment sera venu, il sera montré aux tiens le pays que je leur destine ; ils y édifieront un grand empire et y seront l'objet du respect des autres tribus. » Huitziton fit ainsi qu'il lui était ordonné et, après une entrevue pleine de tristesse avec son peuple, il fut enlevé aux cieux. Les Aztecs en larmes conservèrent son crâne et ses ossements que des prêtres appelés *teomama* « porteurs du dieu » portèrent jusqu'à Tenochtitlan dans une riche litière ; pendant longtemps le crâne parla à ses fidèles, leur réclamant souvent des holocaustes humains, ce qui fut l'origine des sacrifices.

Boturini termine son récit d'allure un peu biblique par ces mots : « Ce dieu était appelé autrefois comme aujourd'hui Huitzilopochtli, car les notables le croyaient assis à la gauche de Tezcatlipoca ; ce nom vient de Huitziton et de *mapoche* « main gauche »[1].

D'après d'autres récits plus evhéméristes encore, Huitzilopochtli, le guide de la tribu en marche, disparut une nuit, ayant tout simplement succombé sous les coups des jaloux de son pouvoir magique, des prêtres, dont toute la constante attention, toute la prudente habileté de sa très jeune sœur, *Malinalxochitl*[2], « fleur de liane », ne parvinrent pas à déjouer les ténébreuses machinations.

Loin d'attribuer ce rôle touchant à Fleur de Liane, certains

1) Je ne discute pas en ce moment, je rapporte.
2) *Malinalli* « liane », *xochitl* « fleur ».

légende prétend qu'elle se fâcha un jour avec son frère et que tandis que celui-ci accompagné de ses partisans allait s'établir sur le Coatepetl, elle et ses fidèles continuèrent leur route jusqu'à Mexico. Si cette légende avait quelque fondement historique, elle pourrait symboliser une ancienne scission de la tribu aztec.

4.

Dans son histoire des migrations aztecs, le *Livre d'Or* ne considère encore Huitzilopochtli que comme dieu. Il nous dit comment les Mexicains emportèrent d'Aztlan le plan de son temple, en quels lieux ils lui édifièrent des *teocalli*[1] « maison divine ». Il raconte qu'à Tula, alors ville des *Chichimecs*, le dieu aztec apparut sous la forme d'un nègre; les habitants l'entendirent ensuite pleurer sous terre et apprirent que c'était parce qu'ils devaient tous mourir, ce qui leur advint quatre ans après[2]. Alors arrivèrent à Tula les Mexicains qui édifièrent à leur dieu un temple où furent placés, remplis de copal et d'autres encens, les candélabres plus tard en usage. Puis le récit continue, monotone, disant et les arrêts et les départs et les temples édifiés et les sinistres hécatombes.

Tous les actes des émigrants sont dictés par le dieu; sur ce point Sahagun (livre X) concorde. C'est enfin sur l'ordre de Huitzilopochtli que les Aztecs se fixèrent au milieu d'un grand lac et y édifièrent la ville de *Tenochtitlan*[3] « lieu des nopals

1) *Calli* « maison ».

2) Dans son récit des mauvais tours joués par Tezcatlipoca à Quetzalcohuatl, Sahagun se borne à citer Huitzilopochtli comme l'un des trois méchants nécromanciens ennemis de Tula, puis comme le jeune enfant que le Brillant Miroir faisait danser sur sa main.

3) Tenochtli « nopal sauvage », *tl* ligature, *tlan* « lieu, abondant, lieu abondant en ». Le *tenochtli* ou *tenopalli* (*tetl* « pierre », *nochtli* ou *nopalli* « nopal ») est une tuna, raquette, figue de Barbarie, nopal (*Cactus opuntia vulgaris*; *Tuna lapidea* de Hernandez) qui croît à l'état sauvage sur les escarpements rocheux et dans les plaines; son fruit est le *zacanochtli* « nopal de paille » (*zacatl* « paille »), à la peau petite et se mange cuit ou cru (Sahagun). La traduction classique « lieu du nopal sur la pierre » est la trop littérale lecture graphique du rébus du tenochtli composé de trois raquettes de nopal (*nochtli*) posant du

sauvages » ou *Mexico*[1] « lieu de la plante (qui pousse au milieu) des magueys ». De ce dernier nom les Aztecs tirèrent ceux de *Mexitli* pour leur dieu principal et de *Mexica*[2] pour eux-mêmes. En outre, se prétendant Chichimecs, ils adoptèrent le titre d'*Atlacachichimeca*[3] « Chichimecs habitant (au milieu) des

signe conventionnel de la pierre (*tetl*); on doit l'interpréter « le nopal (*qui croît*) sur la pierre » et non « le nopal sur la pierre ». Les légendes plus ou moins fantaisistes qui se rattachent à ce mot ont été inventées bien après l'arrivée des Aztecs; elles prouvent d'ailleurs que le nom tribal des *Tenochca* vient du nom de la ville et non celui-ci de celui-là. Avant que les émigrants d'Aztlan y établissent le siège de leur future domination, il ne devait pousser dans les marécages îlots du lac que des roseaux, des tenochtli et autres plantes non cultivées, et ces tunas sauvages durent dans les premiers temps, surtout lors de leur séjour de quatre mois parmi les roseaux de la lagune après leur massacre à Chapultepec par les gens de Colhuacan, jouer un rôle important dans l'alimentation des dévots de Huitzilopochtli.

1) *Mexixitl* « plante (qui pousse au milieu) des magueys », *co* suffixe locatif. Le mexixitl (*metl* « maguey », *xiuitl* « herbe, plante ») est une plante médicinale à plusieurs branches procédant d'un pied unique; branches, feuilles et fleurs sont rougeâtres; les feuilles sont larges et dentelées; on pulvérise la racine avec les feuilles, on mélange le tout avec de la résine de pin, puis ayant mis des plumes par-dessus on applique cet emplâtre sur les boutons et sur les tumeurs des petits parasites; cette plante pousse entre les magueys et sur les montagnes (Sahagun). La légende qui fait venir le nom de Mexico du nom tribal des *Mexica* et celui-ci du nom d'un chef appelé d'abord *Citli* « lièvre » et plus tard *Mexitli* « lièvre du maguey » parce qu'il avait eu pour berceau une feuille de maguey (*metl*), est une assez jolie fantaisie de Sahagun; il en est d'autres aussi bizarres. Les feuilles de mexixitl servirent de premiers aliments aux Aztecs cachés dans les îlots du lac. Les deux noms de Tenochtitlan et de Mexico sont donc purement descriptifs. Quelques auteurs font venir, et cette dérivation est possible, Mexico de *mexixquilitl*, cresson alénois, fort apprécié des Mexicains; ce dernier mot vient de *mexixin* « cresson d'Inde ou capucine (*Tropaeolum majus*) de la famille des Géraniacées » et de *quilitl* « verdure, herbe comestible, légume frais »; je crois ma traduction préférable. On a aussi cherché pour origine du nom de la ville aztec le mot otomi *mèhò* « source ».

Mexico était en réalité la réunion de Tenochtitlan et de *Tlatelolco*; cette dernière, située au nord-ouest, tirerait son nom, disent certains écrivains, de *tlatelli* « hauteur, monticule, élévation, butte, tertre, banc de sable »; elle se serait d'abord appelée Xaltelolco « sur la montagne de sable » et contenait le grand marché (*tianquiztli*) de Mexico et les demeures des *Pochteca*.

2) Et non pas Mexica de Mexico et Mexico de Mexitli.

3) *Atlaca* « habitants de l'eau » (et non pas seulement « marins » comme traduit Rémi Siméon d'après Molina) (*atl* « eau », *tlacatl* « gens ») et *Chichimeca* dénomination ethnique.

eaux » à cause de leur nouvelle demeure[1] ; une partie des émigrants s'appela désormais *Tenochca*.

II

TEMPLE

Tous les auteurs s'accordent à décrire le temple de Huitzilopochtli comme le plus beau de Mexico. Il y en avait huit autres presque aussi riches et environ deux mille[2] moindres.

Le temple de Huitzilopochtli, celui que Sahagun appelle le Grand Temple, portait le nom trop significatif de *Tlacatecco*[3] « lieu où l'on coupe les gens ». Ainsi que tous les autres édifices du même genre il servait en outre de sépulture, en des salles inférieures, pour les personnages d'importance. Son enceinte, enclose de murs, formait à peu près un carré dont chaque côté avait pour longueur une portée d'arbalète. La muraille, en grande partie construite en grandes pierres liées les unes aux autres en forme de serpents en relief enlacés de diverses façons et dont la vue horripila si fort les Padres, avait nom *Coatepantli*[4] « mur de serpents ».

Tout autour de la cour, des maisons dont cette muraille n'était que la paroi extérieure servaient d'habitations à cinq mille[5] prêtres et servants du temple. A chacun des quatre côtés il y avait une grande salle entourée d'un assez grand nombre de chambres hautes ou basses et toutes remplies d'armes et de mu-

1) Et non parce qu'ils étaient des pêcheurs provenant de lointains pays », comme le prétend Sahagun.

2) Ce chiffre doit comprendre les plus petits sanctuaires, les chapelles [illegible], les autels de carrefour.

3) *Tlacatl* « gens », *tequi* « couper », *co* suffixe locatif.

4) *Tepantli* « mur ». (*Tetl* « pierre », *pantli* « mur, rangée, ligne, file »).

5) Chiffre probablement très exagéré.

nitions ; c'était là le véritable arsenal de la tribu[1]. A l'intérieur de trois autres grandes salles lambrissées par le haut et peintes de figures atroces étaient de petites chapelles fort obscures et remplies d'une infinité d'idoles de toutes les tailles, noires mais barbouillées de sang ; la *précieuse liqueur* humaine formait une croûte de plus de deux doigts d'épaisseur sur les parois latérales et de près d'un demi-pied de haut sur le plancher car on ne nettoyait jamais ; bien que ce fût la chose la plus puante du monde, les prêtres, habitués à cette odeur, n'accordaient qu'aux principaux chefs l'enviée et cependant peu enviable faveur de pénétrer en ces foyers pestilentiels.

La cour, si vaste que huit à dix mille personnes y pouvaient danser tout à leur aise[2], contenait plusieurs jardins où l'on cultivait des fleurs et des fruits pour le service des autels et où l'on élevait un grand nombre d'oiseaux divers. Parmi les fontaines, il y en avait une qui attirait plus spécialement les fidèles lors de la fête de Huitzilopochtli ; l'eau de cette source appelée *Tozpalatl*[3] « l'eau noire des perroquets jaunes » était puisée par les prêtres pour les cuisines et pour divers autres usages. En outre du produit relativement minime de ces jardins et de la desserte des dieux, le personnel attaché au temple avait pour subvenir à ses besoins les contributions obligatoires de plusieurs villes.

On pénétrait dans l'enceinte par quatre grandes portes ouvertes aux quatre points cardinaux et se répondant. A chacune d'elles commençait une belle chaussée de trois à quatre lieues de longueur ; ces quatre voies se croisant allaient, l'une à *Tlacopan*[4],

1) Dans chaque ville le grand temple constituait la principale forteresse, le dernier réduit de la défense suprême.

2) Le jour de l'entrée de Cortez c'était fête de Huitzilopochtli et huit mille danseurs, compte une peinture, se trouvaient en cette cour.

3) *Tozili* « jaune, espèce de perroquets au jaune plumage », *palli* « noir », *atl* « eau ». C'est le soixante-huitième édifice de la description du grand temple par Sahagun.

4) « Dans les osiers, osersie ». Les Indiens se servaient des petits filets de *tlacotl* pour se percer la langue. Ville tepanec dans le pays de Mazahuacan, aujourd'hui Tacuba, à l'ouest de Mexico, la plus faible des trois villes confédérées. Elle ne percevait que le cinquième des tributs communs.

l'autre à *Tepeyacac*[1], la troisième à *Coyohuacan*[2], la quatrième à l'embarcadère des canots[3].

Au-dessus de chaque portail se dressait, le visage tourné vers la chaussée et semblant montrer le chemin, une[4] statue de pierre à laquelle les arrivants faisaient une pieuse révérence ; cette idole donnait son nom à la porte. Lorsque fut créé le soleil, raconte une légende, les dieux se disputèrent de très véhémente manière pour savoir de quel côté du ciel il apparaîtrait, et c'est pourquoi furent partagées entre eux les portes du temple. Le fronton de celle qui regardait l'orient était orné de serpents. Après avoir franchi cette entrée principale il fallait gravir un escalier de trente marches de trente toises de longueur, bien ouvrées et séparées du pourtour par une rue. Au sommet de ces marches une promenade de trente pieds de large, toute plâtrée de chaux, entourait une palissade artificielle faite de soixante à quatre-vingts arbres très grands et très gros, plantés à une toise l'un de l'autre ; ces arbres étaient tout percés de haut en bas de petits trous dans lesquels entraient des baguettes courant ainsi d'un arbre à l'autre et à chacune desquelles les prêtres fixaient, après que les chairs en avaient été mangées dans un repas sacré, vingt crânes de victimes qu'on y laissait jusqu'à ce qu'ils tombassent en morceaux. Cette horrible palissade était le *Huey Tzompantli*[5], « le grand tzompantli, les grands pieux à têtes » de Huitzilo-

1) « A la pointe du mont ». Représenté graphiquement par un mont (*tepetl*) ayant une pointe, un nez (*yacatl*). La lecture *tepeacac* de Rémi Siméon donne « Lieu du mont des roseaux », qui serait représenté par une poignée de roseaux (*acatl*) yssant du signe conventionnel des monts. Au nord de Mexico, aujourd'hui Notre-Dame-de-Guadalupe ; la mère du Christ y a complètement remplacé (temple, statue, pèlerinages) l'aïeule (*Toci*) des dieux. La ville est située sur une hauteur.

2) « Lieu où il y a des coyotes », *Coyotl* « renard mexicain, coyote », *hua* marque possession, *can* « lieu ». Représenté graphiquement par un *Canis latrans*, au poil hérissé, la langue hors de la bouche, une tache ronde au milieu du corps amaigri (*huacqui*). Cette ville est située au sud de Mexico.

3) A l'extrémité orientale de la ville.

4) Certains auteurs attribuent quatre statues à chaque porte.

5) *Huey* « grand », *tzontli* « tête », *pantli* « pieu, drapeau, vingt ». C'est le quarante et unième édifice de Sahagun.

pochtli; les têtes qu'elle portait étaient celles des gens sacrifiés pendant la fête du quinzième mois. Gomara ajoute que la pyramide tronquée sur laquelle se dressait le tzompantli était elle-même faite en pierres, chaux et... crânes montrant au dehors de la maçonnerie leurs dents; à chaque extrémité se dressait une tour où les crânes disposés de même façon étaient simplement incrustés dans la chaux, sans aucune pierre; Andres de Tapia, ayant un jour compté les têtes des pieux et celles de la pyramide, mais non celles des tours, en aurait trouvé cent trente six mille[1].

Au centre de la cour s'élevait une autre pyramide tronquée qui par un temps serein se voyait au-dessus des plus hauts édifices de la ville. Sa base formait un rectangle d'un peu plus de cent cinquante pas de longueur sur cent quinze ou cent vingt de largeur. Jusqu'à sa plate-forme supérieure on comptait cinq étages dont chacun était en retrait de deux pas sur le précédent, ce qui constituait des barbacanes découvertes et sans parapets. Les deux petits côtés et l'un des grands étaient en glacis; le quatrième, au couchant, soutenait un escalier d'environ cent vingt marches fort étroites et d'un empan de haut. Cet escalier montait droit, de sorte que sur trois côtés il y avait entre un étage et l'autre un recoupement occupé sur le quatrième par les substructions des degrés[2]. Toute cette pyramide était bien appareillée en pierre fort belle et en chaux.

Au sommet on arrivait à une plate-forme de huit à dix brasses de côté, couverte de carreaux de jaspe blancs et rouges et très brillants. Les piliers ou appuis d'une sorte de balustrade qui régnait tout autour étaient tournés en forme de coquilles d'escargots et revêtus sur les deux faces de pierres noires semblables au jais et jointes à l'aide d'un bitume rouge et blanc. Aux deux

1) En admettant, à cause des habitudes de numération vigésimale des Mexicains, quatre-vingts rangées de vingt baguettes, on trouve trente-deux mille crânes, ce qui donnerait cent quatre mille têtes pour la pyramide; ces deux chiffres, le dernier surtout, semblent très improbables, très exagérés.

2) Cette construction était identique, aux dimensions et aux matériaux près, pour toutes les pyramides tronquées du Mexique et du Yucatan.

côtés de ce balcon, au bord de l'escalier, deux grands Indiens, les bras en croix, tenaient des sortes de chandeliers d'où sortaient comme des manches de croix terminés par des panaches de plumes vertes et jaunes et de larges franges de mêmes couleurs. En avançant un peu on se heurtait au *techcatl*, pierre des sacrifices ; c'était une pierre verte, haute de cinq pieds et large de cinq mains, en dos d'âne et du haut de laquelle courait jusqu'en bas un ruisseau formé par le sang. Vis-à-vis mais un peu plus en arrière, deux petites chapelles si voisines l'une de l'autre qu'à peine eût pu passer un homme dans l'espace resté libre. Chacun de ces petits sanctuaires, bien ouvré de bois par le haut, était surmonté de trois étages faits de grosses solives et autre menuiserie richement sculptée ; le tout était d'une telle élévation que du sommet on pouvait tout à son aise contempler non seulement Mexico mais le lac tout entier et les villes qui le bordaient. Trois des côtés de chaque chapelle étaient en maçonnerie peinte de figures diverses ; le quatrième, celui qui regardait l'escalier, était en boiseries d'un beau travail encadrant un rideau servant de porte. Par devant, dans des cassolettes contenant de l'encens de copal, brûlaient les cœurs des victimes humaines. Sur cette terrasse on voyait en outre le *huey teponaztli*[1], « grand tambour », tendu de peaux de serpents gigantesques et ouï à deux lieues à la ronde, et un nombre infini d'objets divers tels que coutelas sacrés, trompettes, porte-voix, etc., le tout barbouillé de sang. Les cérémonies s'accomplissaient en grande partie dans l'espace compris entre la balustrade et les sanctuaires et pouvaient ainsi être vues des gens du peuple qui se massaient du côté du levant. L'intérieur de chaque chapelle, aux murs et au parquet tellement couverts de sang figé qu'il s'en exhalait une épouvantable odeur, était décoré d'étoffes riches, de plumes précieuses, d'émeraudes, de joyaux et d'ornements d'or constituant un trésor d'un prix inestimable.

1) « Le grand *teponaztli* ». Le *teponaztli* était une sorte de tambour formé d'un tronc de bois, ayant dans la partie supérieure deux ouvertures allongées sur lesquelles on jouait avec deux baguettes garnies de boules en caoutchouc ; cet instrument rendait une sorte de gamme éclatante en tierce mineure.

Dans l'une de ces chapelles se dressait énorme et monstrueuse la statue du dieu chthonien de la pluie *Tlaloc*[1].

Dans l'autre sanctuaire, celui de droite, un géant obèse en bois, au visage affreux et sévère, représentait Huitzilopochtli, autrement dit *Ilhuicatl Xoxouhqui*[2] « le ciel bleu ». Sa tête et son corps étaient couverts de nacre; par-dessus, des perles de toutes les grosseurs, des pierreries, des petites pièces d'or gravées, de colliers de *cozcatl*, le tout chargé et surchargé d'oiseaux, de serpents, de poissons et de quelques fleurs en mosaïques d'améthystes, de chalcédoines, de turquoises, d'émeraudes, etc.; ces ornements adhéraient à l'idole au moyen d'une colle faite de racines farineuses. Le front entièrement bleu; une bande de même couleur allait, en passant sous le nez, d'une oreille à l'autre. Un masque d'or, avec des yeux énormes et épouvantables en matière brillante semblable au verre[3], couvrait la face. Un autre masque d'or sur lequel était peint un crâne cachait le derrière de la tête. Collée sur la tête, une riche touffe de plumes en forme de bec de colibri[4]; la crête et le bec étaient en or bruni très foncé; le reste de cette sorte de casque était formé des plumes vertes, longues et pliantes, que fournit la queue du *quetzaltototl*[5]. A la main gauche le dieu tenait une rondache bleue, la *teueuch*, sur laquelle se détachaient cinq pommes de pin en croix faites en plumes blanches[6]; du haut de ce bouclier frangé de plumes jaunes sortait un *pantli* « drapeau » et quatre flèches

1) *Tlalli* « terre ». Plusieurs auteurs ont mis à tort Tezcatlipoca pour Tlaloc.

2) *Ilhuicatl* « ciel », *xoxouhqui* « bleu de ciel, azur ».

3) C'était probablement de la marcassite.

4) C'était la coiffure des tecuhtli de l'aigle (Chevaliers-Aigles). Dans les peintures le visage du dieu est représenté regardant par la gueule béante de l'oiseau-mouche; c'est ce qu'on appelle *huitzitzil-nahual* « nagual d'oiseau-mouche »; parfois ce bec est remplacé par une petite langue rouge que le dieu porte sur le front, et qui a nom *ep-pacalli* « coquille rouge ».

5) « L'oiseau quetzal ». Les plumes de la queue de cet oiseau (*Pharomacrus Mocinno*, famille des Trogonidés) étaient d'un vert foncé à reflets d'or; on les considérait comme la plus précieuse parure.

6) Tels étaient les boucliers de Mexico et de Tezcuco.

bleues[1] à pointes d'obsidienne. Comme les guerriers terrestres le divin combattant portait, fixée à l'épaule, une brillante banderole d'or. Sa main droite était armée du xiuhcoatl ou mamalhuaztli, grande massue bleue, en bois de pin, ayant la forme d'un serpent rampant. Les bracelets étaient d'or, les sandales bleues. Un tablier de riches plumes vertes, garni d'or, pendu à son cou, tombait jusqu'aux pieds; par dessus il était vêtu d'une mante verte. Il portait un collier formé de dix cœurs humains, la plupart en or, quelques-uns en argent, surmontés de pierres bleues. Un grand serpent d'or ceignait ses reins. Ses cuisses et ses bras étaient bleus. Le haut escabeau azuré sur lequel il était assis et qui symbolisait son pouvoir absolu et sa céleste demeure avait nom *Ilhuicatl* « ciel » et un globe de même couleur le soutenait; des deux côtés de ce globe sortaient quatre bâtons terminés à chaque extrémité par une énorme tête de serpent en bois; ce *teoicpalli*[2] « divin siège » servait à porter en public la statue du dieu. Chaque ornement était un symbole. A côté de Huitzilopochtli, dans la même chapelle mais sur une autre litière, la statue, plus petite, de son écuyer, de son vicaire, de son messager, *Paynal*[3], armé d'une courte lance et d'un bouclier enrichi d'or et de pierreries[4].

(*A suivre.*) Georges Raynaud.

1) Ces flèches et leur arc avaient été, dit une légende, envoyés du ciel aux Aztecs pour leur permettre d'accomplir de grandes prouesses et rendaient invincible celui qui en était armé.

2) *Teotl* « divin », *icpalli* « siège ». Nom donné aux litières, aux sièges sur lesquels étaient assis ou couchés les divinités et les principaux chefs.

3) « Rapide ». Appelé aussi *Paynalton*, diminutif de Paynal. Dieu de la guerre; présidait aux soudaines alarmes; son appel obligeait tous les hommes valides à prendre les armes.

4) Voir la représentation du temple dans le *Codex Ixtlilxochitl* (E. Boban, *Documents pour servir à l'histoire du Mexique*. Collection Goupil).

LA SURVIVANCE

DU CULTE TOTÉMIQUE DES ANIMAUX

ET LES RITES AGRAIRES DANS LE PAYS DE GALLES

Dans le folklore d'un pays se trouvent mélangées des superstitions provenant de diverses races. Toutes les tribus qui sont venues en Angleterre avant l'ère historique avaient leurs croyances à elles. Elles trouvèrent sur le sol de la Grande-Bretagne d'autres tribus qui avaient également leurs cultes et leurs croyances. Les envahisseurs dont l'histoire nous parle apportaient aussi avec eux leurs religions particulières. Nous rencontrons maintenant, dans le folklore des îles Britanniques, des traces de toutes ces croyances diverses. Il convient de disposer les faits de telle façon qu'on puisse distinguer nettement les sources d'où ils proviennent. Jusqu'à présent ils sont trop souvent restés inconnus : aussi ne pouvait-on s'en figurer l'importance. Les traditions d'un peuple peuvent nous indiquer son origine et ses anciennes coutumes ; elles nous révèlent souvent des faits que l'histoire passe sous silence ; on peut citer comme exemple le *Shropshire Folklore* de Mlle Burne : elle a dressé une carte des coutumes populaires qui nous montre que deux races habitent le comté, et qu'il existe entre elles une ligne de séparation bien définie.

Mais les superstitions, aussi bien que les coutumes, comportent des variations locales ; il sera utile d'en citer quelques exemples. On croit, dans la plus grande partie du pays de Galles, que les abeilles qui essaiment sur une maison, et surtout sur le toit, portent bonheur ; il y a cependant plusieurs endroits où l'on croit le contraire ; on dit aussi qu'il est de mauvais augure qu'elles

entrent dans une maison. Dans le Montgomeryshire, sur la frontière d'Angleterre, on tue tout animal domestique qui est de couleur noire, parce que les animaux de cette couleur passent pour porter malheur; dans le même comté, mais un peu plus loin de la frontière, le bélier noir porte bonheur; celui qui empêcherait un bélier noir de vaguer à sa volonté parmi les troupeaux des voisins se ferait une mauvaise réputation. Dans le midi du Shropshire on se fait un devoir de tuer les chauves-souris; dans le nord on évite au contraire de les tuer.

Il ne faut pas rechercher l'origine de ces variations dans les qualités naturelles des animaux : ces qualités sont les mêmes partout; ces variations ne sont pas dues non plus aux caprices de nos ancêtres, elles ont toutes une origine qui doit pouvoir s'expliquer logiquement. Si les conclusions du sauvage ne sont pas justes, ce n'est pas qu'il raisonne mal; ses prémisses seules sont fausses. Il ne dit pas arbitrairement : « Voici un chat noir, disons qu'il est de mauvais augure », tandis qu'au contraire son voisin pensera : « Vénérons-le, parce qu'il nous plaît ainsi. » Toutes les croyances des non-civilisés ont leurs raisons d'être.

Quelles conclusions faut-il tirer de ces variations locales? Faut-il dire qu'elles sont les traces des invasions, des immigrations, des religions qu'ont apportées ceux qui sont venus s'établir en Angleterre depuis le temps de l'homme primitif. Cette explication ne semble pas suffisante; il est toujours possible qu'une race ait eu un respect superstitieux pour un animal, tandis que le respect d'un peuple voisin allait à un autre; mais comment expliquer la malveillance manifestée contre certains animaux? Il n'y a pas lieu de penser que l'une des deux races eût regardé avec hostilité l'animal respecté par l'autre, si elle n'eût cru à une influence magique ou divine exercée par lui. Si le sauvage tue et mange le totem de l'ennemi qu'il a tué, c'est qu'il croit ainsi se mettre à l'abri du danger qui le menace de ce côté-là[1]. Ne faut-il pas voir dans la coutume de tuer la chauve-

1) *Missionary Register*, 1822, p. 254.

souris un fait analogue dont l'origine remonte à un stade totémique ?

M. Gomme, un ancien président de la *Folk-lore Society*, a suggéré comme solution du problème soulevé par ces variations locales l'hypothèse qu'elles sont, aussi bien que les autres croyances relatives aux animaux, des survivances des cultes totémiques qui auraient existé à une époque antérieure en Angleterre. Il a examiné les superstitions de la Grande-Bretagne au point de vue du totémisme[1], en prenant pour base l'analyse de cet ordre de croyances publiée en 1887 par M. J. G. Frazer, et d'après laquelle on peut admettre les « points totémiques » suivants :

1. Le totem considéré comme ancêtre ;
2. Les tabous : interdictions *a*) de tuer le totem, *b*) de le manger ou de le toucher, *c*) de le regarder, *d*) de se servir de son nom ;
3. Le totem caressé et choyé ;
4. L'enterrement du totem ;
5. Les châtiments pour insultes faites au totem ;
6. L'assistance donnée par le totem à sa descendance ;
7. L'adoption : *a*) des marques totémiques ; *b*) de l'habit totémique, *c*) du nom totémique.

Telles sont les catégories les plus importantes sous lesquelles M. Frazer a rangé les faits de totémisme trouvés chez les sauvages ; j'appelle « catégorisées » les superstitions conformes à cette liste, et « objets totémiques » les animaux auxquels se rapportent des croyances catégorisées.

Il sera utile, pour faciliter la comparaison des résultats, d'exposer, sans entrer dans une critique détaillée des articles de M. Gomme, dans quelle mesure je me suis écarté de son arrangement.

La plupart des faits cités par M. Gomme dans la sixième section semblent devoir être soumis à un examen plus détaillé avant qu'on puisse admettre leur caractère totémique ; ils ont une forme

1) *Archaeological Review*, juin 1889, pp. 217 seq., 351 sq.

beaucoup moins définie que les faits cités dans les autres sections; ils peuvent cependant avoir autant de valeur pour notre thèse, si l'examen montre que les animaux auxquels se rapportent ces croyances vagues sont les mêmes que ceux auxquels se rapportent les superstitions catégorisées, c'est-à-dire que les dites croyances ont eu autrefois selon toute probabilité une forme plus définie qu'elles ont perdue peu à peu. Rien n'est plus probable qu'une telle dégénération, dont nous avons même quelques exemples de nos jours. On peut citer ici parmi bien d'autres cette croyance de la Rhondda Valley que celui qui voit un cheval blanc doit cracher par terre et regarder d'un autre côté jusqu'à ce que le cheval ait disparu; ailleurs on dit simplement que le cheval blanc est de mauvais augure. Il est permis de supposer qu'un grand nombre de superstitions de forme indéfinie ont subi ainsi une dégénération analogue. Il faudra donc d'abord rédiger une liste provisoire de totems à l'aide des croyances catégorisées; s'il en ressort plus tard que les animaux d'augure sont tout à fait ou en grande partie du moins les mêmes que ceux de cette liste, nous aurons lieu d'invoquer l'existence de ces croyances indéfinies à l'appui de notre thèse.

J'ai également tenu à exclure de la première section les faits de type mal défini; il n'y a pas lieu de croire que la croyance à la forme animale des morts indique une croyance antérieure au totémisme, quoique le totémisme ait pu être le point de départ de la doctrine de la transformation; nous ne pouvons non plus faire valoir la croyance au « life-index » à l'appui de l'hypothèse de l'existence antérieure du totémisme.

Abstraction faite de ces faits indéfinis et des coutumes groupées dans la septième section, les résultats de M. Gomme sont les suivants :

En Angleterre,	13 « objets »	sont en rapport	avec	« 17 points »;	
En Écosse,	10	—	—	—	14
En Irlande	8	—	—	—	11

A première vue ces résultats semblent peu considérables; il y a cependant des considérations qui nous permettent d'y attacher

une haute valeur. Les « points » auxquels se rapporte cette analyse sont tous d'une forme bien définie ; comment expliquer autrement que par l'hypothèse totémique cette forme caractéristique? Il existe, par exemple, dans les Iles Britanniques des tabous simples, c'est-à-dire dont aucun châtiment spécifique ne sanctionne la violation; il semble plutôt qu'il s'agisse d'une obligation morale de respecter les animaux auxquels se rapportent ces tabous, que d'un respect forcé, on ne semble pas attendre la vengeance du dieu tutélaire de l'animal. Nous ne pouvons pas distinguer ces tabous des tabous totémiques ; n'avons-nous pas lieu de croire à leur origine totémique?

De plus, comme l'admet M. André Lang, malgré une critique sévère de l'article de M. Gomme, il y a « quelques superstitions — deux ou trois — dont l'origine totémique ne semble pas douteuse ». Mais si le totémisme laisse d'ordinaire des traces semblables à celles que nous trouvons en Angleterre, et qu'il existe dans ce pays des vestiges indéniables de cette forme de culte, n'avons-nous pas lieu d'expliquer par l'hypothèse totémique toutes les superstitions catégorisées?

L'existence du totémisme en Angleterre une fois admise, nous n'avons besoin que de démontrer la forme totémique d'une croyance pour pouvoir admettre sur la liste des objets totémiques l'animal auquel se rapporte la croyance en question.

Si en outre il se rapporte à chaque objet plus d'une superstition catégorisée, la probabilité de l'explication totémique est augmentée en raison géométrique. Mais comme le fait voir le tableau qui résume les résultats des recherches de M. Gomme, ce caractère cumulatif existe dans plus d'un cas ; il en est de même, comme je le démontrerai plus tard, dans le pays de Galles. Même sans insister sur l'importance des faits irlandais cités par M. Gomme, et reconnus comme authentiques par M. Lang, on pourrait réclamer pour les croyances catégorisées un haut degré de valeur comme preuves de l'existence antérieure du totémisme ; et nous n'aurions guère lieu d'en nier l'origine totémique, à moins d'en offrir une explication plus probable. Mais les faits actuels admettent encore moins de doute. Au dire de M. Lang, critique

sévère, qui ne parlait pas comme partisan de l'hypothèse totémique, il y a quelques exemples presque indubitables de la croyance au totémisme. En second lieu il y a un assez grand nombre de faits de forme assez nettement totémique; et ces superstitions ne sont pas isolées. L'origine totémique des unes admise, il n'est guère logique de la nier pour les autres.

Nous en venons maintenant à l'examen détaillé des faits recueillis au pays de Galles.

I. — Les superstitions catégorisées

1. *Le totem considéré comme ancêtre.*

Dans un discours adressé à la *Folk-lore Society* M. André Lang a protesté vivement contre le point de vue qui affirme la provenance totémique de toutes les superstitions relatives aux animaux. En effet, la croyance à la métamorphose peut exister à part du totémisme; la croyance qu'un homme, au moment de mourir, devient un animal, est partout répandue, mais cette superstition se retrouve chez les tribus atotémiques aussi bien que chez les tribus totémiques, et est, par conséquent, sans signifiation pour notre thèse. Il n'est pas moins difficile de faire valoir comme argument la croyance à la forme animale des sorciers. Il y a cependant une autre classe de faits — celle des légendes explicatives des noms — qui semble mériter notre attention. Edward Llwyd, il y a deux cents ans, a cité une légende galloise de cette espèce; il raconte que le seigneur de Castell March, March Amheirchion, avait des oreilles de cheval. Or March veut dire « cheval »; cette légende explique donc les noms du château, du seigneur, et de son père. Edward Llwyd ajoute que le coiffeur du seigneur confia son malheur aux arbres, qui le proclamèrent à tout le monde.

C'est là évidemment un emprunt fait à l'histoire de Midas. Si l'écrivain a emprunté des détails, en faut-il conclure à l'origine littéraire de la légende? On raconte de nos jours près de Castell March qu'il y avait là autrefois un seigneur aux oreilles de cheval[1].

1) Y. *Cymmrodor*, t. VI, p. 183.

Comment supposer qu'une superstition locale soit d'origine littéraire? Les paysans gallois, surtout en Lleyn, n'étaient pas fort instruits, il y a cinquante ans; ils étaient d'une ignorance grossière, il y en a deux cents. Il est beaucoup plus probable que Llwyd a cité une croyance paysanne. Nous avons ici, semble-t-il, une légende véritable relative à la forme animale de l'ancêtre et où figurent plusieurs noms empruntés au même animal.

Il est évident que, la tribu totémique disparue, on n'avait plus lieu de croire à la descendance totémique; les croyances sauvages renfermées dans cette section s'effacent naturellement. Comme une partie des faits qu'on pouvait citer ici se rangera plus naturellement sous la 7e section, celle des noms, on pourra déterminer plus facilement quelle valeur pour notre thèse s'attache à la légende citée ci-dessus, quand nous aurons examiné dans quelle mesure les noms ont une valeur réelle, et quel appui ils peuvent donner aux conclusions tirées des autres sections.

2. *Les tabous.*

Comme le fait voir l'analyse de M. Frazer il y a plusieurs tabous qui se rapportent au totem. Je n'examinerai dans cette section que les tabous simples; on trouvera à la 5e section les peines, qui, selon la croyance populaire, sanctionnent les outrages faits au totem.

a) Il est défendu de tuer le totem.

Soit que la religion chrétienne ait trouvé plus commode de s'adapter aux cultes antérieurs, parce que le peuple s'attache moins à la foi elle-même qu'aux objets vénérés; soit que le christianisme n'ait pu supprimer les croyances primitives, et qu'on les ait expliquées plus tard par des légendes chrétiennes, il est certain que bien des légendes des saints celtiques ne sont qu'un héritage des cultes antérieurs. Nous trouvons un exemple frappant dans la légende de sainte Monacella. A Pennant Melangell, jusqu'à la fin du siècle dernier, très peu de personnes auraient

osé tuer un lièvre[1]; on appelait d'ailleurs cet animal « l'agneau de Monacella ». Pennant raconte que lorsque des chiens chassaient un lièvre, il suffisait de crier : « Que Dieu et sainte Monacella soient avec toi », pour être assuré qu'il échapperait aux chiens. Il n'est guère nécessaire de faire ressortir l'importance du caractère local de cette légende; quand le système social du totémisme croula, les membres du clan le plus nombreux dans chaque région ont pu imposer à leurs voisins la croyance à leurs propres divinités, et c'est ainsi qu'un culte totémique a pu devenir un culte local.

δ) Il est défendu de manger le totem.

Jules César raconte que les habitants du sud de l'Angleterre ne mangeaient ni lièvre, ni coq, ni oie[2]. Il est à noter qu'il subsiste encore des superstitions catégorisées qui se rapportent à ces animaux. Comme je le ferai voir plus tard, on mangeait une fois par an quelqu'une de ces bêtes avec beaucoup de cérémonie. Si l'on mange la chair d'un animal une fois par an seulement, il faut supposer que cet animal était autrefois vénéré. Il y a des tribus totémiques qui mangent leur totem une fois par an et par une sorte de solennelle exception. Il y en a d'autres à qui leurs croyances n'interdisent pas de le manger à leur ordinaire, mais qui une fois par an cependant le mangent avec beaucoup de cérémonie pour lui faire réparation de ce qu'ils le tuent fréquemment; ils lui disent qu'en mourant ils lui conservent la vie.

Il n'est pas certain que des tribus dont parle Jules César soient descendus certains des habitants du pays de Galles; une telle supposition serait cependant permise; car aux animaux dont il fait mention se rapportent maintenant des superstitions de forme totémique. De plus si l'abstention des Bretons était d'origine totémique, il doit se trouver presque partout en Angleterre, dans le pays de Galles aussi bien que dans les autres provinces peuplées par cette race, des représentants des clans qui vénéraient ces animaux. Cette supposition est d'autant plus certaine que nous constatons l'existence de fêtes annuelles en honneur de ces animaux,

1) *Montgomeryshire Collections*, t. XII, p. 56.
2) *De Bello Gallico*, l. V, ch. xii.

qui ne peuvent guère être autre chose que des survivances de cultes totémiques.

c) Il ne faut pas regarder le totem.

Il y a une superstition galloise dont la forme est bien caractéristique de cette catégorie totémique. M. Gomme cite, dans l'*Archaeological Review*, la croyance qu'on doit cracher par terre quand on voit un cheval blanc; dans le pays de Galles cette superstition subsiste encore dans les comtés de Cardigan, Denbigh, Glamorgan, et Montgomery[1]. Mais il y a une forme plus significative de cette croyance. A Montgomery et dans la Rhondda Valley[2], dit-on, il faut cracher par terre pour changer le cours de la fortune, et puis regarder d'un autre côté jusqu'à ce que le cheval soit hors de vue. Il semble donc que le cheval blanc soit de mauvais augure. Ailleurs cependant il semble porter bonheur; à Llanidloes, si l'on crache par terre en le voyant, on trouvera, dit-on, une pièce d'argent le même jour : dans le nord du Shropshire le cheval blanc est aussi de bon augure. Au dire du Rev. Elias Owen, il est défendu de regarder le grillon, et de lui faire du mal[3].

A Llanbedr[4], il est inutile de sortir pour ses affaires, surtout pour vendre une vache, si par hasard on a vu un lièvre; on ne doit pas le regarder.

3° *Le totem caressé et choyé.*

M. Gomme a cité dans cette section une croyance qui a cours dans le comté de Cornwall; dans ce comté on tue le premier papillon de l'année afin de « vaincre ses ennemis ». En Écosse au contraire on attrape le papillon blanc et on le nourrit avec du sucre. Des croyances du même ordre que celle de Cornwall se trouvent dans les comtés de Somerset, de Devon et de Northampton.

Au dire de M. Lang il ne s'agirait ici que d'un caprice de col-

1) Notes en ms.
2) Bygones, 12 juillet 1893; 6 mai 1891.
3) Elias Owen. *Welsh Folklore*, p. 343.
4) Id.

ligion ou d'un rite magique par lequel on obtiendrait la protection des récoltes, des légumes, des fruits, comme dans un exemple rapporté par M. Frazer dans le *Golden Bough*.

Il se trouve à Llanidloes cependant une croyance qui semble ne pas admettre cette interprétation. « On doit tuer », dit-on, tous les papillons de couleur (qu'on appelle « français »); on doit caresser les papillons blancs (qu'on appelle « anglais »)[1]. L'explication de M. Lang serait possible si nous n'avions affaire qu'à l'une de ces superstitions. Toutefois il faudrait reconnaître que les faits de folklore ont une valeur exceptionnelle qu'ils doivent à leur caractère traditionnel. Un écolier ne conserve pas ses petites bêtes parce que son père a fait de même avant lui, mais parce qu'elles lui font plaisir. Les coutumes populaires sont dues au contraire au conservatisme naturel de l'homme, il les hérite de ses parents et les transmet à ses enfants. Il arrive souvent que les coutumes subissent des dégradations successives; à la fin elles ne sont plus que des jeux d'enfants; mais ces jeux n'en sont pas moins des survivances et leur valeur n'en est pas moins réelle; les explications rationalistes de mythes et de coutumes, quoique spécieuses qu'elles soient, sont d'ordinaire fausses. En nous appuyant sur la coutume de Llanidloes, citée ci-dessus, nous pouvons rejeter sans crainte l'hypothèse de M. Lang, et affirmer la réalité de ces coutumes comme survivances traditionnelles; elles ont tous les caractères d'un « survival » dans le dernier état de décrépitude. La coutume sauvage, déjà citée[2], de tuer le totem de l'ennemi nous fournit une explication possible d'une partie de la coutume de Llanidloes.

4. *L'enterrement du totem mort.*

De nos jours il ne reste plus de traces de cérémonies de cette espèce dans le pays de Galles. Il est pourtant probable qu'après la « chasse au roitelet » on enterrait l'oiseau. En d'autres pays on portait le roitelet en procession; on le démembrait en route en

1) *M. C.*, t. X, p. 260.
2) *Mis. Reg.*, loc. cit.

laissant dans chaque maison une partie de l'animal ; comme je le ferai voir plus tard, il semble qu'on ait autrefois mangé le roitelet dans le sud du pays de Galles, au lieu de conserver des morceaux de son corps ; mais si on ne le démembrait pas, on l'enterrait. A Llanidloes, l'oiseau était porté en procession sans être démembré ; il est permis de supposer que dans cette localité on avait autrefois la coutume de l'enterrer, et que cette coutume, autrefois très importante, a disparu par suite des dégradations successives du rite, comme dans l'île de Man où l'on enterrait l'oiseau autrefois dans le cimetière de l'église, tandis que maintenant on l'enterre au bord de la mer.

5. *Châtiments pour insultes faites au totem.*

Dans cette section sont rangées les peines qu'entraîne la violation d'un tabou.

Il existe un nombre considérable de faits dont le caractère mal défini est un obstacle à ce qu'on les place dans cette catégorie ; c'est le cas par exemple lorsque le châtiment prend la forme d'un malheur quelconque, c'est-à-dire quand l'animal passe pour « unlucky ». En rejetant à la deuxième partie de la 6e section la plupart des faits de cet ordre il est certain d'ailleurs que j'omets beaucoup de superstitions qui appartenaient autrefois à la catégorie que nous étudions. Il semble cependant qu'il vaille mieux fonder sur les superstitions bien définies des catégories la liste provisoire des totems du pays de Galles.

J'ai déjà fait mention de « la chasse au roitelet » ; de plus j'ai fait remarquer que s'il existe en un pays la coutume de tuer un animal unefois par an, il faut conclure de cette superstition à la sainteté primitive de l'animal. Le roitelet est l'objet d'une croyance partout répandue dans le pays de Galles, c'est que celui qui déniche le nid de cet oiseau ne jouira jamais d'une bonne santé[1]. De même, dans le comté de Cardigan, on dit que cet acte entraîne, comme châtiment, la perte du salut éternel[2].

1) Notes en ms.
2) *Bygones*, 12 septembre 1894.

Il est évident que le roitelet était, comme en Angleterre, d'ordinaire respecté au pays de Galles; il n'est guère nécessaire de faire remarquer l'analogie complète avec la coutume totémique.

On trouve la même croyance à l'égard de l'hirondelle[1]. M. Lang, il est vrai, fait remarquer que cet oiseau était honoré en Grèce, d'après la chanson populaire, parce qu'il « amène le printemps », et suggère qu'il en est peut-être de même en Angleterre. Les enfants grecs cependant de nos jours portent encore une hirondelle de bois le long des rues, comme ailleurs on porte le roitelet. La chanson fait pendant peut-être à notre chanson du roitelet. En tout cas rien ne démontre l'antiquité de la chanson, il se peut que cette explication ait été inventée alors qu'on ne comprenait plus la sainteté attribuée à cet oiseau. C'est une superstition très répandue qu'on ne doit pas enlever tous les œufs du nid d'un rouge-gorge sous peine de se casser le bras[2].

A Ellesmere (Shropshire) sur la frontière du pays de Galles on s'abstient pour la même raison de tuer cet oiseau[3]. Dans le Montgomeryshire un rouge-gorge qui voltige à la fenêtre sans pouvoir s'échapper de la maison présage la mort[4].

Dans le comté d'Anglesey il y a une source dite « de la pie » qui s'épuiserait, dit-on, si l'on tuait une pie du voisinage[5]. Dans le Montgomeryshire on raconte que le lait deviendrait sanglant si l'on tuait un merle[6]. A Rhuddlan vous êtes sûr de prendre la fièvre si vous apportez chez vous des œufs de loriot[7]. Ailleurs le fait d'avoir chez soi des œufs d'oiseau sauvage est le gage d'un malheur certain[8]. Un hibou conservé dans la maison passe pour porter malheur[9].

Il existe à Llansaintffraid et ailleurs une croyance qui peut

1) Notes en ms.
2) *Bygones*, 10 mai 1889.
3) Burne, *Shropshire Folklore*, p. 216.
4) *Montgom. Collections*, t. XII, p. 12?.
5) B., septembre 1872.
6) Notes en ms.
7) Id.
8) Id.
9) Id.

s'expliquer de la même façon que les autres faits contenus dans cette section : c'est la croyance qu'il ne faut pas remplir les édredons de plumes d'oiseaux sauvages ; on ne pourrait ni dormir paisiblement ni mourir, fût-on à l'article de la mort[1].

6. *Le totem assiste sa descendance.*

Je partage cette section en deux parties : la première renferme les croyances dont M. Gomme a noté l'importance, celles qui subissent des variations selon la localité. On trouve parfois qu'un animal est de bon augure dans une région ; dans une autre, même voisine, il est de mauvais augure. En parlant des croyances arabes M. Robertson Smith a émis l'hypothèse que tous les animaux d'augure étaient originairement sacrés, c'est-à-dire pour la plupart, sinon sans exception, des totems. Même si cette supposition n'est pas soutenable pour les pays européens, il n'est guère possible de douter du caractère sacré s'attachant autrefois aux animaux qui sont de nos jours de présage variable ; car il ne s'agit pas évidemment d'un résultat du caractère naturel de l'animal. Il nous faut aussi une explication du caractère local de ces superstitions ; c'est là un état de choses qu'entraîne naturellement le déclin du totémisme. Les clans totémiques n'avaient pas de demeure fixe comme les tribus atotémiques ; les membres de plusieurs clans auront vécu dans le même village ou des villages voisins ; les superstitions propres à chaque clan seront aujourd'hui aussi mélangées, du point de vue de localité, que les membres des clans autrefois. Seulement les croyances du clan principal de chaque village auront incliné à devenir celles des autres clans du même village aussitôt que le système totémique a commencé à crouler ; pour cette raison nous ne pouvons guère nous attendre à trouver des variations dans chaque village telles qu'il y en aura eu une à époque plus éloignée.

J'ai déjà appelé l'attention sur les superstitions qui se rapportent au cheval blanc ; l'interprétation en est peut-être douteuse, car il se peut que l'action magique de cracher ait porté bonheur,

1) Notes en ms.

selon la croyance populaire, et que le cheval ne soit en réalité jamais de bon augure. Il existe d'autres superstitions dont l'interprétation n'admet pas de doute.

A Efenechtyd et partout dans le nord du pays de Galles il est de mauvais augure qu'un essaim d'abeilles entre dans une maison[1]. Il en est de même à Tenby si elles essaiment sur une maison[2]. A Haverfordwest, au contraire, elles portent bonheur en essaimant sur la maison[3]. A Hawarden, à Llanwnog, et à Llandinam, elles portent bonheur lorsqu'elles se mettent dans la toiture[4]. Dans le Montgomeryshire c'est un présage de bon augure chaque fois qu'elles essaiment[5]. Dans le Cardigan si un essaim se met sur un arbre mort, cela présage le décès d'un membre de la famille[6].

A Llansaintffraid le corbeau est un oiseau qu'on aime[7]. A Llanllechyd, son croassement présage la mort[8].

A Ruthin, à Derwen et à Aberayron, on croit que le chat noir met la maison à l'abri de toutes les forces maléfiques, surtout de la fièvre[9]. A Meifod, au contraire, il ne faut avoir à la maison ni coq blanc ni chat noir[10].

A Llanwyddyn il fallait autrefois laisser vaguer à sa volonté un bélier noir parmi les troupeaux des voisins, parce qu'on le regardait comme de bon augure[11]. A Llansaintffraid, au contraire, on immolait avec des offrandes et des prières les agneaux noirs et tout animal domestique de cette couleur[12].

A Forden les grillons sont de bon augure[13]; à Llanyblodwel,

(1) Elias Owen, *Welsh Folklore*, p. 340. (Une grande partie de mes notes en ms. sont dues à la bonté de M. Owen.)
(2) Cymru Fu, t. I, p. 391.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 490.
(4) Notes en ms.
(5) *M. C.*, t. XVII, p. 118.
(6) B., 11 janvier 1883.
(7) B., septembre 1872.
(8) Notes en ms.
(9) Id.
(10) B., 11 janvier 1883.
(11) *M. C.*, t. VII, p. 29.
(12) *M. C.*, t. XXVIII, p. 333.
(13) *M. C.*, t. XVII, p. 117.

à Llanidloes, et à Llanwnog ils portent bonheur quand ils entrent dans une maison [1]. A Worthen (Shropshire), sur la frontière du pays de Galles, ils présagent la mort [2].

Le tableau I présente un ensemble des résultats déjà atteints. J'y ajoute, à titre de comparaison, les résultats de M. Gomme ; il faut se rappeler que je me suis écarté un peu de l'arrangement adopté par M. Gomme, surtout dans la 6e section.

Nous avons maintenant une liste provisoire de totems. Nous verrons plus tard jusqu'à quel point les croyances relatives aux animaux d'augure, aux sacrifices et aux charmes appuient les résultats déjà atteints.

Nous avons maintenant à déterminer quelle valeur peuvent avoir pour notre thèse les faits renfermés dans la 7e section, c'est-à-dire les noms et les coutumes quasi-totémiques.

7. *Les noms et les marques totémiques.*

1° *Les noms.* — Il faut se rappeler que les noms les plus anciens qui nous soient connus appartiennent à une époque relativement proche ; ce sont évidemment des noms celtiques. Nous ne savons pas de quelles races proviennent les superstitions que nous avons déjà exposées en détail ; si elles sont d'origine totémique, il est permis de supposer qu'elles sont les restes des croyances les plus anciennes du pays ; les superstitions relatives à l'agriculture ont peut-être tiré leur origine des tribus envahissantes, tandis que les cultes plus grossiers existaient déjà parmi les aborigènes. Les noms étant d'origine purement celtique, à moins de soutenir l'origine celtique, en tout ou en partie, des superstitions, nous n'avons pas lieu d'appuyer les résultats auxquels nous sommes parvenu par des considérations fondées sur les noms.

C'est là une objection, qui pourrait nous empêcher de nous servir des preuves tirées des noms ; il y a toutefois des considérations qui semblent nous permettre d'y répondre. Il est toujours possible que les vainqueurs adoptent certains noms abori-

1) Notes en ms.
2) Burne, *Shropshire Folklore*, p. 228

gènes, et il est surtout probable que, s'il existait des clans totémiques au pays de Galles du temps de l'invasion celtique, ils n'ont pas tout à fait disparu devant la civilisation envahissante, d'autant plus que les Celtes ont toujours dû être inférieurs en nombre. En ce cas, même si les noms personnels, considérés à part, ne donnent que des résultats négatifs, nous pourrons néanmoins faire valoir les noms collectifs des guerriers dont fait mention Aneurin dans le *Gododin*.

M. J. E. Llwyd [1] a analysé les noms personnels qui se trouvent dans les livres les plus anciens ; il résulte de ce dépouillement que sur 300 noms il y a 36 ou 12 pour 100 qui sont dérivés indubitablement de noms d'animaux ; un nombre presque égal est peut-être de la même origine. La proportion n'est pas assez grande pour servir de base à une hypothèse. De plus, ces noms sont toujours dérivés de ceux d'animaux nobles — le lion, l'ours, le chien, le loup, etc. — de même que les épithètes des chefs à la bataille de Cattraeth, qui sont appelés par Aneurin « taureau de bataille », « ours impétueux », etc., ce qui provient peut-être, dans le cas des noms personnels, de l'influence magique attribuée au nom.

Toutefois il ne faut pas oublier qu'à en juger par la légende de Cuchulainn, héros irlandais, il y avait dans cette île un clan qui vénérait le chien. Nous trouvons aussi qu'à Cattraeth se battirent les « chiens de guerre », qui étaient au service de Cian (le chien) et qui demeuraient au « château des chiens blancs ». Il y avait d'autres bandes connues sous les noms « les loups », « les corbeaux », « les ours ». Il y a un autre fait à peu près du même ordre ; on associait souvent le corbeau avec Owain ap Urien ; d'après la tradition, ce héros gallois avait une armée de corbeaux ; cet oiseau figure encore dans les armoiries de ses descendants [2]. Llywarch Hen [3], Taliesin [4], Lewis Glyn Cothi [5] et d'autres bardes font allusion à ses corbeaux ; et le *Mabinogion* raconte

1) Y Cymm., t. IX, p. 30.
2) Ab Ithel, Gododin, p. 8.
3) Owen, p. 24.
4) *Myv. Arch.*, t. I, p. 60.
5) *Ibid.*, t. I, p. 240.

l'histoire de la bataille entre ses corbeaux et les guerriers du roi Arthur. Il est certain que dans le *Mabinogion* nous avons des éléments très anciens et que le rédacteur des contes, tels que nous les possédons, ne les a pas tout à fait compris. Le prince Owain aurait-il été chef d'une tribu totémique ?

Il est digne de remarque que de ces quatre animaux — le loup, l'ours, le chien, le corbeau — le dernier a déjà paru sur notre liste provisoire de totems ; nous verrons plus tard que le chien et l'ours servent encore aux présages, quoique l'ours, aussi bien que le loup, ait disparu depuis des siècles du pays de Galles ; le loup aussi, auquel aucune croyance ne s'attache aujourd'hui, figure dans la partie de cette section qui traite des coutumes totémiques.

2° *Les marques.* — Les tribus totémiques se revêtent dans des circonstances spécialement dangereuses de la robe totémique pour avoir une protection de plus. Nous pouvons ranger dans cette section les faits rapportés par César [1] et Solin [2] au sujet des Bretons ; les tribus méridionales se tatouaient, paraît-il, de figures d'animaux ; ils se préparaient pour la bataille en se revêtant de peaux d'animaux. Le tatouage n'admet pas évidemment l'explication qu'on pourrait offrir des vêtements faits de peaux d'animaux : nous pouvons supposer que l'une et l'autre coutume avaient comme but de gagner la protection de l'animal tutélaire. S'il en est ainsi, il nous sera permis d'expliquer de la même façon l'origine du jupon en peau de loup, dont fait mention Aneurin dans le *Gododin*, et qu'un des princes porte pour la bataille [3].

II. — Superstitions dont la forme n'est pas exclusivement totémique

1. *Les présages.*

Pour compléter notre liste supplémentaire de totems il nous faut examiner les superstitions et coutumes dont la forme n'est pas exclusivement totémique.

1) *De Bello Gallico*, lib. V, c. xiv.
2) *Mon. Hist. Brit.*, p. x.
3) Stephens Gd., p. 95.

Il est évident que la divination n'a rien de spécialement totémique ; le totémisme en a été un des points de départ ; mais il est loin d'être la seule origine (on aura peut-être même de la peine à soutenir que, comme l'a dit M. Robertson Smith, tous les animaux d'augure ont été autrefois sacrés) ; il y a des animaux qui servent partout aux présages ; il y a beaucoup de tribus indiennes par exemple pour lesquelles le hibou est un animal d'augure ; il n'est pas pourtant leur totem ; le plus que nous puissions dire, c'est qu'ils le regardent comme sacré.

Quelles sont les conditions qui indiquent l'origine totémique du caractère prophétique d'un animal ? Il est évident que chez la tribu totémique le totem lui-même sert aux présages, il assiste ses descendants en les avertissant de l'avenir. Il nous faut donc examiner si les animaux d'augure possèdent cette propriété à cause de leurs qualités naturelles ou s'ils sont l'objet d'autres superstitions qui indiquent leur sainteté primitive. S'il ressort de la liste des animaux d'augure que tous les animaux auxquels se rapportent des superstitions catégorisées servent aussi aux présages, nous aurons une raison de plus de croire à l'origine commune des deux classes de superstitions et nous devrons admettre que beaucoup de croyances ont pris avec le temps un caractère plus indéfini. Si, au contraire, les « objets totémiques » y font défaut, nos arguments en faveur de l'origine totémique des superstitions catégorisées perdront un peu de leur force.

Les animaux d'augure se partagent en deux classes bien distinctes, du moins en apparence ; il y a des animaux qui présagent l'avenir quelquefois seulement et selon les conditions spéciales de leur apparition, ils n'ont pas toujours de signification prophétique ; il y en a d'autres qui, semble-t-il, servent toujours aux présages. Citons d'abord les croyances relatives à cette dernière classe.

A Llanbedr[1], à Montgomery[2] et ailleurs, le lièvre est de mauvais augure.

1) Note en ms.
2) Bygones, 12 mai 1893.

Dans le comté d'Anglesey la colombe porte bonheur[1].

Dans le Montgomery l'araignée passe pour être de bon augure[2].

Dans le nord du pays de Galles le pluvier doré présage la mort[3].

Dans la première classe se trouvent rangés beaucoup plus d'animaux. Les hurlements tristes d'un chien pendant la nuit sont partout considérés comme de sinistre augure. Ailleurs ce sont les faits plutôt exceptionnels qui présagent l'avenir. La poule qui chante est toujours de mauvais augure; même le coq qui chante, surtout le jour de l'an, à une heure extraordinaire, est un messager de malheur; un œuf plus petit que d'ordinaire ou un œuf à deux jaunes porte malheur. Les animaux domestiques qui se comportent d'une façon extraordinaire sont de mauvais augure. Il en est de même des animaux sauvages : l'apparition d'animaux rares ou d'animaux en plus grand nombre que d'ordinaire est un fait très important. A Clocaenog une troupe d'oiseaux présage la mort[4]. Un oiseau qui voltige à la fenêtre présage partout la mort. Il en est de même à Llanyblodwel lorsqu'un oiseau descend par la cheminée[5], à Llansaintffraid, lorsque les abeilles essaiment sur un homme[6], dans le Cardigan lorsqu'une vache ou une jument met au monde un veau ou un poulain monstrueux[7]. L'arrivée et le départ d'animaux n'est pas sans avoir son importance : à Ruabon les hirondelles[8] portent bonheur en arrivant; si elles s'en vont et quittent pour jamais leurs nids, elles présagent tout le contraire; il en est de même des grolles[9].

Des faits moins exceptionnels ont aussi leur signification. A

1) *Cymru Fu*, t. II, p. 70.
2) *Ib.*, 21 mars 1894.
3) *Ib.*, 15 octobre 1890.
4) *Ib.*, 3 février 1895.
5) Notes en ms.
6) *Bygones*, 31 juillet 1872.
7) *Cymru Fu*, t. II, p. 11.
8) Notes en mss.
9) Id.

Caerleon[1] un rouge-gorge présage la mort si on le voit près de la maison ; dans le Monmouth on croit devoir tirer la même conclusion de son cri. A Clocaenog et à Llansaintffraid[2] une oie qui vole par dessus la maison porte malheur.

Dans le Cardigan une corneille qui vole de gauche à droite est de mauvais augure[3]. Il en est de même à Bronygadfa si la pie vole de droite à gauche[4]. A Llwnt une limace noire vue dans la rue porte malheur[5]; à Ruthin, elle est de bon augure si on la voit sur l'herbe peu de temps après le jour de l'an[6]; ailleurs elle est toujours de bon augure. Les chats nés en mai portent malheur à Derwen[7]. A Newport un lièvre qui traverse la route avant midi est de mauvais augure[8]. Une corneille noire présage le malheur partout; elle annonce un voyage troublé par la tempête; mais deux corneilles portent bonheur[9]. La pie est l'objet d'une croyance semblable[10]. A cette croyance fait pendant celle de Llanidloes, de Llansaintffraid, et de la Vale of Clwyd, qui veut que ce soit un mauvais présage qu'une vache mette bas deux petits; à Efenechtyd on croit tout le contraire[11].

Il est évident que beaucoup de circonstances influencent sur la nature de l'augure; la nature et la direction du mouvement, la position, la voix, la couleur et le nombre pair ou impair des animaux ont leur importance; l'heure, et la saison importent aussi parfois.

Les conditions qui déterminent le caractère de l'augure sont évidemment pour la plupart factices; faut-il y voir une preuve que les faits cités n'ont aucune valeur pour notre thèse, et que

1) *Salopian Shreds and Patches*, 5 décembre 1877.
2) B., 12 mai 1880.
3) *E. G.*, p. 150.
4) B., 21 décembre 1887.
5) B., 12 mars 1873.
6) B., 11 janvier 1883.
7) B., 15 juin 1893.
8) *Cymru Fu*, t. II, p. 50.
9) Notes en mss.
10) Id.
11) Id.

nous avons lieu de croire à l'influence d'un système officiel d'augures sur les croyances populaires? La divination des Romains, par exemple, n'a-t-elle pas pu introduire tous ces raffinements? Cette proposition n'est guère soutenable.

Au cas même où les Romains (ou quelque nation envahisseuse) eussent introduit la divination officielle, nous aurions toujours à expliquer pourquoi les animaux en particulier, dont nous avons parlé, servent aux présages, tandis que d'autres, même plus abondants, — tels que le moineau, le lapin, le canard, — sont sans importance augurale; il n'est guère possible de croire que le choix ait été arbitraire. Il n'a pas été basé non plus sur les qualités naturelles des animaux. Il est vrai qu'aux cas où le sens de l'augure dépend du nombre pair ou impair des animaux, nous n'avons pas toujours lieu de croire au caractère sacré des animaux, car chez d'autres peuples il existe une croyance semblable à l'égard des enfants jumeaux. Mais nous avons aussi des faits qui semblent démontrer le caractère sacré des corbeaux, dont le nombre pair ou impair n'est pas moins significatif. On croit, par exemple, à Llansaintffraid, que celui qui trouve une plume de corneille (souvent confondue avec le corbeau) va rencontrer un chien enragé[1]. A Llanfihangel Glyn Myfyr[2], pour se garantir du malheur il faut fixer la plume dans le sol de façon qu'elle reste debout. On dit partout dans le pays de Galles qu'il se trouve deux corneilles sur chaque ferme; à cette croyance fait pendant une autre croyance européenne qui veut que deux corneilles viennent se percher sur le faîte de la maison où le père se meurt[3].

En outre nous trouvons que ces conditions factices déterminent[4] chez les sauvages aussi le caractère de l'augure. C'est là une raison de plus de croire à une sainteté originelle des animaux qui de nos jours servent aux présages. Mais en quelle mesure est-il possible d'attribuer une origine totémique à cet ordre de

1) B., 18 septembre 1872.
2) Notes en ms.
3) *Ausland*, 1843, p. 770.

croyances? Il faudra évidemment décider jusqu'à quel point la liste des animaux d'augure contient ou ne contient pas les mêmes animaux que la liste provisoire de totems, à laquelle nous pouvons ajouter la liste donnée par l'examen des noms et des coutumes.

Un autre fait, qui n'est pas exactement du même ordre, que ceux que nous venons d'examiner, mérite maintenant notre attention. Dans le comté d'Anglesey et près d'Oswestry, on croit que les animaux domestiques avortent pendant l'année où l'ourse produit ses petits[1]. Voilà une superstition qui pourrait bien prouver la ténacité des croyances populaires, puisqu'il y a plus de mille ans que l'ours ne se trouve plus dans les îles Britanniques. On peut, il est vrai, objecter qu'il existe une croyance semblable à l'égard de la licorne[2], dont on n'a pas encore trouvé les restes en Angleterre. Il est cependant toujours possible qu'un animal fabuleux ait été un totem; aussi ne faut-il pas tirer la conclusion que l'ours n'était pas un totem, parce qu'un animal fabuleux est l'objet d'une croyance semblable.

Cette croyance relative à l'ours semble avoir une importance tout à fait spéciale, si nous nous rappelons que, par le nom de cet animal, fut désignée une des bandes de guerriers qui se battirent à Cattraeth. Si en effet, comme nous le soutenons, les noms collectifs tirés des noms de certains animaux étaient les marques ou les restes d'un culte totémique, nous devons nous attendre à ce que précisément ces animaux soient de nos jours les objets de superstitions bien marquées. Or l'ours a disparu depuis des siècles comme animal sauvage, et malgré cela on trouve encore aujourd'hui, en deux comtés assez éloignés l'un de l'autre, une croyance à l'influence magique de cet animal.

Un autre fait de la plus grande importance pour notre thèse, c'est que non seulement on croit que ces animaux d'augure *servent* aux présages, mais on leur attribue aussi une influence magique; ils ne présagent pas seulement le bonheur, ils le produisent, ils

1) Bygones, 9 novembre 1887; 12 octobre 1892.
2) Ib., 26 avril 1876.

en sont la cause. Ne pouvons-nous pas à bon droit conclure à la sainteté primitive de ces animaux? Et si la sainteté nous est concédée, pourquoi ne nous concéderait-on pas qu'elle était d'origine totémique?

Cette conclusion sera, à plus forte raison, juste, s'il ressort de notre étude que la plupart des animaux d'augure sont aussi des « objets totémiques » (à ceux-ci nous pouvons ajouter provisoirement l'oie et le coq pour des raisons que nous ferons valoir plus tard). Nous avons maintenant 20 « objets totémiques ». Les animaux d'augure sont au nombre de 19. Des animaux d'augure il n'y en a que 6 auxquels ne se rattache aucune autre superstition connue, c'est-à-dire que 13 sur 20 paraissent aussi sur la liste totémique. Des 7 animaux de la liste totémique qui font défaut sur la liste des animaux d'augure nous pouvons en regarder deux, (le grillon et le mouton), comme étant bien en réalité cependant des animaux d'augure, ils appartiennent à la 6e section. Il reste le papillon, le loriot, le roitelet et le loup; mais de ces quatre animaux le dernier n'est pas indigène en Angleterre depuis des siècles; les trois autres figurent sur la liste de M. Gomme. C'est-à-dire que les animaux auxquels se rapportent des superstitions catégorisées servent aussi aux présages; deux tiers des animaux d'augure sont aussi des « objets totémiques ».

S'il restait encore des doutes sur la valeur pour notre thèse des faits relatifs à la divination, il suffirait de faire remarquer encore une fois que beaucoup d'animaux très communs ne paraissent sur l'une ni sur l'autre liste ; l'hypothèse totémique semble, en effet, être la seule qui puisse expliquer la double absence d'animaux communs sur les deux listes. Si le totémisme a existé au pays de Galles et si beaucoup d'animaux n'ont jamais été des totems, à ces animaux ne se doit rattacher de nos jours aucune croyance catégorisée; ils ne doivent pas non plus servir aux présages. D'autres animaux ont été des totems; plus tard de nouveaux totems les ont remplacés, et ils n'ont conservé que le caractère augural. Tous les animaux de la première classe doivent figurer sur la seconde liste (animaux d'augure), tandis que plusieurs animaux de la seconde classe ne figureront

pas sur la première liste (« objets totémiques »), ce qui se passe en fait.

Jusqu'ici nous avons traité de la divination populaire. Il existe d'autres faits au pays de Galles qui appartiennent plutôt au domaine de la divination officielle. Parfois dans les tribus totémiques on garde chez soi l'animal dont on veut tirer quelque présage. Boadicée, selon Jules César, portait avec elle un lièvre qui devait lui porter bonheur quand elle allait combattre les Romains.

Il faut regarder comme un fait du même ordre la divination au moyen des poissons sacrés qu'on trouve souvent dans les eaux de sources. A Amlwch, à l'abbaye de Valle Crucis, et au sanctuaire de Saint-Dwynen on observait les mouvements d'un petit poisson ou d'une anguille, à qui l'on attribuait le pouvoir de présager l'avenir[1] ; à Llanberis il y avait deux poissons. Ce n'étaient pas des poissons qui se trouvaient par hasard dans les eaux ; car il est de coutume à Llanberis depuis longtemps de les remplacer après que le second est mort : il y a cent ans les offrandes de ceux qui les consultaient servaient comme salaire au bedeau de la paroisse[2].

Le fait le plus important à l'égard de ces poissons des sources sacrées, c'est la tradition de Carrick-on-Suir en Irlande ; on dit que saint Quan et saint Brogawn viennent à la source de Tubber-Quan vers la fin de juin sous forme de poissons, de sorte que les eaux sont alors propres à guérir[3]. Nous sommes sans doute ici en présence d'une croyance barbare adoptée par le christianisme qui a canonisé les poissons considérés comme divins par le peuple depuis des siècles.

Nous avons vu qu'à Llanberis une partie du salaire du bedeau provenait des offrandes faites à la source ; ne faut-il pas voir dans ce fait une preuve qu'au pays de Galles aussi l'Église chrétienne a parfois incorporé des cultes beaucoup plus anciens ?

1) M. C., t. XXVII, p. 278.
2) Pennant, t. II, p. 158 ; *Folklore*, septembre 1897.
3) *Cornhill Magazine*, juin 1869.

S'il y a des raisons de croire que la foi aux animaux d'augure est de la même origine que les superstitions catégorisées, il faut croire et, à plus forte raison, à l'origine totémique de cette vénération pour des animaux qu'on conserve pieusement.

2. *Les charmes.*

Boadicée, dans la coutume rapportée par César, usait du lièvre comme d'un animal magique peut-être plutôt que comme d'instrument de divination. Il n'y a que très peu d'animaux au pays de Galles qui servent à la magie : on porte sur soi les os d'une oie ou d'un mouton pour avoir de la chance[1]. L'âne dans le Denbigh[2], et le bouc à Llanidloes[3] et dans le Yale[4] garantissent le bétail de toutes les maladies. Nous avons déjà fait mention de l'influence magique du chat noir.

3. *Les sacrifices.*

Presque tous les sacrifices se rangent sous deux catégories. S'ils se rapportent à l'agriculture, l'animal sacrifié représente généralement le dieu de la végétation ou l'esprit du blé; s'ils ne s'y rapportent pas, il est probable que l'animal a été un totem, ou bien qu'il est sacrifié à un dieu; mais en ce dernier cas aussi l'animal a été selon toute probabilité la forme thériomorphique du dieu, c'est-à-dire, un totem. Dans cette section je me propose d'examiner seulement les sacrifices où il n'est pas question d'agriculture; je remets la considération des cas douteux à plus tard; il me faudra d'abord avoir exposé d'autres usages relatifs à l'agriculture et aux arbres.

Lorsque existe la coutume de chasser c'est-à-dire, de tuer, une fois par an, un animal autrefois respecté, nous avons lieu de

1. *B.*, sept. 1872; *B.*, 6 sept. 1882.
2. *B.*, 10 septembre 1890.
3. *M. C.*, t. X, p. 281.
4. *Bye-gones*, 15 octobre 1890.

croire que cet animal est un totem ou l'a été autrefois; et d'autant plus sûrement lorsque existe aussi la coutume de manger ce même animal après l'avoir chassé. L'exemple le plus important compris dans cette section, c'est la « chasse au roitelet ». M. Frazer a déjà démontré les rapports que soutient cette coutume avec les sacrifices à caractère piaculaire parmi les tribus totémiques. Il ne sera nécessaire ici que d'exposer les faits tels qu'ils existent au pays de Galles.

1° Pendant les fêtes de Noël les jeunes gens avaient autrefois coutume de visiter la nuit les maisons des nouveaux mariés. On attrapait un roitelet (ou, au défaut d'un roitelet, un moineau) qu'on portait en procession; à chaque maison on chantait : « Voici le roitelet s'il vit encore, ou un moineau, pour être rôti. » Ordinairement les jeunes gens étaient invités à entrer; parfois on ne voulait pas les recevoir; en ce cas ils prononçaient la malédiction suivante : « Viens, déchaîne-toi, vent, et renverse cette maison[1]. »

A Llanidloes, le jour des Innocents, on faisait la chasse au roitelet avec des verges; comme il lui fallait voler à travers la haie[2] on réussissait souvent à le prendre; sinon on lui substituait un autre oiseau; on tuait souvent le roitelet en l'attrapant; pourtant sa mort était accidentelle. On promenait la victime de maison à maison, et l'on recevait partout quelque petit cadeau[3].

Dans le Pembroke on portait le roitelet en procession dans une petite maison de bois[4].

Nous sommes évidemment en présence d'une coutume variable; tantôt on tuait à dessein le roitelet, tantôt on le laissait vivre; il y a aussi une trace, dans le récit du chanoine Silvan Evans, de la coutume de faire rôtir l'oiseau.

Il y a d'autres faits du même ordre dans le pays de Galles; la coutume de la « chasse au lièvre » existe dans beaucoup d'autres

1) *B.*, 22 avril 1885.
2) *B.*, septembre 1872.
3) Note en ms.
4) *Notes and Queries*, 3e série, t. V, p. 109.

pays. Nous avons déjà vu que cet animal était respecté à Pennant Melangell. A Llanfechain cependant, le dimanche qui suit le 12 octobre, on le chassait avec des lévriers et l'on cherchait à le tuer à coups de pierres[1].

On chassait l'écureuil à Noël de la même manière[2].

Nous avons vu qu'il existe une trace de la coutume de manger le roitelet. Il y a d'autres exemples où il est moins possible encore de douter. Il y avait plusieurs « foires de l'oie » au pays de Galles, celle de la Saint-Michel est bien connue : à Llanrhaiadr-yn-Mochnant il y avait la « foire du quart de l'oie »[3] : on la faisait rôtir, puis on la partageait en quartiers qu'on vendait à la foire. A Defynog on vendait les oies à la foire dite « y Bwla »[4]. Nous verrons plus tard qu'existait aussi la coutume de manger en grande cérémonie le coq qu'on tuait le mardi-gras.

César nous rapporte que les habitants du sud de cette île s'abstenaient de manger du lièvre, de l'oie et du coq. C'est un fait important pour notre thèse que nous ayons de nos jours la coutume de les chasser ou de les manger une fois par an cérémoniellement. Nous avons vu aussi que ce sont des animaux d'augure. Peut-on offrir une explication plus probable de ces faits que l'hypothèse de leur origine totémique ?

2° Il existait d'autres cérémonies de caractère moins défini où le coq était la victime ; quelques-unes ont plutôt l'apparence d'une transférence des maux ; à Llandegla, on offrait un coq pour guérir l'épilepsie ; si le coq mourait, la guérison était accomplie. Le rôle joué par le coq ici n'a qu'une parenté très éloignée avec une cérémonie totémique. A Rhystud, il était permis de sacrifier un coq à un certain jour de l'année pour la guérison de la coqueluche[5]. Nous avons ici un véritable sacrifice dont la seule importance pour notre thèse est que la victime était un coq. A la source de Saint-Deifer à Bodfari, la personne la plus pauvre de

1) *M. C.*, t. XVII, p. 118.
2) *E. O.*, p. 351.
3) *M. C.*, t. XIII, p. 323.
4) *Archaeologia Camb.*, 1853, p. 325.
5) Roberts, *Camb. Antiquities*, p. 244.

la paroisse offrait un coq pour un garçon, une poule pour une fille, après avoir fait neuf fois le tour de la source[1]. Les détails sont d'un vague extrême; faut-il supposer que tout le monde, riches et pauvres, — même les plus misérables, — offrît en personne cette victime; ou regardait-on la personne la plus pauvre comme l'archiprêtre en quelque sorte de la source, auquel on assignait l'office de sacrifier pour ceux qui venaient à la source? Il est impossible de le dire. La cérémonie peut-elle avoir des rapports avec l'ʿaqîqa des Arabes, qui tuaient un animal à la fête d'initiation, et barbouillaient la tête de l'enfant avec son sang?

3° Nous en venons maintenant aux sacrifices pastoraux. On a émis l'hypothèse que ces rites ont subi des changements, que d'abord on sacrifiait un homme pour ses frères, puis la victime animale au lieu de l'homme, et enfin la victime animale pour d'autres animaux. Il est cependant toujours possible qu'il s'agisse de sacrifices piaculaires où le totem, c'est-à-dire un animal de son espèce, a été dès l'abord sacrifié à lui-même, et que ces rites aient peu à peu perdu leur forme originelle; en ce cas peut-être devrait-on trouver des traces d'un repas sacrificiel. Il semble plus simple de dériver cette classe de cérémonies d'un sacrifice animal que d'un sacrifice humain.

A la fin du siècle dernier s'il se déclarait une maladie parmi les animaux, les fermiers de la région se procuraient une victime qu'on jetait ensuite dans un précipice[2]. Il y avait d'autres cérémonies où l'on offrait un animal pour les autres animaux — à Cegidog[3], un cheval pour attirer une bénédiction sur le bétail (le Rev. Elias Owen dit qu'on sacrifiait un bœuf à Llysvaen[4]; je ne crois pas qu'il en existe des preuves, quoique ce soit probable); puis à Cegidog on aspergeait les animaux de l'eau de la source de Saint-George. Si nous supposons que l'eau avait pris la place du sang de la victime, nous n'avons guère lieu de douter qu'on ne

1) B., 6 mars 1872.
2) Owen, *Heroic Elegies of Llywarch Hen*, p. xxxi.
3) Pennant, *Tour in Wales*, t. II, p. 330.
4) M. C., t. XXVII, p. 276; cf. *Arch. Camb.*, 1853, p. 184.

vénérât cette victime comme on vénérait les autres animaux sacrifiés dans le courant de l'année. Toutefois il faut se rappeler que, comme nous le verrons plus tard, on attribue une puissance fertilisatrice à l'eau, ce qui rend possible une autre explication des faits. A Llanderfel, on faisait une offrande d'origine moins douteuse. On apportait au sanctuaire de Derfel-Gadarn non seulement de l'argent, mais aussi des bœufs et des chevaux ; on conservait dans l'église l'image décapitée d'un cerf rouge qu'on appelait le « cheval de Derfel »[1]. Nous pouvons conclure sans hésitation à l'hypothèse que le culte de Derfel a succédé au culte d'un animal ; soit officiellement, soit par l'influence populaire, ce culte a été associé au christianisme, ce qui en a sans doute procuré la survivance.

A Clynnog[2] existait un usage du même ordre : le dimanche de la Trinité (la fête de Saint-Beuno) on apportait à l'église tous les agneaux et tous les veaux qui avaient à l'oreille une marque naturelle appelée « nod Beuno » ; on mettait le montant de la vente dans un vieux coffre appelé « cyff Beuno ». Les cultes d'Égypte nous ont familiarisés avec l'animal-dieu qu'on reconnaît au moyen des marques naturelles. Quelle explication plus probable de cette coutume de Clynnog peut-on offrir que celle de la regarder comme une survivance du culte des animaux ?

Nous avons maintenant terminé la considération des preuves tirées des sacrifices et des faits de la divination. Le tableau II expose les rapports qui unissent les animaux auxquels se rapporte cette partie de notre thèse avec ceux qui ont figuré dans la liste basée sur les superstitions catégorisées. Comme ce tableau d'ensemble n'a pour objet que de faciliter la comparaison de résultats, je n'ai pas tenu à classer les animaux qu'il renferme, de façon à faire ressortir exactement dans quelle mesure on a lieu de leur attribuer un caractère totémique ; toutefois je les ai rangés, d'une manière générale, selon les « probabilités totémiques ». Il me semble qu'en outre du coq et de l'oie nous n'avons lieu d'ajouter

1) D. R. Thomas, *Hist. of St Asaph*, p. 600.

2) Pennant, t. II, p. 387 ; *Arch. Camb.*, 3e sér., t. XIV, p. 139.

à notre première liste que le poisson et peut-être l'écureuil. Nous avons donc une liste d' « objets totémiques » comprenant vingt-deux animaux ; je ne veux pas dire qu'ils ont tous été des totems ; le hasard a pu placer sur la liste un animal auquel ne se rapporte qu'une superstition catégorisée : mais après avoir fait les déductions dues à cette considération, nous avons toujours douze ou treize animaux pour lesquels on peut réclamer la désignation de totem.

III. — Rites agraires.

Nous avons maintenant à examiner les croyances qui se trouvent en rapport avec l'agriculture. Il y a sans doute beaucoup d'usages qu'un peuple agricole a adoptés et auxquels il a imprimé un cachet étranger ; on ne peut pas les distinguer de ceux qui tirent leur origine première des croyances d'un peuple de cultivateurs, mais pourtant ils proviennent d'un stade totémique ou pastoral. Pour faciliter l'interprétation des cas douteux, il sera nécessaire d'exposer les pratiques qui se rapportent au culte de l'esprit du blé, ou, d'une manière plus générale, du dieu de la végétation.

A. *L'esprit du blé.*

C'est une croyance très répandue que les arbres ainsi que d'autres objets sont la demeure d'esprits, qui apparaissent parfois sous la forme d'animaux ou d'hommes. Dans le pays de Galles cette croyance existe encore de nos jours. On dit qu'il ne faut pas faire du mal aux arbres que la tradition populaire regarde comme sacrés. Dans le Montgomeryshire on croit qu'une vengeance terrible attend celui qui abat un arbre en fleurs. Un propriétaire abattit un pommier au grand déplaisir de sa vieille servante : peu de temps après il tomba d'un de ces arbres et se cassa quelques côtes ; on y voyait un châtiment mérité[1]. Les fermiers

1) *Bygones*, 12 juillet 1893.

superstitieux avaient l'habitude de jeter dans les ravins les sorbiers morts, de peur que, si on les brûlait, ils n'eussent pas de chance avec le bétail[1]. A Llanwnog[2] aujourd'hui on ne s'en sert pas comme bois de chauffage. Ailleurs on a le même respect pour le sureau. A Glyn on ne brûle pas les fleurs flétries[3]. Parfois on dit que les arbres sont sacrés parce qu'ils appartiennent à un saint. A Clynnog tous les arbres qui croissaient sur le terrain de Saint-Beuno étaient sacrés ; personne ne voulait les abattre de peur que le saint ne lui fît du mal ou même ne le tuât.

Un dieu, d'après la conception ordinaire, avait sa demeure (parfois on concevait l'arbre comme le corps du dieu) dans l'arbre ou la plante, qu'il protégeait, faisait grandir, et vengeait ; une généralisation naturelle le fit le gardien des récoltes ; il devint l'esprit de la végétation ; de là vint qu'on soumettait à des cérémonies magiques un objet qui remplaçait le dieu, — un rameau, une image, un animal, même un être humain, — afin de garantir la nutrition et la maturation des fruits. De cette idée de la puissance fertilisante de l'esprit de la végétation provient, au dire de Frazer, la coutume, répandue parmi les jeunes gens, d'apporter du romarin à leurs fiancées la veille du premier mai. C'était peut-être pour la même raison qu'on suspendait dans les maisons des rameaux de sorbier, de millepertuis et de gui.

Liée à l'idée de l'esprit des arbres est celle de l'esprit qui veille sur le blé et sur les autres grains. Parfois il y a un dieu tutélaire pour chaque espèce de fruit ; un de ces esprits gardiens est assigné même à chaque ferme pour veiller sur sa propre récolte. Les récoltes sont de la plus grande importance pour les peuples agriculteurs ; il en résulte que nous trouvons partout chez les peuples civilisés des superstitions qui tirent leur origine de la croyance à l'esprit du blé. Citons maintenant les faits tels qu'ils se retrouvent dans le pays de Galles.

J'ai déjà rappelé qu'on représente l'esprit du blé tantôt sous

1) B., 8 novembre 1890.
2) B., 5 octobre 1892.
3) B., 15 mars 1893.

la forme humaine, tantôt sous la forme de plante ou d'animal. Dans le pays de Galles on croit qu'il s'incorpore parfois aux derniers épis ou à la dernière gerbe qu'on va battre. Parfois les derniers épis sont désignés du nom d'un animal — la jument de la moisson (y gaseg fedi), la jument, le lièvre, l'oie de la moisson, le cou du jars, le cou; on mangeait au souper l'oie de la moisson[1].

Ailleurs on est en présence d'une conception anthropomorphique; les derniers épis s'appellent « la tête de l'homme » (pen y gwr) ou « de la vieille femme » (y gwrach)[2]. En Europe, s'il entrait dans le champ un étranger ou le fermier lui-même, on croyait qu'il représentait l'esprit du blé; on feignait de le faucher comme s'il était lui-même un épi. A Baschurch sur la frontière du pays de Galles, on pratiquait, il y a soixante ans, une cérémonie de cet ordre: si le maître entrait dans le champ, un vieux moissonneur lui passait la faux six fois par-dessus la tête[3].

Ailleurs il n'y avait pas de nom spécial pour les derniers épis, mais on les laissait debout après les avoir liés ensemble avec des rubans, puis les moissonneurs jetaient leurs faucilles sur cette gerbe pour la couper; cela s'appelait « tori pen y cynhauaf » (décapiter la moisson). Parfois on jetait les faucilles en les tenant par les lames, et celui qui coupait le cou s'appelait « best man » et recevait une somme d'argent. Dans le Pembroke l'homme qui coupait le cou s'élançait vers la maison; les servantes cherchaient à jeter un seau d'eau sur lui[4]. On conservait le cou à Tregynon pour avoir de la chance[5]. A Llanymynech tous les moissonneurs couraient à la maison quand on avait coupé le cou[6]. Ailleurs[7] le moissonneur portait ce cou au champ non encore fauché d'une ferme voisine, et s'enfuyait de peur qu'on ne le

1) *Folklore*, t. III, p. 122; *Antiquary*, t. VII, p. 272; *Byegones*, 12 octobre 1887; 26 octobre 1887; 9 novembre 1887.
2) *B.*, 1er août 1894.
3) *B.*, 12 octobre 1887.
4) *Folklore*, loc. cit.
5) *B.*, 12 octobre 1887.
6) *Folklore*, loc. cit.
7) *Byegones*, 26 octobre 1887

frappât. A Longuor on envoyait une jument vivante, décorée de rubans, à un fermier qui n'avait pas terminé sa moisson. Parfois on ne faisait que « crier la jument ». On a pratiqué cette coutume il y a quelques années près d'Oswestry, à Newtown, à Kerry et à Tregynon[1]; à Oswestry on passait la bouteille « avec le soleil ». A Muesbury les hommes se rangeaient en deux lignes et demandaient ce qu'il fallait faire de la jument[2]. Sur les confins du Shropshire et du Montgomeryshire, récemment encore, les moissonneurs se réunissaient sur une colline à la fin de la moisson; ils criaient « : Vive M. A-., à bas M. B-[3]. » Nous trouvons cette coutume moins dégénérée dans le comté voisin de Cheshire; là on va sur les collines, et on se range en cercle; puis on récite des « nominies » (vers populaires); puis on se prend les mains et l'on crie en se courbant : « Wow, wow-w, wow-w-w[4]. »

Quand la dernière charge était sur la voiture on décorait les chevaux de branches[5]. Si l'on n'avait pas renversé la voiture on mangeait « l'oie de la moisson » au souper[6] qui s'appelait « tori pen y cynhauaf » (décapiter la moisson); on disait que l'oie était perdue si l'on avait renversé une charge[7].

L'oie représentait l'esprit du blé; on la mangeait rituellement. On mangeait aussi de la même manière le blé nouveau; on croyait que c'était le corps de l'esprit du blé. Dans la Vale of Clwyd on faisait un gâteau aussitôt que le blé était prêt; à Weston Rhyn on faisait avec la première farine d'orge des gâteaux

1) B., 12 octobre 1887; 9 novembre 1887.

2) « What 'ast 'ee? » « A mare » « What's 'ee goin' to do wi' 'er? » « Send 'er to Mr A-. »

3) Byegones, 9 novembre 1887.

4) « Oh yes! Oh yes! Oh yes! This is to give notice

That Master 'Olland's got the neck a turn
And sent th' ould hare into Mr Simmps standin' corn. »

5) B., 29 février 1888.

6) Il n'y avait aussi un souper quand on avait fini de faucher le blé et avant de l'avoir engrangé; c'est à celui-ci peut-être qu'appartient plutôt l'épithète. Après le souper on essayait d'allumer un peu de papier attaché au pantalon d'un moissonneur. Faut-il y voir un « sun-charm » ?

7. B., 12 octobre 1887.

qui s'appelaient « barley slappers[1]. » A Llandyssil, le jour de Calan Hen (le 12 janv.. — le jour de l'an selon le vieux style), on donnait un déjeuner à tous les moissonneurs[2]. Il n'est guère possible de voir autre chose que ce pain rituel dans les pains ronds et plats qu'on distribuait aux pauvres dans le Pembroke à cette saison[3]. L'esprit du blé, caché dans le grenier depuis la moisson, reparaît après le solstice d'hiver ou aux semailles ; c'est pour cette raison qu'on donnait à Llandyssil ce déjeuner, qui avait le caractère d'une observance rituelle, aux moissonneurs, qui sont du reste les laboureurs.

De même qu'on mange le blé sacramentel aux semailles et après le solstice d'hiver, on mange aussi l'esprit du blé sous sa forme animale : dans la Russie blanche on mange à Pâques un cochon de lait, et on jette ses os derrière soi dans les champs ; dans la Hesse on mange des cochons de lait le mercredi des Cendres et on mélange leurs os aux semailles[4].

M. Frazer a cité de Mannhardt un grand nombre de ces cérémonies ; elles sont toutes des charmes pour mettre l'esprit du blé à même de fertiliser le grain. Nous aurons plus tard à examiner la cérémonie du « coq du mardi-gras » ; il est possible que nous ayons affaire à une coutume du même ordre que celle de la Hesse.

B. *Charmes pour amener le soleil, la pluie, etc.*

1° On pourvoyait aussi à la chaleur et à la pluie nécessaires à la maturation des récoltes. A Llansaintffraid on conservait les cendres de la bûche de Noel (cyff Nadolig), et on les mettait dans la première trémie du semoir pour s'assurer une bonne récolte ; les cendres étaient aussi un charme infaillible pour l'éloignement du mal[5]. La bûche comme le cochon de lait dans la Hesse repré-

1) Cymru Fu, t. II, p. 11.
2) *B. O.*, p. 130.
3) *Folklore*, loc. cit.
4) Frazer, *Golden Bough*, II, 1-47.
5) Bygones, 29 janvier 1873.

sentait l'esprit du blé; on la brûlait comme « sun-charm ». Les feux du premier mai, de la Saint-Jean et de la Toussaint avaient le même but. Il existait d'autres cérémonies du même ordre. Dans le Hereford et dans l'est du Radnor toute la famille du fermier, sauf le grand-père et la grand'mère, allaient le jour de l'an aux champs déjà ensemencés. Ils portaient avec eux du cidre, de la paille en faisceaux et une branche d'aubépine aux ramures droites. Arrivé aux champs, on allumait la paille et on y mettait l'aubépine jusqu'à ce qu'elle fût devenue souple; puis on la tressait en forme d'ornement et on la pendait dans la cuisine pendant toute l'année; cela devait porter bonheur. Les garçons faisaient des bouchons avec la paille enflammée et en frappaient chaque sillon; c'était les bénir. Cette coutume s'appelait « brûler le buisson »[1]. Ailleurs on suspendait dans la cuisine une branche de prunellier sauvage pendant toute l'année; le jour de l'an, le régisseur l'allumait et courait le long de neuf sillons; puis il choisissait une autre branche pour la suspendre dans la cuisine[2].

Il y avait dans le Hereford une autre coutume qui s'explique comme « sun-charm ». La veille de Noel, vieux style, on allumait treize feux, dont douze en rond, sur la terre à blé. Les laboureurs se retiraient sous un appentis et les regardaient brûler. Il devait y avoir là une vache, sur la tête de laquelle on mettait un gâteau; le laboureur le plus vieux lui jetait un seau de cidre au front, en récitant un vers contenant la demande d'une bonne récolte (selon un autre récit on buvait le cidre; c'est là évidemment une nouveauté rationaliste). On présageait l'avenir en observant la chute du gâteau[3]; les feux allumés sur la terre à blé étaient des « sun-charms ». Quelle explication faut-il donner du cidre jeté au front de la vache?

On croit qu'il est possible d'influer sur la chute de la pluie. Plusieurs exemples de cet ordre de cérémonies existent dans le pays de Galles. Au Llyn Dulyn, si l'on verse de l'eau sur la dernière pierre de la chaussée, il tombe de la pluie, dit-on, avant le

1) B., 26 octobre 1887.
2) *Cymru Fu*, t. I, p. 50.
3) B., 5 octobre 1892.

soir[1]. A Defynog, le lundi de la foire (qui commençait le deuxième jeudi d'octobre, vieux style), on donnait de l'argent ou des vêtements à un homme qui jouait le rôle de Cynog (à qui était dédiée l'église). Il s'habillait de guenilles; on le portait à travers le village; puis on le jetait à la rivière avec des rires et des plaisanteries[2]. A Llanfyllin, le mardi-gras, les élèves de l'école apportaient chacun vingt centimes le matin et jouaient la somme entière aux dés; puis on portait celui qui l'avait gagnée à travers la ville jusqu'à la rue du Pont, où on le laissait tomber dans la rivière[3]. Nous avons déjà vu que dans le Pembroke les servantes attendaient celui qui portait le cou pour lui verser de l'eau sur la tête, ce qui s'appelle en gallois « boddi y cynhauaf » (noyer la moisson).

Ne faut-il pas supposer que la libation du cidre a le même sens? Il existe dans le Hereford beaucoup de vergers; si la vache représentait l'esprit du blé, il serait tout naturel qu'on se servît du cidre pour le « rain-charm » pour ainsi pourvoir d'une manière spéciale à la fertilisation des vergers.

On a choisi très souvent le premier mai, autrefois le jour de l'an, pour ces cérémonies magiques. Parfois on pratiquait des « rain-charms »; parfois on ne faisait que promener les représentants de l'esprit de la végétation, comme on faisait du roitelet.

A Defynog, on choisissait deux garçons qu'on revêtait de rameaux de bouleau; on les emmaillotait si bien qu'à peine on voyait leurs figures. On jouait à pile ou face pour décider lequel serait le roi d'été; on couronnait de rubans celui que désignait le sort; le roi d'hiver était orné de houx. On marchait à travers le village; tous ceux qui se respectaient donnaient de l'argent ou de la bière. Le roi d'été recevait ensuite une somme d'argent ou

1) *B.*, 31 mars 1886. A Llanymynech, il tombe de la pluie aussitôt que les faucheurs arrivent à un certain terrain qui appartient au curé (*M. C.*, t. XIII, p. 123).

2) *Arch. Camb.*, 1853, p. 225.

3) *Ibid.*, p. 226.

peu plus grande que celle du roi d'hiver[1]. A Abergele, le mai se faisait avec un bouleau; les danseurs portaient avec eux le rameau d'été (Cangen Haf[2]). Puisque toutes les cérémonies du premier mai, à peu d'exceptions près, se rapportent à la végétation, on pourrait peut-être expliquer comme « rain-charm » l'habitude qui se rencontre à Towyn de « doucher » les jeunes filles, c'est-à-dire de les arroser à grande eau[3]. A Bangor et Caernarvon, ceux qui se levaient de bonne heure mettaient aux ceps les paresseux et leur versaient de l'eau sur une jambe[4].

2° Il y a d'autres cérémonies d'origine encore plus douteuse. Le jour de l'an, dans le midi du pays de Galles, des enfants apportaient de l'eau de source et en aspergeaient les portes des maisons et les passants[5]. Le lundi de Pâques, on pratiquait partout une cérémonie qui s'appelait « heaving ». Les hommes cherchaient à saisir des femmes, et les femmes à s'emparer des hommes; ceux qui réussissaient les élevaient, hommes ou femmes, trois fois, assis sur une chaise, pendant que d'autres les aspergeaient d'eau à l'aide d'une branche de buis[6].

On pratiquait le « heaving » à Pâques; il se peut que le « heaving » soit un rite de purification ou de protection magique de même que l'aspersion des portes; car l'eau qu'on recueille le jour de Pâques est considérée en Allemagne comme une protection contre tous les maux, le bétail qu'on fait passer par cette eau est à l'abri des influences malignes et des maladies. Il ne faut pas oublier cependant qu'on attribue les mêmes effets aux feux de joie, qui sont des « sun-charms ». Il se peut que nous ayons affaire, au pays de Galles, à un rite analogue et que le « heaving » soit un « rain-charm »; en ce cas la coutume d'élever en l'air des personnes assises sur des chaises peut être considérée comme un charme pour la croissance de la végétation, du même ordre

1) *Arch. Camb.*, loc. cit.
2) Owen, *Old Stone Crosses*, p. 192.
3) Bygones, 31 mars 1885.
4) Loveday, *Tour in 1732*, p. 25.
5) *Ib.*, 17 janvier 1894.
6) *F. L.*, t. X, p. 206; XII, p. 383; Burne, p. 336.

que celui de Llechrain, où l'on sautait par-dessus le feu de joie pour favoriser la croissance du lin.

Il y a cependant d'autres possibilités; il existe dans l'Europe centrale un rite qui s'appelle « Schmeck-ostern »; on se bat avec des verges pour éloigner le mal; en ce cas le « heaving » serait un rite de purification. Nous avons vu aussi que les plantes qui représentent le dieu de la végétation ont des pouvoirs fertilisants; le « heaving » sera-t-il un rite de fertilisation? Le rôle joué par les deux sexes semble favoriser cette explication; sous ce rapport il ne faut pas perdre de vue qu'à l'eau aussi bien qu'aux plantes sont attribués des pouvoirs fertilisants. Mais comme on a diversement interprété les influences des feux de joie, une nouvelle explication du « heaving » y a peut-être fait ajouter les détails qui nous empêchent d'en bien distinguer le but.

Nous avons vu qu'on se frappe avec des verges pour enlever de soi les maux. C'est pourquoi peut-être dans le pays de Galles on se frappait le lendemain de Noël avec des verges de houx jusqu'à ce que le sang coulât[1]. A Llanasaph, on saignait le bétail ce même jour[2]. A Caermarthen, on avait l'habitude entre, la sortie de l'ancien maire et l'entrée du nouveau, de frapper les habitants avec des mouchoirs noués[3]. C'étaient peut-être des cérémonies de purification.

M. Frazer a soutenu que dans le rite qu'on appelle « chasser la mort » se combinent l'idée d'un bouc émissaire et celle d'un dieu de la végétation; cette hypothèse ne semble guère nécessaire pour expliquer tous les cas; c'est une théorie plus simple que de supposer qu'on a battu le dieu de la végétation afin de le délivrer des influences malignes. Il y a des faits qui ne semblent admettre que cette interprétation.

A Darowen, le 15 octobre, on choisissait un garçon qui déplaisait à tout le monde ou qui était sans défense. On le promenait comme représentant de Tudyr et on le fouettait[4]. Il n'y a rien

1) *E. O.*, p. 379.
2) Notes en ms.
3) Howells, *Cambrian Supp.*, p. 179.
4) *B.*, 28 février 1894.

dans cette cérémonie qui porte à croire au premier abord que nous ayons affaire à un dieu de la végétation. Onze jours cependant plus tard, avait lieu une deuxième cérémonie; cette duplication tire son origine du changement de style en 1752. Le 26 octobre, un garçon portait une branche ou une longue perche, qu'on frappait avec des bâtons; autrefois on avait battu l'image de Tudyr[1]. Que nous ayons affaire ici à un dieu de la végétation, il n'y a guère lieu d'en douter; la branche battue à la place de l'image semble établir l'existence d'une tradition populaire à cet égard. Mais ce serait une hypothèse absolument gratuite que de dire qu'on le battait comme bouc émissaire : la fustigation semble être une partie intégrale et originelle de la cérémonie. Quelle est donc l'explication du rite? On croyait que l'esprit de la végétation mourait à la fin de la moisson, ou au moins devenait inerte; s'il devait mourir, il fallait chasser les influences maléfiques pour lui faciliter la transmission à son successeur de sa puissance sans perte et en pleine activité. S'il ne faisait qu'hiberner il fallait également le délivrer des influences malignes qui pouvaient l'empêcher de se réveiller doué de tous ses pouvoirs. Il s'ensuit qu'on le fouettait.

L'idée de fouetter un dieu est trop étrangère à la pensée d'un peuple en progrès pour ne pas donner lieu à des interprétations fausses; on le croyait ennemi; parfois on l'assaillait avec des pierres et des bâtons; parfois on le croyait un bouc émissaire qu'on chassait et qui emportait les maladies et les maux du peuple. Tout cela s'explique facilement si l'on battait le dieu de la végétation pour le débarrasser des influences malignes. En reconnaissant qu'il n'y a pas lieu de croire que l'évolution du rite ait été partout identique, nous pouvons toujours admettre qu'il peut exister des cas où l'hypothèse de Frazer est nécessaire pour expliquer les faits.

C. *La fin de la moisson et le solstice d'hiver.*

Nous sommes maintenant à même de discuter les cérémonies

1) M. C., t. III, p. 182.

et les croyances galloises d'origine douteuse. Nous avons vu qu'on chassait le roitelet peu de temps après le solstice d'hiver, cérémonie expliquée par M. Frazer comme un sacrifice placulaire. Nous avons aussi fait remarquer qu'il existe une croyance d'après laquelle l'esprit du blé ou le dieu de la végétation reparaît à cette saison. En Pologne, on promène à Noël un homme revêtu d'une peau de loup; ou bien l'on porte un loup empaillé pendant qu'on fait une quête. Il y a aussi des faits qui indiquent l'existence d'une ancienne coutume consistant à promener un homme revêtu de feuilles, qu'on appelait le loup; son conducteur recevait de l'argent. Des coutumes analogues existaient dans le pays de Galles.

4° De nos jours on promène à Sketty près de Swansea une tête de cheval à mâchoires mobiles; ceux qui la portent entrent dans les maisons et font main basse sur les personnes et les choses[1]. A Llandebie, dans la même région, un homme avec une tête de cheval sur les épaules (on se servait d'une vraie peau de cheval), le corps caché dans une sorte de charpente couverte d'un tapis, parcourait la ville en demandant de l'argent; on jetait les pièces d'argent entre les mâchoires ouvertes du cheval[2]. A Llanelly, on se servait d'une tête de cheval aux yeux de verre[3]. A Cowbridge, dans le Glamorgan, les jeunes gens faisaient une procession à la fin de novembre ou peu de temps avant Noël[4]; ils portaient une charpente en forme d'une tête de cheval, couverte d'un drap blanc, et quêtaient de l'argent. Le récit le plus ancien de ma collection remonte à la fin du siècle dernier; dans les parties méridionales du pays de Galles, pendant les vacances de Noël jusqu'après le jour des Rois, on se déguisait en cheval ou en taureau, en se revêtant parfois de la peau même d'un de ces animaux[5]. Dans le nord, le jour de l'an on se revêtait de couvertures de laine et d'autres vêtements, en mettant aussi une tête semblable

1) B., 22 janvier 1890.
2) B., 29 janvier 1890.
3) *Carmarthenshire Notes.*
4) *Folklore*, t. III, p. 122.
5) Evans, *Tour in South Wales*, p. 441.

à celle du cheval. Les spectateurs s'enfuyaient par suite d'une terreur réelle ou prétendue; pour êtes réadmis dans la chambre, il fallait qu'ils fissent cadeau de quelque petite chose ou qu'ils récitassent un vers d'un poème ancien[1]. A la paroisse d'Ewenig on conservait un bol dont on se servait pour la procession du Mari Lwyd[2].

La cérémonie était très souvent connue dans le midi sous le nom de Mari Lwyd; parfois participaient à la fête deux personnages qui s'appelaient Pwnsh et Shuan; ils attisaient le feu et balayaient l'âtre[3]. Nous retrouvons ces deux personnages dans le Shropshire, mais ils apparaissent sans le cheval blanc; ils ne se trouvent donc en rapport avec le cheval blanc que par hasard; nous n'avons à interpréter que la cérémonie simple. Il est évident qu'il ne peut pas être question d'expliquer les faits par des causes spéciales ou locales. Il n'y a guère lieu de douter que l'animal ne fût soit un totem, soit un représentant de l'esprit du blé; on promenait l'un et l'autre, comme nous l'avons vu, à Noël; on quêtait de l'argent dans les processions qui se rapportaient à l'agriculture, aussi bien que dans les plus anciennes, et pour une raison simple : on était en train de distribuer les bienfaits de l'animal divin, qu'on payait à prix d'argent. Toutefois, comme la jument représente très souvent l'esprit du blé, il est plus probable peut-être que le cheval ou le taureau était l'esprit qui se réveillait après le sommeil d'hiver et qu'on promenait afin de pourvoir à la fertilisation des semences.

2° Il y avait à Llanfyllin une cérémonie du même caractère. La veille de la Toussaint, on se revêtait de peaux de moutons et de guenilles pour aller demander de l'argent. Les quêteurs s'appelaient « gwrachod » (vieilles femmes)[4]. A Llansaintffraid, le même jour, on se promenait habillé en vieillard et en vieille femme : on demandait des cadeaux[5].

1) Evans. *Tour in North Wales*, p. 403.
2) *Ant.*, août 1892.
3) *Cyfaill Eg.*, t. I, p. 33.
4) Bygones, 6 mai 1891.
5) Bygones, 29 octobre 1873.

Le mouton représentait parfois l'esprit du blé, mais pour bien interpréter la coutume il faut surtout considérer la saison à laquelle on la pratiquait. La veille de la Toussaint, les Gallois allumaient le feu de joie le plus important de l'année. Il faut se rappeler que la moisson se fait beaucoup plus tard que dans les autres pays moins montagneux et plus favorisés du soleil. En effet la pleine lune d'octobre s'appelle parfois « lleuad gwyr Ial » (la lune des hommes de Yale), parce que dans cette partie élevée du Denbigh on est toujours en retard pour la moisson et on doit travailler les soirs aussi pour en venir à bout. Il est donc possible qu'on ait célébré la fin de la moisson à cette saison. De plus, si l'année commençait le premier mai on aura sans doute célébré une fête à la fin de la première moitié de l'année, qui aura eu quelque ressemblance à celle du premier mai, dévouée, comme nous avons vu, au culte de l'esprit de la végétation ; c'était peut-être pour cette raison que le feu de joie d'automne était beaucoup plus important que celui de la Saint-Jean, la saison ordinaire pour ces rites sur le continent.

Dans le pays de Galles chaque famille avait son feu à elle sur un côteau voisin ; chacun jetait dans le feu une pierre blanche ; le lendemain, on venait les chercher ; manquait-on de retrouver la sienne, on y voyait un signe certain de mort prochaine [1]. On pratiquait aussi la divination au moyen de noix et d'autres fruits [2]. On courait à travers le feu et la fumée [3]. Les enfants, le père, la mère, les servantes, les laboureurs, tous dansaient autour du feu ; on rôtissait des pommes de terre et des pommes ; puis on les mangeait [4]. Quand le feu s'éteignait on criait : « Que la truie noire sans queue se saisisse du dernier » et tout le monde s'enfuyait pour ne pas être saisi [5]. Le soir, il y avait des jeux à la maison ; au souper se mangeait le « stwp naw rhyw » (le plat à neuf in-

1) *Arch. Cambr.*, 1885, p. 152.
2) *Byegones*, 30 octobre 1873.
3) Evans, *N. Wales*, p. 140.
4) *M. C.*, t. IV, p. 140.
5) *Y. Cymm.*, t. VI, p. 176.

grédients) ; il se composait de pommes de terre, de carottes, de navets, de pois, de panais et de poireaux ; on y mettait du sel, du poivre et du lait ; on avait soin d'y mettre aussi une alliance ; la personne qui la trouvait se mariait la première[1].

Beaucoup d'autres cérémonies de divination se pratiquaient ce soir-là, comme ailleurs la veille de la Saint-Jean : on jetait au feu des noix, qui, en craquant, présageaient l'avenir : on semait du chanvre ; la jeune fille qui voulait voir son mari allait cueillir de la sauge, etc.[2].

A Llanymynech il y avait des cérémonies spéciales ; les jeunes gens rassemblaient des gâteaux, des fruits et de la paille et s'en allaient à Penyvoel, où se trouvait une hutte pour la reine de la fête ; on rôtissait des pommes ; ensuite apparaissait quelqu'un revêtu, comme un revenant, d'un drap blanc, tandis que les autres se serraient autour de la reine ; puis on dansait ; comme flambeaux, on se servait de bottes de paille allumées et fixées à des fourches. On allumait d'autres feux de joie ailleurs dans la paroisse[3].

Chaque mère de famille préparait des gâteaux, qui s'appelaient « soul-cakes ». Le jour suivant, on se promenait pour demander ces gâteaux. Parfois c'étaient tout simplement des pains d'orge : à Llanasaph on distribuait des gâteaux anisés[4] ; à Dinas Mawddwy les enfants recevaient du pain et du fromage[5]. Dans le Denbigh et dans le Merioneth les petits parcouraient la ville en demandant « Bwyd cenad y Meirw » (la nourriture du messager des morts)[6].

Avant d'offrir une explication de cette coutume il faudra revenir au souper de la veille de la Toussaint ; nous avons vu qu'on mangeait le « stwmp » : or, en Lithuanie, il y a deux cents ans, on mélangeait, comme régal sacramentel, du blé, de l'orge, de

1) *M. C.*, t. IV, p. 140.
2) Notes en ms.
3) *M. C.*, t. XII, p. 395.
4) *Red Dragon*, t. IV, p. 366; *Arch. Cambr.*, 1885, p. 152.
5) *Byegones*, 25 mars 1891.
6) Notes en ms.

l'avoine, du lin, des haricots, des lentilles, etc. ; nous avons vu qu'au pays de Galles existe la coutume de manger, en une sorte d'observance rituelle, le blé nouveau. Le « stwmp » n'était-il pas un repas sacramentel composé de légumes ? Les cérémonies de divination font voir clairement que ce n'était point un plat ordinaire ; il y a aussi d'autres exemples de la puissance magique du nombre neuf, car la jeune fille qui voulait voir son futur mari devait faire cuire en silence un gâteau composé de neuf ingrédients[1].

Mais si l'on mangeait des légumes rituellement, il est probable qu'on ne négligeait pas les grains ; nous avons déjà trouvé des traces d'une cérémonie de cet ordre. On dit d'ordinaire que les « soul-cakes » se rapportent au culte des morts ; il est cependant plus que probable que ces gâteaux se rapportaient aux cultes agricoles ; car à Llanasaph les pauvres qui les recevaient priaient pour la récolte de l'année suivante.

Il faut se rappeler qu'on a très souvent substitué des fêtes de l'Église chrétienne à des fêtes païennes, comme le moyen le plus certain d'assurer la disparition des religions anciennes et le succès apparent du christianisme. Il paraît que la Toussaint en particulier est due au pape Grégoire IV, qui voulut greffer des idées chrétiennes sur la fête romaine des morts, célébrée plus tôt au mois de février. Toutefois il ne faut pas oublier que, dans le Pérou et en d'autres parties du monde, existaient des cérémonies où le culte des morts semble avoir été associé à une fête agricole ; il n'est pas impossible qu'un tel état de choses ait facilité les efforts de Grégoire IV. En tout cas il y a lieu de croire que la Toussaint était à son origine en rapport avec l'agriculture, et les gâteaux sont en réalité les mêmes que ceux qu'on distribuait dans le Pembroke l'ancien jour de l'an.

Il est évident que les cérémonies de la veille de la Toussaint étaient étroitement liées à l'agriculture. Nous avons maintenant à examiner à quoi peut tenir la peur qu'inspirait la truie au moment où le feu de joie s'éteignait. La truie apparaissait non seu-

1) Notes en ms.

lement près du feu mais, selon une tradition du comté de Montgomery, elle se trouvait assise sur chaque barrière, où elle cordait et filait toute la nuit. En effet cette truie était si bien connue aux Gallois du nord qu'on l'introduisait dans les textes des sermons[1]. Dans le nord du Caernarvon, c'est en faisant allusion à la truie noire qu'on impose silence aux enfants[2]. Une croyance si répandue tire son origine d'une cause plus que locale. La signification des fêtes de la veille de la Toussaint nous porte à conclure que la truie doit être l'esprit du blé, et il y a d'autres faits qui semblent appuyer cette conclusion.

Dans « le Livre Noir de Caermarthen » nous lisons qu'en Angleterre Ceridwen était la déesse des grains[3]. Artemidores parlait sans doute du culte de Ceridwen quand il dit que, dans une île près de la Grande-Bretagne[4], on pratiquait des rites semblables aux mystères de Samothrace où étaient célébrés des mystères en honneur de Déméter et de Koré, les déesses des grains et des semences; le porc en effet est étroitement lié au culte de Déméter et nous trouvons des traces d'une tradition d'après laquelle Ceridwen et la truie étaient étroitement liées[5]. Si la truie était consacrée à Ceridwen, d'après l'analogie de Déméter nous pouvons conclure que l'animal représentait l'esprit du blé et était probablement la forme primitive de la déesse.

Sur le continent européen, d'après Mannhardt, on met en garde les enfants qui veulent se promener dans les champs de blé, contre le grand chien, ou le loup assis dans le blé. C'est là un fait parallèle à la coutume du Caernarvon où la truie sert à effrayer les enfants.

Il existe à Llanrhaiadr yn Mochnant depuis des générations la coutume de pétrir de petits gâteaux en forme de cochons, auxquels on fait des pattes de bois. Ils se vendent aux foires[6]. Or

1) *Life of C. Evans.*
2) *Y. Cymm.*, t. VI, p. 176.
3) *Mon. Hist. Brit.*, t. I, p. 498; t. II, p. 5.
4) *Mon. Hist. Brit.*, p. 41.
5) Davies, *Brit. Druid.*, p. 414.
6) Note en ms.

les Égyptiens qui étaient trop pauvres, au lieu d'offrir un cochon à Osiris, cuisaient des gâteaux en forme de cochon[1]. De nos jours aussi, on fait avec du blé nouveau des gâteaux auxquels on donne une forme animale : en Suède et en France, le gâteau prend la forme d'un homme ; dans la Bavière, on lui donne la forme d'un cochon. Avons-nous affaire à une offrande à Ceridwen ou à un gâteau sacramentel quand on fait des gâteaux en forme de porc à Llansaintffraid? M. Lang répondrait à cette suggestion, sans doute, en demandant en l'honneur de quel dieu on célèbre à Paris la foire aux pains d'épices. Toutefois il ne faut pas perdre de vue que les faits de folklore ont d'autant plus un caractère particulier, que nous les trouvons dans un village où ne pénètrent pas les influences du dehors.

Le nom du village où se pratique cette coutume a peut-être quelque importance ; Mochnant veut dire « vallée des cochons » ; dans les Mabinogion de Math, le fils de Mathonwy, et de Kilhwch et Olwen nous trouvons des noms associés au cochon ; si cela ne peut exclure une autre origine pour ce nom qu'on a voulu traduire « la rivière rapide », la probabilité est cependant que Moch veut dire ici « cochon ».

Que le cochon fût estimé dans le pays de Galles, cela ressort nettement de l'histoire de la truie mystique dans les triades où elle figure comme être bienfaisant qui apporte le nécessaire aux hommes ; c'est là un trait bien caractéristique d'un esprit du blé idéalisé, qui n'est pas encore devenu tout à fait anthropomorphique.

En somme, il semble que nous ayons quelque lieu de croire qu'on s'est figuré l'esprit du blé sous la forme d'une truie et que c'est pour cette raison qu'elle apparaît au feu de la Toussaint.

Si nous revenons maintenant à la cérémonie qui a cours à Llanfyllin, nous sommes à même de soutenir que, d'après la signification des fêtes de la Toussaint, on se revêtait de la peau de mouton, pour la même raison qu'en Pologne on se revêtait de la peau de loup, c'est-à-dire qu'on se déguisait en animal pour prendre la forme de l'esprit du blé.

1) Hérod., t. II, ch. XLVII.

3° Nous avons vu qu'on conservait au sanctuaire de Derfel Gadarn le corps décapité d'un cerf rouge qui s'appelait le cheval de Derfel. Tous les ans on le portait en procession le mardi de Pâques. La cérémonie ne nous autorise guère à des conclusions nettes sur son caractère. Toutefois les rapports habituels entre les cérémonies de cette saison et le culte de la végétation nous permet d'incliner à l'opinion qu'il ne s'agissait pas là d'un culte totémique.

D. *Le coq du mardi-gras.*

Quoique l'esprit du peuple conserve assez exactement les détails des cérémonies traditionnelles, il n'attache guère d'importance à la date de leur célébration. Il semble certain que la popularité du « Guy Fawkes' day » (5 nov.) en Angleterre est due en partie à ce qu'on a transféré à ce jour les feux de joie de la veille de la Toussaint ; nous constatons en effet qu'on attribue des qualités extraordinaires à ces feux (les pêcheurs d'Hastings croient par exemple qu'ils sont un charme pour attirer les harengs)[1]. De nos jours dans le pays de Galles on a transféré au 9 novembre une coutume qu'on pratiquait autrefois le lundi de Pâques.

Il est certain que ces influences agissaient également à des dates antérieures. On célèbre de nos jours beaucoup de cérémonies d'origine préhistorique le jour de la fête chrétienne qui en était autrefois la plus rapprochée ; mais nous ne sommes pas obligés de conclure que la cérémonie se rapporte à la fête. Comme l'année celtique commençait au printemps, il est probable qu'à Pâques on observe plusieurs cérémonies qui se rapportent au commencement de l'année. Le commencement du Carême a été également un point d'attraction naturel pour les coutumes qui se rapportent aux semailles et à la renaissance de la végétation ; le mardi-gras a été en effet presque aussi important pour les cérémonies de la végétation que le premier mai. Nous avons maintenant à examiner les coutumes pratiquées à cette saison dans le pays de Galles.

A Llansaintffraid tout le monde voulait avoir des œufs le

1) Note en ms.

mardi-gras; si une poule ne pondait pas avant midi, on la battait. On la portait au centre d'un pré vert où l'on avait creusé un trou; on enterrait la poule dans le trou jusqu'au cou; ensuite celui qui voulait essayer de la frapper se faisait bander les yeux; s'il ne réussissait pas à la frapper, un autre lui succédait; la poule appartenait à celui qui la frappait. On la conservait jusqu'au lendemain et on la mangeait en grande cérémonie[1].

A Llanllechyd, dans le Caernarvon, les hommes se rangeaient en cercle; on leur bandait les yeux et on les faisait tourner plusieurs fois sur place; puis on leur permettait de chercher la poule où ils voulaient[2].

Dans le Denbigh on devait frapper avec un fléau la poule qu'on enterrait jusqu'au cou[3].

Près de Bala on couvrait la poule d'un grand pot de terre qu'on cherchait à casser à coups de pierres. La poule appartenait à celui qui le cassait.

A Llanfyllin on quêtait de l'argent pour acheter un coq, qu'on mettait dans une terrine assez grande, et on la couvrait d'un tablier. Puis on suspendait la terrine au moyen de cordes attachées à deux tavernes; ensuite on cherchait également à la briser à coups de bâton. Le coq était à celui qui frappait la terrine de façon à le mettre en liberté[4].

A Llanidloes, la cérémonie s'appelait « Mwgwd » (aveugle). Un jeune homme actif et robuste recevait dix shillings et même plus; il avait les yeux bandés et une verge longue et souple à la main. Ainsi armé, il parcourait les rues suivi d'une foule qui portait des verges légères; ils essayaient de le tourmenter. Parfois on variait le divertissement en attachant une poule à ses épaules. Celui qui frappait l'homme n'avait pas de dextérité, disait-on, mais celui qui tuait la poule devenait le champion de la journée, qu'on terminait d'ordinaire par un combat de coqs[5].

1) *M. C.*, t. IV, p. 135.
2) Note au ms.
3) *Old Stone Crosses*, p. 191.
4) *M. C.*, t. III, p. 86.
5) *M. C.*, t. X, p. 264.

Parfois on quêtait des œufs au son de deux pierres qu'on faisait « claquer » en les frappant l'une contre l'autre[1].

Il existait des traces d'un rite analogue à Pâques. A Dyffryn Ceiriog les garçons de ferme quêtaient des œufs le dimanche de Pâques et allaient les manger dans une caverne au haut d'une montagne[2].

Il semble donc qu'il existât au pays de Galles la coutume de manger des œufs le mardi-gras; parfois on mangeait des poules en grande cérémonie après les avoir tuées avec des rites spéciaux : ces rites consistaient à les fouetter; parfois, au lieu d'une poule, on fouettait un homme.

A première vue il ne semble pas que nous ayons affaire à des cérémonies qui se rapportent à la végétation. Il est vrai que le coq représente très souvent l'esprit du blé; mais d'autre part nous avons trouvé lieu de supposer qu'il était autrefois un totem. Il faut donc pousser plus loin notre examen pour savoir si nous avons affaire à un animal sacré de la période totémique ou plutôt à un représentant de l'esprit du blé.

Le coq représentait très souvent l'esprit du blé. En Transylvanie par exemple on enterre le coq dans le champ de blé après la moisson; on ne laisse sortir du trou que la tête qu'on tranche d'un coup de faux; au printemps on mélange les plumes de ce coq aux semences pour en assurer la fertilité.

A cet égard il ne faut pas perdre de vue que dans le Denbigh on tuait le coq d'un coup de fléau; on croit tuer l'esprit du blé de la même façon en battant la dernière gerbe.

A Defynog, la veille du premier mai, les petits garçons coupaient des baguettes de saule; ils en enlevaient l'écorce en forme de spirale; au-dessus de chacune ils mettaient l'image d'un coq et les portaient ainsi avec eux[3]. Le jour suivant, on plantait le mai. Nous avons déjà vu que les enfants pratiquent très souvent encore des rites qui sont sur le point de disparaître; cette cou-

1) Note en ms.
2) M. C., t. XVII, p. 266.
3. Arch. Camb. 1853, p. 326.

tume, rejetée à la veille du premier mai et pratiquée par les seuls enfants, est probablement une partie des rites qui étaient célébrés autrefois le premier mai. Nous avons vu aussi qu'il y a parfois deux représentants du dieu dont l'une a une forme animale ou humaine, l'autre la forme végétale. A Defynog, le mai était évidemment la forme végétale du dieu, et peut-être la baguette elle aussi; le coq en était la forme animale.

Un rite observé à Schiermonnikoog, le jour de la Pentecôte, vient à l'appui de cette explication. On plante le mai dans cette île la veille de la fête; au sommet se trouve un rameau vert et un panier qui contient un coq avec assez de nourriture pour lui suffire pendant les trois jours de la foire; il s'appelle « Kallemooi ». La foire terminée, on rend le coq à son propriétaire[1].

Nous avons ici une représentation triple du dieu : le coq, le rameau, le mai; nous avons donc lieu de croire qu'à Defynog le coq était une forme thériomorphique de l'esprit de la végétation.

Mais si on a conçu dans le pays de Galles l'esprit du blé ou le dieu de la végétation sous la forme d'un coq, nous avons lieu d'expliquer les coutumes du mardi-gras comme des rites agraires. La substitution de l'homme au coq à Llanidloes favorise cette interprétation; ce changement s'explique facilement s'il faut supposer qu'on croyait battre l'esprit du blé pour le délivrer des influences malignes; on voulait le mettre à même de faire usage librement de ses pouvoirs et de fertiliser dûment les semailles qu'on voulait moissonner plus tard. Comme je l'ai déjà fait voir, cette saison était très importante pour les cultes agricoles; le peu de faits retrouvés dans le pays de Galles nous portent à conclure que les cérémonies où apparaît le coq du mardi-gras viennent se ranger parmi les rites agraires.

Conclusions.

Nous avons maintenant terminé notre examen des croyances galloises relatives aux animaux.

1) *Notes and Queries*, 6e sér., t. X, p. 124.

En discutant ces superstitions, j'ai tenté d'exposer d'une façon systématique les rapports qu'elles ont avec les croyances primitives. Je me suis borné pour la plupart à considérer le culte dont elles peuvent tirer leur origine. L'état de nos connaissances ethnologiques actuelles ne nous autorise guère à émettre des hypothèses relatives à la race qui a donné naissance à ces superstitions totémiques ou agricoles. Toutefois c'est une question d'un grand intérêt que de rechercher si ces diverses classes de croyances proviennent d'une seule race ou s'il en faut faire remonter l'origine à plus d'une des nations qui se sont établies dans le pays de Galles. Des populations successives se sont établies, dans ce territoire, parmi lesquelles les Brythons et les Goidels qui parlaient une langue aryenne, peuvent être caractérisés comme « peuples aryanisés »; il importe peu de trancher la question de savoir s'ils étaient vraiment des Aryens, ou simplement des peuples subjugués, auxquels une race de langue aryenne avait imposé sa langue et sa civilisation; peu importe aussi de savoir si ces « peuples aryanisés » avaient entièrement renoncé à leurs cultes grossiers; il est certain qu'ils étaient plus avancés que les tribus qu'ils trouvaient en Angleterre; et c'est à ces dernières que nous avons lieu *a priori* d'attribuer les superstitions les plus primitives, c'est-à-dire les cultes totémiques; une race supérieure aura importé, sans doute, les rites qui se rapportent aux cultes agricoles.

En Angleterre, les tribus étaient d'autant moins exposées à l'influence des invasions successives qu'elles avaient leur demeure plus loin vers l'ouest ou qu'elles se sont retirées plus loin à l'occident sous la pression des envahisseurs. Si donc nous trouvons que plus on s'approche de l'ouest, plus on trouve des superstitions d'un caractère sauvage, on sera en quelque degré porté à conclure qu'elles sont dues aux tribus « anaryennes ».

La classification systématique des faits de folklore recueillis sur une grande étendue établira peut-être quelles étaient les croyances primitives sinon des « peuples aryanisés », au moins de leurs devanciers. Aussi faudra-t-il réunir et arranger avec soin les superstitions selon leur caractère « géologique »; c'est-à-

dire de façon à faire ressortir quel stade de civilisation ou de sauvagerie leur a donné naissance, et, ce qui n'est pas moins important, dans quelle mesure les survivances de chaque classe sont nombreuses et bien conservées ou tout au contraire altérées et rares. Une carte des coutumes et des croyances peut avoir une grande valeur comme document ethnologique.

N. W. Thomas.

APPENDICE

Tableau I.

1. Le lièvre	2 a, b, c.	1, 2 a, b, c; 3, 4, 5, 6.
2. Le cheval	1, 2 c.	2 c.
3. Le roitelet. . . .	2 a, 5.	2, 3, 4, 6.
4. Le chien	7 c.	2 a, b, c; 7 c.
5. L'ours	7 c.	7 c.
6 { Le corbeau . . . / La corneille. . .	6, 7 c.	1, 3, 6, 7 c.
7. Le rouge-gorge . .	5.	2 a, b, 6.
8. Le chat.	6.	1, 2, 6, 7 a, c.
9. L'hirondelle . . .	5.	2 a.
10. La pie	2 a.	6.
11. Le hibou	5.	
12. Le grillon	2 b, c; 6.	
13. Le loup	7 b, c.	
14. Le papillon . . .	3.	2 a, 3.
15. Le mouton . . .	6.	
16. Le merle	5.	
17. L'abeille	6.	
18. Le lapin	6.	6.

Tableau II.

	Sup. cat.	Augure.	Sacrifice.	Charme.
1. L'oie	X	X	X	X
2. Le coq	X	X	X	
3. Le lièvre	X	X	X	
4. Le cheval	X	X	X	
5. Le roitelet	X		X	
6. Le chien	X	X		
7. L'ours	X	X		
8. Le corbeau. / La corneille	X	X		
9. Le rouge-gorge	X	X		
10. Le chat	X	X		
11. L'hirondelle	X	X		
12. La pie	X	X		
13. Le hibou	X	X		
14. L'écureuil			X	
15. Le poisson		X		
16. L'araignée		X		
17. Le pluvier		X		
18. La vache		X		
19. La licorne		X		
20. La limace		X		
21. Le bouc				X
22. L'âne				X

N. W. Th.

BOSSUET ET LE JANSÉNISME

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

A. M. P. Ingold. — **Bossuet et le Jansénisme.** *Notes historiques.* — Paris, Hachette, 1897, in-8 (155 pp. et Err.).

M. l'abbé Ingold est connu de ceux qui s'occupent du XVIIe siècle, non seulement comme un chercheur avisé qui a retrouvé ou mis en lumière de précieux documents, mais comme un érudit sérieux, animé de cette sincérité éclairée dont le progrès parmi les écrivains du clergé français est réel, encore qu'un peu lent. M. Ingold avait « rêvé », nous dit-il dans la préface de ce petit livre, de donner une édition complète et correcte des œuvres de Bossuet, si imparfaitement publiées jusqu'ici ; il est grandement à souhaiter que ce « rêve » devienne un projet, puis une réalité. Les sympathies et, ce qui vaut mieux, la confiance des travailleurs ne manqueraient pas à l'éditeur.

L'attitude de Bossuet en face du Jansénisme et ses rapports avec les Jansénistes ont été l'objet de bien des articles ; mais un livre n'était pas de trop. Il ne s'agit pas ici, en effet, d'un point de pure curiosité, intéressant seulement les « bossuétistes ». Il importe vraiment à l'histoire générale de la pensée religieuse au XVIIe siècle qu'on sache, au juste, quelle opinion a eue, de la grande école de Saint-Cyran, et quelle conduite a tenue avec elle l'homme qui représente de la façon la plus complète le catholicisme français d'autrefois. Aussi, loin de reprocher à M. Ingold d'avoir consacré à cette question tout un volume, regretterais-je plutôt que sa discrétion ne nous offre que des « notes historiques », et surtout qu'il n'ait point donné libre carrière à ses recherches. Il a utilisé et suivi de près, comme il en avertit le lecteur, un travail déjà ancien de M. l'abbé Gillet. Celui-ci était « un théologien éminent », et que « ceux qui l'ont connu ont estimé à l'égal des plus grands ». — M. Ingold nous l'affirme et nous ne demandons pas mieux que de le croire ; mais quiconque a eu à mettre en œuvre les documents réunis par autrui sait combien cette obligation est gênante, et qu'on aimerait mieux, souvent,

travailler sur de nouveaux frais. J'ajoute qu'au temps où M. Gillet écrivait, la vieille querelle des Gallicans et des Ultramontains était beaucoup plus aiguë, dans le clergé, qu'elle ne l'est aujourd'hui. La polémique politique du journalisme religieux débordait, ainsi que l'observe M. Gillet lui-même (p. 3, n. 1), sur l'histoire ecclésiastique, et il se livrait encore, autour du nom de l'auteur des Quatre Articles, de grandes batailles. A présent, ces disputes sont, sinon éteintes, au moins refroidies : je n'en veux pour preuve qu'un travail, sur le sujet qui nous occupe, du Père jésuite De La Broise[1], travail d'un ton sensiblement différent des articles antérieurs, sur le même sujet, du Père Gazeau, son confrère[2]. — Pour toutes ces raisons, on aurait préféré que l'étude de M. Ingold fût de lui seul.

Sans doute elle y eût gagné en précision, touchant les deux articles dont M. Ingold fait, très justement, les deux divisions de son travail : Bossuet a-t-il été janséniste ? Bossuet a-t-il favorisé les Jansénistes ?

*
* *

Sur le premier point, il est très évident qu'il faut répondre négativement, si, d'être janséniste, c'était soit approuver les propositions condamnées de l'*Augustinus*, soit prétendre qu'elles ne s'y trouvaient pas et que l'Église de Rome avait eu tort de déclarer qu'elles s'y trouvaient. Ni de l'une ni de l'autre façon Bossuet, à aucun moment de sa vie, pas plus en 1700 qu'en 1660, n'a *été* janséniste. C'est ce que reconnaît M. Ingold, et il est bon de rappeler que les historiens universitaires l'avaient depuis longtemps établi[3].

Mais, à côté de cette question assez facile à résoudre, en somme, de l'adhésion formelle aux deux thèses caractéristiques du Jansénisme, il y en a une autre : c'est celle du Jansénisme, si je puis dire, intérieur ; de l'approbation donnée, sur d'autres points que sur les points condamnés par les bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII, aux solutions des disciples et successeurs de Jansénius ou de Saint-Cyran, à la méthode qu'ils apportaient dans la théologie, à l'esprit qui les y inspirait. Cela, c'est d'une recherche autrement délicate, autrement complexe et étendue ; et

1) *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, 1893.
2) *Études des PP. de la Cie de Jésus*, 1869-1871.
3) Articles de M. Lanson, *Revue politique et littéraire*, 1872, et surtout de M. Gazier, *ibid.*, 1875. — Cf. un nouvel article de M. Gazier sur le même sujet, à propos du livre de M. Ingold, *Revue critique*, 26 juillet 1897.

je regrette que le livre de l'abbé Ingold ne nous donne pas, là dessus, les lumières que nous pouvions légitimement en attendre.

Pour prouver que Bossuet ne fut pas janséniste, M. Ingold (et M. Gillet) commencent par les preuves *indirectes*, c'est-à-dire par des témoignages de contemporains de Bossuet et d'historiens modernes. Et certes, ces témoignages ont leur valeur. L'opinion qu'on a eue des opinions d'un homme, soit de son vivant, soit dans l'histoire subséquente, n'est pas à négliger, et assurément il convient de ne pas oublier que les difficultés ont été, avant nous, aperçues, discutées, résolues. Mais d'abord, à cette sorte d'éclaircissements M. l'abbé Ingold accorde une trop grande place dans un livre très court. Puis, quand il arrive (p. 17-29) aux preuves *directes* du « non-jansénisme » de Bossuet, c'est-à-dire aux textes mêmes de Bossuet, tirés soit des œuvres, soit des relations des contemporains où ses paroles paraissent exactement rapportées, on est un peu déçu, même quand on joint au quatrième chapitre de la première partie, le second chapitre de la troisième (p. 75-88), lequel traite des doctrines de Bossuet qui semblent se rapprocher du Jansénisme. En fait de textes mêmes de Bossuet, ce que M. Ingold allègue, ce sont les déclarations publiques et oratoires de Bossuet au sujet du Jansénisme (*3e Sermon pour le dimanche des Rameaux*, *Oraisons funèbres de Nicolas Cornet*, *du P. Bourgoing*, *de la princesse Palatine*, *etc.*). Mais ce qui ferait beaucoup mieux notre affaire, ce serait un relevé et une appréciation des nombreux endroits des divers ouvrages dogmatiques et exégétiques de Bossuet où son avis sur ces matières est explicitement ou implicitement contenu ; c'est une comparaison exacte, une mise en regard précise et aussi minutieuse que possible des conclusions de Bossuet avec celles des Jansénistes avérés, sinon sur toutes les questions qui se rattachent aux principes de la Grâce et du Libre Arbitre, au moins sur les plus importantes de ces questions ou sur celles dont la décision est la plus frappante et la plus significative. Voilà ce qui n'a pas encore été tenté, que je sache, et ce qui méritait de l'être. Je sais bien que ce n'est pas là ce que M. Ingold a voulu faire, et que, modestement, il n'a prétendu nous donner que des *notes historiques* ; mais il est fâcheux qu'il n'ait pas eu plus d'ambition.

Or, je crois, s'il est permis de préjuger le résultat de cette enquête théologique approfondie et rigoureuse, qu'elle conduirait peut-être à une conclusion moins simple et moins nette, mais plus proche de la vérité que celle qui consiste à dire, carrément, que Bossuet est entièrement pur de tout Jansénisme.

Sans doute il y a lieu de noter, dans tous ses ouvrages, sur la liberté

et la responsabilité de l'homme, sur sa part dans l'œuvre du salut, des déclarations très opposées à l'esprit janséniste. Ceux-là même l'ont avoué, qui eussent été assez disposés à accuser Bossuet d'hétérodoxie : « jamais personne », sur la liberté humaine, « ne s'est expliqué plus clairement[1] » que lui. Bossuet tient au libre arbitre et à la responsabilité, comme y ont tenu presque tous les penseurs français d'autrefois. Il y a, chez lui, à défendre l'autonomie de la volonté, ou tout au moins la réalité de ses « puissances » intimes, le même entêtement de bon sens que chez saint François de Sales, ou chez Voltaire, ou chez Victor Cousin. « La grâce, dit-il formellement, ne nécessite *jamais* notre libre arbitre[2]. » Doctrine qui concorde, du reste, avec ce respect judicieux des forces naturelles que l'on a souvent signalé dans la mysticité[3].

Mais à côté de ces affirmations, on n'a pas de peine à en relever d'autres, d'un sens bien opposé. Quand Bossuet parle de la grâce, de sa nécessité, de son efficacité, il semble à un profane qu'il y a sensiblement plus de distance de ses sentiments à ceux que l'on présente comme propres aux Molinistes qu'à ceux qui sont considérés unanimement comme caractéristiques du Jansénisme.

Il est assez difficile quand on lit certains passages des *Élévations sur les Mystères* et des *Méditations sur l'Évangile*, de ne pas être de l'avis du Jésuite ou de l'ami des Jésuites qui, dans les *Mémoires de Trévoux* de 1731 et 1732, les censura. Il est visible que Bossuet, dans sa controverse avec Fénelon, et comme Fénelon n'a pas manqué de le lui faire observer, a été quelquefois bien embarrassé de soutenir ses principes de spiritualité sans donner dans les théories condamnées de Baïus sur la *béatitude surnaturelle*[4], et que les explications qu'il fournissait sur ce grief à son subtil contradicteur ne sont pas des plus nettes[5]. Il est constant enfin qu'il justifie, dans l'*Avertissement sur le livre des Réflexions morales*, des propositions de Quesnel qui furent condamnées plus tard par la Bulle *Unigenitus*[6], et que d'alléguer, comme le fait M. Ingold[7], pour sa justification qu' « il

1) *Mém. de Trévoux*, 1732, t. I, p. 343. Cf. dans le livre de M. I., les fragments (p. 115 et suivantes) de la *Troisième lettre d'un théologien à Mgr l'évêque de Troyes sur les sentiments de M. Bossuet contre le Jansénisme* (1737).

2) *Justification des Réflexions morales.*

3) Cf., entre autres, Lanson, *Bossuet*, p. 220 ; De La Broise, *Bossuet et la Bible*, p. 358.

4) Cf. Ingold, p. 77-78.

5) *Réponse aux quatre lettres de M. de Cambrai*, n° 11.

6) Cf. Ingold, p. 79.

7) P. 80.

parlait ainsi longtemps avant la condamnation de Quesnel », et qu'il « ne défendait pas ces propositions dans le sens janséniste », cela peut bien prouver une fois de plus la correction ecclésiastique de son attitude et l'innocence de ses intentions, mais non point la parfaite orthodoxie de ses idées. De ce qu'il ne prétendait pas défendre Quesnel en tant que Janséniste, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas pensé comme Quesnel janséniste.

Je m'empresse de dire que tous les passages qui ont été relevés chez Bossuet comme favorables au Jansénisme, ne sont point tous également concluants. Là dessus, le simple bon sens a le droit de se faire entendre. C'est ainsi que M. l'abbé Ingold a parfaitement raison[1] de faire bon marché des textes de cette nature que l'on a signalés dans des sermons. N'oublions pas que la reconnaissance de la toute-puissance de Dieu et de l'ubiquité, si l'on peut dire, de cette toute-puissance est un dogme chrétien et catholique. Exprimé isolément, sans commentaire, sans développement, il ne peut guère être exprimé qu'en des termes qui risquent d'impliquer suppression de la liberté, à plus forte raison si l'on veut fortement le mettre en lumière. Il n'y a nulle irrévérence à penser qu'un prédicateur qui vise à donner à ses auditeurs une idée *frappante* de l'universelle présence et action de Dieu dans la création et dans la créature, tombe à chaque pas, par *excès*, dans l'erreur et dans l'hérésie.

Ce sont donc les textes qui se trouvent dans les écrits de controverse et de doctrine qui méritent qu'on en fasse état, qu'on les regarde de près, qu'on en explique le sens exact et la portée. Mais ce qu'il faudrait examiner aussi, c'est si les affirmations de cette nature ne sont pas, chez Bossuet, plus fréquentes que les affirmations contraires ; s'il ne s'y complaît pas, s'il n'y insiste pas avec vigueur et prédilection ; si la conception janséniste du christianisme ne transpire pas d'une façon saisissante, je dirais presque effrayante, dans quelques-uns de ses ouvrages les plus beaux, les plus personnels et les plus intimes d'accent, par exemple dans le *Traité de la Concupiscence*. — Ce sont, qu'on ne l'oublie pas, des points d'interrogation que je pose. — Enfin, ne semble-t-il pas que dans les endroits où Bossuet essaie de rapprocher ces principes opposés et divergents, mais également chrétiens au fond, de la perverse impuissance de la nature et de l'omnipotence de la grâce, quand il cherche les « formules de concorde », où ces vérités contradictoires devaient se fondre dans une solution moyenne et synthétique, conforme à l'orthodoxie, il ne réussisse pas toujours à trouver ce juste milieu, en quoi consiste précisément, nous dit-on, la « vérité catholique », et qui

1) P. 97.

Rome s'efforça de définir dans les décisions, relatives à ces matières, des papes des XVIIe et XVIIIe siècles ?

Dans l'oraison funèbre de Nicolas Cornet, Bossuet a décrit magnifiquement cette prudente orthodoxie, qui, sans se détourner à droite ni à gauche, garde le milieu et suit, entre les précipices, l'étroit chemin de la vérité ; cette sagesse clairvoyante dont la « balance » se tient toujours « droite », sans pencher d'un côté ni de l'autre. Il est permis de se demander, je crois, s'il a toujours gardé cet équilibre parfait.

Je dois dire, du reste, que pour qui prend soin de replacer exactement Bossuet dans son milieu historique, pour qui tient compte des circonstances qui ont dû influer sur la formation de ses idées, pour qui, enfin, se rappelle les directions principales de son activité ecclésiastique et les desseins qu'il a poursuivis, plusieurs raisons apparaissent qui rendent vraisemblable chez lui un penchant réel, je ne dis pas pour la morale des Jansénistes, — ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici, — mais pour leur métaphysique religieuse.

Bossuet appartient à une de ces générations foncièrement religieuses de la première moitié du XVIIe siècle, que leur foi ardente et vraiment mystique disposait à accorder beaucoup d'attention au caractère souvent extraordinaire et humainement inexplicable, au moins en apparence, du fait de la conversion. Il était le contemporain des Rancé, des Tréville, de Mme de Longueville, d'Anne de Gonzague, de tant d'autres qui furent si fort émus par les *coups de la grâce*.

Bossuet, même avant d'être lié avec les Jansénistes, avait lu beaucoup et admiré cordialement saint Augustin, de qui il est impossible de nier qu'en raison de son expérience personnelle, il n'ait mis l'accent avec une insistance excessive sur l'incompréhensible puissance de l'action de Dieu dans les âmes, comme sur la faiblesse et la vanité de l'initiative et de l'effort humains.

Bossuet, dans le temps de sa formation intellectuelle, a subi l'influence de Thomistes très augustiniens eux aussi ; tel ce Du Saussoy qui fut son maître[1] ; tel ce Van Est, commentateur de saint Paul, qui fut son auteur favori et comme son manuel ordinaire d'exégèse évangélique.

Bossuet, enfin, préoccupé de bonne heure[2] de combattre les Protestants, a dû comprendre vite que la grande force spirituelle du Protestantisme avait consisté dès l'abord et consistait, encore au milieu du XVIIe siècle,

1) De La Broise, article cité, p. 240.
2) *Réfutation du Catéchisme de Paul Ferry*, 1655.

dans le dogme de la justification gratuite par la foi indépendante des œuvres : dogme qui, sur la masse des consciences, a toujours exercé un attrait puissant, précisément par la place qu'il fait à un mystérieux hasard. Or, qu'est-ce autre chose qu'une forme particulière de l'idée de l'efficacité merveilleuse et souveraine de la grâce purifiante et rédemptrice?

A considérer toutes ces choses, l'historien est prédisposé à admettre que si la « balance » de Bossuet n'a pas pu se maintenir tout à fait « droite, » c'est du côté du Jansénisme qu'elle a dû incliner.

Ce qu'il y a de sûr, au moins, c'est que tel a *été* le sentiment de beaucoup de gens. Tout d'abord il est assez notable qu'au XVIIe siècle même l'impression ait été la même à ce sujet chez les Jansénistes et chez leurs ennemis. Plus tard, ce fut l'avis de Joseph de Maistre, très évidemment partial, mal informé des faits, je le veux, mais, très pénétrant, il faut le reconnaître, quand il s'agit de démêler des tendances, des intentions, des conséquences.

Au XIXe siècle, enfin, ç'a été la thèse des écrivains ultramontains comme Rohrbacher, très suspects aussi, j'en conviens, mais dont enfin le jugement doit compter quand il est exprimé en termes aussi catégoriques que Rohrbacher l'exprime[1] : « Bossuet ne conçut jamais d'une manière nette et précise la doctrine de l'Église sur la grâce et sur la nature », jusqu'au point d'avoir « reproduit, au moins indirectement, quelques-unes des propositions proscrites de Baius. »

Enfin ce qui est plus important, c'est que, de nos jours, des esprits modérés et détachés de préoccupations passionnées, soit dans le clergé, soit parmi les laïques, sont visiblement tentés d'avouer que le christianisme de Bossuet est très voisin du christianisme de Saint-Cyran, d'Arnauld, de Pascal, de Nicole. Naguère encore, c'est l'opinion qui transparaissait dans un travail très judicieux et pondéré de M. l'abbé Margival dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*[2].

En tous cas, on voit les points sur lesquels le doute est encore permis, ceux aussi où devrait porter spécialement cette enquête que je réclame et que je voudrais faire par des « spécialistes », par des théologiens. Dans ce parallèle, article par article, de ce que dit l'Église romaine et de ce que dit Bossuet, nous sommes exposés, nous autres laïques, à des appréciations trop sommaires, à des interprétations trop « grosses », à des malentendus sur les définitions, à toutes ces méprises que les nu-

1) *Hist. univ. de l'Église*, t. XXVI, p. 324 et suivantes.
2) Année et tome II (1897), n° 1.

thématiciens reprochent volontiers aux philosophes qui « font de la science ». Il y a là une œuvre d'analyse qualitative et quantitative à la fois pour laquelle tous les procédés de précision de la méthode scolastique, avec ces *distinguo* dont on a médit à grand tort, sont nécessaires. Ce qu'il y faudrait aussi, naturellement, c'est de l'impartialité. Mais aujourd'hui, le Jansénisme est, je pense, une chose assez ancienne, pour qu'on ne soit plus tenté ni d'accuser, ni de féliciter Bossuet d'y avoir été favorable. On s'étonne même, un peu, dans le livre de M. l'abbé Ingold, de ce propos délibéré de « disculper » Bossuet, — le mot y est. — Y a-t-il là un vieux reste des ardeurs surannées de M. l'abbé Gillet? ou s'il faut y voir un indice des tendances de ce jeune catholicisme contemporain, légitimement désireux de s'adapter aux conditions des sociétés nouvelles, et peu soucieux, par suite, de mettre l'accent sur des doctrines qui, comme le Jansénisme, semblent de nature à paralyser l'activité humaine et ne paraissent plus dans le mouvement de la civilisation? Peu importe, du reste, si, comme M. Ingold l'indique en plusieurs endroits, on aborde ces questions avec un esprit large et tolérant. La conscience des variations est, si l'on veut, des « développements » nécessaires à toute vie religieuse, la reconnaissance de la légitimité des « points de vue successifs » ont fait des progrès depuis un siècle dans l'Église catholique : les plus ardents et les plus convaincus peuvent donc jeter un regard calme et confraternel sur ceux qui, dans le passé, ont travaillé au même but par des moyens autres ou même opposés. Et ce qui a dû faire des progrès aussi, même en théologie, c'est le sentiment de l'« inconnaissable ». Supposé même que l'on croie que les grands problèmes agités dans les querelles du Jansénisme et du Molinisme sont encore d'actualité, il est bien invraisemblable qu'un homme de la fin du XIXe siècle ne mette pas sans hésiter le *comment* de la conciliation des deux principes de la liberté et de la grâce dans la catégorie des disputes insolubles auxquelles aurait dû toujours être appliquée la maxime : *In dubiis libertas*. Les plus croyants hésitent à présent à se servir de ces noms d'*hérésie* ou même d'*erreur*, que prodiguait le robuste dogmatisme de nos aïeux[1].

1) « Je me charge de trouver, — observe judicieusement l'abbé Ingold (p. 81, n. 1) — dans beaucoup d'ouvrages de piété modernes des erreurs condamnées par l'Église. » Ces ouvrages sont pourtant, la plupart, revêtus d'approbations épiscopales. « Je dis cela, continue M. I., même de ceux écrits par des prêtres, mais surtout de ceux (et ils abondent) écrits par des femmes. Et que dire des entretiens spirituels de supérieurs de communautés qui tirent toute leur théologie d'écrits protestants? »

Pour toutes ces raisons, même si l'on devait reconnaître que, malgré sa sincérité et sa bonne volonté d'orthodoxie, malgré sa soumission aux jugements de l'Église contre Baius, Jansénius et les théologiens de Port-Royal, Bossuet a été, sans le vouloir, plus janséniste qu'il ne le pensait ; — que, dans ce mélange compliqué où consiste l'orthodoxie sur ces matières, et où le dosage des éléments contraires à fondre était si délicat, sa main, toute prudente qu'elle fût, a laissé tomber un léger « excès » d'éléments jansénistes ; — même si cela devait être démontré, la constatation n'en saurait diminuer en rien l'autorité du grand évêque aux yeux des catholiques d'aujourd'hui qui professent encore ce que M. l'abbé Ingold appelle ingénieusement « le culte salutaire de Bossuet ».

*
* *

Pour ce qui est de la conduite que Bossuet a tenue envers le Jansénisme et les Jansénistes, notre information est dès à présent complète, et le livre de M. Ingold recueille et résume de la façon la plus commode tous les documents qui éclairent la question (p. 29-75, 88-115). Là encore, cependant, je ne sais si des textes qu'il réunit ne se dégage pas une impression assez différente de celle qu'il annonce et qu'il promet. En ressort-il que Bossuet n'ait *pas du tout* « favorisé le Jansénisme » qu'il l'ait « toujours *combattu vivement* ? »

Il importe de distinguer les dates. Oui, Bossuet a combattu le Jansénisme : 1° tout au commencement ; 2° dans les dernières années de sa vie. Mais le reste du temps, il lui a bien plutôt été et paru être favorable. Pour préciser, on pourrait dire, je crois, que de 1669 environ à 1696, son opinion au sujet des Jansénistes fut que leurs adversaires les calomniaient, exagéraient leurs erreurs et leurs méfaits, avaient tort de les traiter en hérétiques ; qu'il les soutint sinon par des démarches formelles — on sait les regrets et les reproches d'Arnauld — au moins par des témoignages d'estime qui avaient leur prix ; et que même sa sympathie ne fut pas assez secrète pour qu'on ne le considérât pas communément comme leur ami.

Et quand je dis qu'il les combattit au début de sa carrière ecclésiastique parisienne, encore faut-il mettre à cette concession quelques restrictions. C'est une démarche notable, celle que les *Mémoires* de Guillaume Hermant attribuent à Bossuet en 1663 : cette visite qu'il fit, accompagnant Gilbert de Choiseul et Hardouin de Péréfixe, à Louis XIV, pour le prier de vouloir bien se contenter des protestations de respect, de déférence et de soumission que faisaient les docteurs jansénistes.

sans exiger d'eux davantage, c'est-à-dire l'adhésion intérieure et absolue[1]. Et de ceci encore, il faut tenir compte, que, tout en s'élevant pour sa part, avec son bon sens ordinaire, contre la distinction du fait et du droit[2], il crut que le pape Clément IX tolérait, et il approuva qu'il tolérât chez les Jansénistes cette subtile échappatoire. Souvenons-nous d'ailleurs que c'est de cette époque que datent les liaisons de Bossuet avec les disciples de Saint-Cyran et son espèce de collaboration avec eux dans la controverse protestante. On voit en tout cas dans quel sentiment pacifique, dès ce moment, il les « combattait » : avec un désir de les ramener, et une bonne volonté ouverte à infiniment de concessions.

Disposition, du reste, naturelle. Tout en contestant que Bossuet ait été favorable aux partisans de Jansénius, M. Ingold déduit et explique avec une parfaite justesse tous les motifs qui pouvaient cependant l'y engager : la vertu des hommes de Port-Royal et de leurs amis, de « tant de saints évêques et de prêtres d'ailleurs attachés à l'Église »[3], — leur mérite; les services qu'ils avaient déjà rendus et qu'ils allaient rendre à l'Église dans la controverse protestante[4]; — l'austérité de leur morale, soit dans la chaire, soit au confessionnal, soit dans la direction spirituelle, et la réputation de relâchement, plus ou moins méritée, mais en tout cas fortement établie, de leurs adversaires. Et à ce propos, il y avait lieu de rappeler plus précisément encore combien Bossuet fut préoccupé de l'état moral de la société de son temps et de la contradiction qu'il y découvrait avec scandale entre la foi professée et la vie : inquiétudes que ses relations de plus en plus suivies avec la cour ne furent pas de nature à atténuer. D'où l'attitude de Bossuet, pendant environ trente ans de sa vie à l'égard du Jansénisme : attitude de neutralité bienveillante, encourageante, dont tout le monde, à cette époque, s'aperçoit, — Jésuites, Jansénistes, Protestants[5].

Seulement, vers la fin du siècle, le groupe janséniste devint beaucoup plus hardi et agressif que Bossuet ne l'avait connu d'abord. Les chicanes touchant le *fait* et le *droit*, sur lesquelles il avait souhaité et consenti qu'on fermât les yeux pour la paix, recommencèrent aussi âpres, aussi provocantes et plus irritantes. L'avènement à l'archevêché de Paris de

1) Voir sur cette démarche, le P. Gazeau, *Études*, juillet 1875, et le P. de La Broise, art. cité.
2) Ingold, p. 76.
3) Lettre de Bossuet à Bellefonds.
4) Nicole et Arnauld travaillaient en ce temps-là à la *Perpétuité*.
5) Rappelons seulement la *Relation* d'Ezéchiel Spanheim, éd. Schefer, p. 276.

cardinal de Noailles ranima les espérances du « parti », qui, vraiment, à cette époque, par son orgueil, ses prétentions, ses manœuvres, mérite ce nom et prend des allures factieuses. Au lieu de se contenter d'exercer dans l'Église française une influence que Bossuet était loin de trouver mauvaise, les Jansénistes font si maladroitement le jeu de leurs adversaires, qu'on a pu penser que les incidents du *Problème ecclésiastique* et du *Cas de conscience*, — dont les suites devaient leur être si funestes, — avaient été soulevés par les Jésuites. Le livre récent de M. Le Roy[1], malgré la sympathie non dissimulée de l'auteur pour ces Jansénistes en train de devenir Gallicans, montre tout de même tout ce qu'il y eut, à partir de 1695, dans la conduite des Jansénistes, d'aigreur colère, de violence polémique, et combien en particulier leurs procédés à l'endroit de ce pauvre cardinal de Noailles furent bruyants et impolitiques.

De là, le changement de Bossuet vis-à-vis d'eux, et ses sévérités dernières. Mais alors même, il semble qu'on distingue bien les limites de ce revirement. On les aperçoit, tout d'abord, la réfutation, qu'il compose, en 1696, de concert avec le cardinal de Noailles, de ce livre de M. de Barcos, tout hérissé de propositions que les amis du « parti », eux-mêmes, trouvaient d'un rigorisme étrangement dur. Cette réfutation témoigne, incontestablement, de « ménagements extrêmes[2] » pour les Jansénistes.

Puis, c'est l'Assemblée du Clergé de 1700, où les intentions et la tactique de Bossuet apparaissent très évidemment à travers les formules du parlementarisme ecclésiastique. Si, avant la réunion de l'Assemblée, il demande à Louis XIV d'autoriser les évêques à poursuivre, en même temps que la morale relâchée, « les nouveaux efforts des Jansénistes[3] », qu'entend-il par cette expression ? Sans doute cette « infinité d'écrits latins et français dans lesquels on renouvelait les propositions les plus condamnées de Jansénius[4] », mais surtout ce dessein des Jansénistes de revenir sur les condamnations prononcées, de ne pas accepter la chose jugée et jugée avec des tempéraments qui leur permettaient, en fait, de conserver dans le for intérieur leurs préférences théologiques. C'est ce retour sur des questions réglées, bien réglées selon lui, ce revenez-y fastidieux et odieux. « *On demande ouvertement* la révision de l'affaire de Jansénius et des constitutions... *On blâme les évêques* de France de les avoir acceptées... » : actes d'insubordination d'autant plus agaçants et scandaleux,

1) *La France et Rome de 1700 à 1715.*
2) La Broise, op. cit., p. 350.
3) Le Dieu, *Journal*, I, p. 37.
4) Bausset, *Histoire de Bossuet*, l. XI.

aux yeux de Bossuet, qu'ils touchent les évêques autant que le Saint-Siège.

Dans l'Assemblée, le 26 août 1700, comment s'exprime-t-il ? « *On doit regarder comme un malheur* la nécessité de rentrer dans des matières *tant de fois décidées* et d'avoir à nommer seulement le Jansénisme, mais puisqu'on ne *se lassait point de renouveler ouvertement les disputes* par des écrits répandus de toute part avec tant d'*affectation*, ... l'Église aussi devait se rendre attentive à en arrêter le cours. » Qu'on remarque en passant le ton de ces déclarations : c'est de la tristesse, ce semble, tout autant que de la rigueur. La teneur, du moins, en est significative : la culpabilité des Jansénistes, c'est leur indiscipline, c'est de troubler la paix et l'ordre. Il y a là un intérêt de la police ecclésiastique sur lequel Bossuet, — assez compétent, on l'avouera, sur ce point, assez attentif aux besoins et aux dangers de l'Église pour s'y connaître, — avait quelque raison de ne pas transiger. De ce passage instructif, le Père de La Rue qui, quoique jésuite, fut dans ces disputes aussi modéré que Bourdaloue, s'est souvenu dans son Oraison funèbre de Bossuet ; et il le commente très justement, en expliquant que quand Bossuet a « éclaté » contre les Jansénistes, c'est que « sa prudence et sa douceur » étaient affligées et indignées de voir « la tolérance de l'Église » poussée à bout. Voilà le point précis. Sur la question de fond, Bossuet demeurera dans les mêmes sentiments qu'autrefois. Les propos que le journal de l'abbé Le Dieu son secrétaire, lui attribue à cette époque, sont clairs : « On ne peut pas dire que ceux qu'on appelle communément Jansénistes sont *hérétiques*, puisqu'ils condamnent les propositions condamnées par l'Église, mais on a le droit de leur reprocher de se montrer *favorables à un schisme*[1]. »

C'est bien le même esprit qu'il paraît avoir porté dans l'affaire des *Réflexions morales* de Quesnel, si tant est qu'on puisse raisonner en sécurité sur la « Justification » que Bossuet en composa pour le cardinal de Noailles. Car Quesnel déclare qu'en la publiant, il a rectifié çà et là « quelques passages fautifs », et cet aveu ne laisse pas que d'être inquiétant[2]. Telle qu'elle est, il est difficile de ne pas admettre, sinon, avec Rohrbacher[3] et M. Gazier[4], qu'elle soit à proprement parler une *justification*, du moins avec M. Ingold[5], qu'elle est une *excuse de l'ouvrage* de

(1) *Journal de Le Dieu*, t. II, p. 388-389. Cf. t. II, p. 438 (14 juin 1703), 464, 465, 467.
(2) Cf. Lafrenas, art. cité, p. 500, n° 2 ; *Bossuet et la Bible*, p. 313-314.
(3) T. XXVI, p. 395 sqq.
(4) *Revue critique*, 1897, p. 79.
(5) P. 130.

Quesnel. Que s'il est probable que le motif qui a poussé Bossuet à écrire ce plaidoyer fut le désir de tirer d'embarras son supérieur l'archevêque de Paris, il reste cependant que Bossuet a fait là pour un Janséniste avéré ce qu'il s'est refusé à faire pour Fénelon. Enfin, à moins de supposer que, dans un intérêt qui nous échappe, il cherchât à dissimuler aux yeux de Noailles sous des considérations supérieures le service qu'il lui rendait, il semble qu'il ait apporté à ce travail apologétique un enthousiasme rajeuni et tout à fait sincère : « Si la doctrine contraire à saint Augustin, — écrit-il à Noailles le 12 janvier 1699, — s'établit dans l'épiscopat, comme je vois qu'on y travaille, tout est perdu ! C'est à vous qu'il est réservé de détruire cette doctrine ; j'y emploierai, sous vos ordres, tout ce qui sera jamais en mon pouvoir, *et je consacre à cet ouvrage important tout le reste de ma vie.* » De fait, il y revint plusieurs fois, spontanément, gratuitement, même alors que les circonstances ne l'y obligeaient plus, même alors qu'il travaillait d'autre part à l'ouvrage dont nous avons encore à parler (*L'Autorité des jugements ecclésiastiques*) ; en sorte qu'il est parfaitement exact de déclarer, avec M. Le Roy[1], que par ce plaidoyer en faveur de Quesnel, « Bossuet, en pleine maturité de son génie.... au couronnement même de sa carrière, faisait alliance avec les idées, sinon avec les hommes, de Port-Royal. »

Pourquoi, à ce moment, moins avec les hommes qu'avec les idées ; tandis qu'autrefois c'était moins, ce semble, avec les idées qu'il sympathisait, qu'avec les hommes ? Je l'ai dit : c'est à cause de l'obstination révolutionnaire d'une *école* qui devenait *secte*, — et c'est ce, qu'enfin montrerait, si nous le possédions, d'une façon décisive, le dernier livre de Bossuet. Quel en était le sujet, sinon le titre ? *L'Autorité des jugements ecclésiastiques* : c'est-à-dire le point même sur lequel il était en complet désaccord avec les Jansénistes. Alors en effet, il voit combien il a eu tort de leur passer autrefois cette distinction de la soumission extérieure et de l'adhésion absolue. Il aperçoit alors ce qu'il n'avait pas vu, jusque-là, ou voulu voir, que cette distinction était une « restriction grossière, » et ouvrait la porte à des « mensonges formels »[2]. Ce sont ses propres paroles. Il voulait couper court à ces chicanes sans cesse renaissantes sur le fait et le droit ; précisant sa doctrine sur l'infaillibilité de l'Église, — et peut-être même poussé par réaction à plus accorder à l'autorité des décisions papales qu'il

1) *Ouvr. cité*, p. 64.
2) Le Dieu, *Journal*, t. II, p. 302 (4 janvier 1703).
3) Cf., sur ce point controversé, Griveau, *Étude sur la condamnation des Maximes des Saints*, t. II.

neur avait accordé autrefois, — il se proposait de frapper un grand coup et de terminer, si possible, par une intervention éclatante, les marchandages pernicieux de ces soumissions équivoques[1]. D'un côté, il persiste à encourager et protéger les idées augustiniennes des défenseurs de Jansénius, et il les couvre ; de l'autre, il impose silence à leurs protestations criardes contre les faits accomplis et les sentences rendues.

Et dans tous ces actes, qui ne sont point contradictoires, on le voit, mais qui s'équilibrent et se complètent, voit-on l'adversaire des Jansénistes ? Non point, mais l'ami sévère et perspicace, l'ami affligé d'un parti maladroit, dont les revendications inopportunes le désolaient d'autant plus qu'il eût voulu compter sur eux dans ses dernières luttes. Dans la lutte, d'abord, — pour laquelle ils étaient désignés — contre la morale relâchée ; mais dans la lutte aussi contre le Protestantisme renouvelé par Jurieu et les Tolérants, — contre l'exégèse de Richard Simon, cet ami des Jésuites, — contre les doutes démolisseurs de Bayle et des Libertins devenus érudits. Quel moment choisissent Quesnel et ses amis pour diviser la résistance catholique, et accepter de gaîté de cœur, quand ils ne les provoquaient pas les premiers, de nouvelles dissensions dans l'Église française ! Voilà, je pense, dans quelle mesure et dans quel esprit, Bossuet a « combattu » les Jansénistes lorsqu'il les a combattus. Pour préciser, je crois que si les hommes de Port-Royal n'avaient rien publié de nouveau sur les questions théologiques controversées de la nature et de la grâce ; s'ils s'étaient bornés à maintenir, dans leurs livres, la doctrine rigoriste appliquée à la vie mystique et à la vie morale ; si répudiant, ou seulement laissant dans l'ombre et dans l'oubli le patronage compromettant de Jansénius, ils s'étaient contentés de s'abriter sous le nom intangible de saint Augustin ; s'ils avaient dédaigné les attaques de leurs adversaires, et travaillé en paix, sous la férule amie du cardinal de Noailles, sans lui demander, comme ils faisaient sottement, de se perdre pour eux, — Bossuet lui aussi, leur eût continué, jusqu'à la fin de sa vie, ce concours discret mais notoire, cet appui silencieux mais efficace, qu'il leur avait donné environ depuis le temps de son établissement à Paris. La question du degré d'assentiment théologique que Bossuet accorda aux principes des Jansénistes sur la Liberté et la Grâce est encore pendante. Mais la question de savoir si Bossuet a « favorisé le Jansénisme » me paraît devoir être résolue, tout compte fait, par l'affirmative.

Alfred RÉBELLIAU.

1) Cf. le *Journal de l'abbé Le Dieu*, éd. Guettée, t. II, p. 388, 392 (févr. 1703) ; t. III, p. 34 (déc. 1703), et p. 105.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

EUGÈNE MAILLET. — **La Création et la Providence devant la science moderne** (in-8°, Hachette), 1897.

Cet ouvrage, de 400 pages, est un mémoire couronné par l'Institut. L'auteur a été surpris par la mort, tandis qu'il en préparait la publication; mais avoir pu, avant la fin, compter et préciser ses pensées sur des sujets aussi considérables, n'est-ce pas l'accomplissement le plus enviable d'une vie tout entière consacrée à la méditation et à l'enseignement?

L'ouvrage est divisé en trois parties : 1° *État présent des questions de théodicée*; 2° *coup d'œil rétrospectif sur les principaux systèmes de théodicée*; 3° *inductions et esquisse d'une conception de philosophie religieuse*.

Dans la première partie sont examinées les preuves classiques de l'existence de Dieu et l'auteur donne son adhésion à la preuve aristotélicienne. Mais c'est ici qu'on aperçoit combien redoutable était le sujet proposé par l'Académie : sur le problème cosmologique, en effet, ce ne sont plus seulement les philosophes qui entrent en guerre, mais les mathématiciens aussi, nécessaires pour élaborer le concept de l'infini, et même les physiciens. Et le problème téléologique ne tient-il pas aux recherches de la biologie, aux réflexions de la philosophie des sciences sur la nature et la valeur des concepts scientifiques, aux spéculations de la métaphysique sur l'accord possible de la conception scientifique de l'univers avec celle d'un ordre moral, etc., etc.? La complexité presque infinie de ces problèmes apparaît si effrayante, qu'on se demande s'il ne vaudrait pas autant laisser la pensée courir dans tous les sens, sans la préoccuper des conclusions où elle peut aboutir.

La deuxième partie, consacrée à l'histoire des systèmes depuis Thalès jusqu'à Hégel, caractérise très heureusement l'essentiel des diverses doctrines; certaines observations relatives au Jansénisme, à Bossuet, à Malebranche, paraîtront éminemment claires et intéressantes.

Cette revue historique se termine par un *exposé de la métaphysique chrétienne*, et, par cette place qu'il lui accorde, l'auteur montre que c'est bien de cette métaphysique que s'inspire sa pensée dernière.

Cette pensée, développée dans la troisième partie, est celle d'une *vie* de Dieu, d'une *évolution* non chronologique mais logique de la conscience divine, permettant de distinguer la *création* de la *Providence* et d'attribuer ces deux opérations à des attributs différents de la divinité.

Cette évolution de la conscience divine doit être conçue par analogie avec celle de la conscience humaine, que l'auteur étudie dans un premier chapitre. En la conscience absolue il faut distinguer logiquement deux moments : celui de la *position d'un objet*, et celui de la *reprise* de l'objet par le moi divin.

La conscience de soi suppose, en effet, la position d'un non-moi. Or cette position est, proprement, la *création*. « Sans doute, Dieu ne crée encore le non-moi qu'à titre de virtualité, d'indétermination absolue d'où la *forme* réelle des choses sera tirée par un acte ultérieur; mais enfin, il le produit, il le tire du néant »

L'objet de la création est donc la *matière* indéterminée, pure puissance, absolue dissémination dans l'espace.

A ce moment de la création s'ajoute logiquement celui de la Providence :

« Dans le second moment de la conscience de Dieu, nous voyons s'épanouir le reste de ses attributs. Sa pensée, que nous avions laissée, en quelque sorte, à l'état de pensée purement logique, s'achève sous la forme de l'intelligence, de la science et de la sagesse absolues, en choisissant, en édifiant ce que Leibnitz appelle le meilleur des mondes possibles ». Ainsi Dieu ramène à lui la substance indéterminée détachée de lui, en en tirant une hiérarchie de formes dont il est la fin.

Mais Dieu lui même subsiste en dehors du monde, concentré en lui-même au delà de l'espace et du temps.

S'il fallait caractériser l'œuvre de M. Maillet, on y retrouverait sans peine trois influences. D'abord la tradition éclectique, la tendance à faire œuvre de conciliation, d'apaisement. Ensuite un profond sentiment religieux adapté aux dogmes chrétiens. Enfin une disposition, empruntée aux Allemands de la première moitié du siècle, disposition à ne pas

envisager seulement ces dogmes historiquement, mais à leur trouver une vérité métaphysique. — Il convient aussi de reconnaître la parfaite tolérance d'esprit de l'auteur, la conscience de son information et de louer l'effort considérable que son œuvre suppose.

P. Pécaut.

D. J. Kaftan. — **Dogmatik**. *Grundriss der theologischen Wissenschaften. Elfte Abtheilung.* Fribourg en B., Leipzig et Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897.

M. le professeur Kaftan a publié une « Dogmatik » dans le courant de l'année dernière. C'est un gros volume de 644 pages dont la lecture, un peu fatigante parfois, est facilitée par de petits résumés mis en tête de chaque chapitre. Nous allons essayer de rendre aussi exactement et aussi brièvement que possible, les principales idées de l'auteur.

Après avoir établi dans une courte introduction (p. 1-7) que la dogmatique « est la science de la vérité chrétienne telle qu'elle est admise et reconnue par l'Église sur l'autorité de la révélation divine », M. K. traite successivement de l'Écriture-Sainte, de la confession de foi ecclésiastique et de la tâche que doit se proposer la dogmatique. Ce sont les prolégomènes (p. 7-116).

L'Écriture-Sainte est l'unique source de la connaissance (Erkenntnissprinzip) où doive puiser la dogmatique chrétienne, parce qu'elle est le seul document authentique de la révélation de Dieu dans l'histoire : il faut donc avant tout se mettre au clair sur son autorité et son emploi. — La confession de l'Église (luthérienne pour K.), de son côté, est aussi normative car, par elle, nous voyons comment le christianisme évangélique s'est approprié la révélation. Toutefois la forme théologique de cette confession ne saurait lier le dogmaticien, parce qu'elle se rattache encore trop étroitement aux formes antérieures revêtues par le christianisme (catholicisme et orthodoxie grecque). Quant au but de la dogmatique, il est déjà indiqué par la définition (p. 1) et n'est autre que celui d'exposer purement et simplement la vérité chrétienne telle qu'elle est admise officiellement par l'Église.

Les questions à traiter par la dogmatique sont au nombre de sept : Dieu, le monde, l'homme et le péché, Jésus-Christ et le salut, l'Église et les

moyens de grâce, la foi et enfin l'espérance chrétienne ou eschatologie. M. K. ne vise pas à nous présenter un système bien coordonné, mais bien plutôt à être complet, à exposer dans chaque partie séparée tout le contenu de la foi chrétienne. Après avoir indiqué successivement le point de vue de l'Écriture Sainte et de l'Église sur le sujet traité, il s'applique à résoudre les problèmes soulevés par ce sujet.

Dieu s'est révélé à Moïse et aux prophètes comme le Maître de l'histoire et le Créateur du monde. Il est le défenseur du droit et de la justice en Israel, afin que par Israël ces notions deviennent l'héritage de tous les peuples. — Après l'exil le sentiment de la présence immédiate de Dieu sorti de la conscience religieuse des prophètes fut sur le point de disparaître, la communauté juive mettant trop l'accent sur la transcendance divine. Mais ce danger fut heureusement écarté par le christianisme qui voit en Jésus l'incarnation du souverain Maître du monde, daignant néanmoins entrer avec les hommes dans une relation de Père à enfant. — La théologie de l'Église, au sens propre du mot, n'a pas ses racines dans la révélation biblique, mais dans les conceptions philosophiques de l'antiquité. — Grâce à la critique de Kant, il nous est possible de restaurer la pensée authentiquement chrétienne et évangélique sur Dieu.

Et d'abord, Dieu est *absolu*, c'est-à-dire qu'il est le but suprême (absolu) de tout effort humain et qu'il exerce un pouvoir absolu sur tout ce qui existe. Il est ensuite un *Esprit* transcendant et personnel. Mais il ne faudrait pas s'exagérer l'importance de ces définitions : la piété chrétienne seule peut comprendre et sonder la profondeur de l'essence divine. Enfin nous connaissons l'amour de Dieu par le don de son Esprit et de sa vie ; sa *sainteté* par l'éducation progressive dans le bien qu'il donne à ceux qu'il veut rendre participants à sa vie ; et sa toute-puissance par la liberté illimitée avec laquelle il se sert des moyens qui concourent à la réalisation de son plan d'amour.

Le dogme de la Trinité tel qu'on l'entend d'ordinaire, n'a pas de base biblique. Le Nouveau Testament ne parle que d'une révélation de Dieu en Jésus-Christ et d'un don de Dieu lui-même dans le Saint-Esprit. Les Églises grecque et romaine voient en Christ un Être d'essence identique à celle de Dieu, le Logos éternel, quoique distinct du Père. L'incarnation est la condition objective du salut. Dans les Églises issues de la Réforme on a une autre doctrine du salut et le dogme devra, par suite, revêtir une forme en harmonie avec cette doctrine. Pour le croyant,

Dieu lui-même s'est révélé en Christ, et il se donne lui-même par son Esprit à ceux qui acceptent cette révélation. Il est nécessaire de mettre l'accent sur ce *lui-même* pour sauvegarder le monothéisme (p. 117-226).

Dieu étant le Maître absolu de toutes choses, le *monde* est l'ouvrage de sa puissance créatrice. Cette notion biblique s'est maintenue intacte dans l'Église malgré les spéculations gnostiques. Mais la *croyance* évangélique en la providence, s'est confondue dans la théologie ecclésiastique avec la doctrine stoïcienne du Logos spermaticos. La Réforme revint à une conception plus pratique et plus évangélique.

Pour le chrétien, Dieu, après avoir créé le monde, le maintient et le dirige. Le croyant seul peut comprendre ce postulat de la foi : dans la vie quotidienne, il accepte tout ce qui lui arrive en bien ou en mal, comme lui venant de la part de son Père. Il reconnaît un ordre établi dans la création ; mais il sait que la puissance de Dieu est sans bornes. Il croit donc au miracle (p. 226-272).

L'*homme* est *pécheur* ; c'est-à-dire que sa vie prend une direction contraire à la volonté de Dieu ; mais il n'est *coupable* qu'en tant que son opposition est consciente et voulue. Le mal et la mort sont les salaires du péché. Le Nouveau Testament nous apprend à voir dans la mort éternelle le véritable mal et nous fait découvrir au mal terrestre un but essentiellement éducateur. Voilà l'enseignement biblique. L'Église enseigne la *perfection* primitive de l'homme. Le catholicisme découvre l'essence (das Wesen) de ce dernier dans le *liberum arbitrium* auquel Dieu aurait ajouté le don surnaturel de la *justitia originalis*. La Réforme, par contre, fait de cette *justitia originalis* la nature même d'Adam (mais il est contradictoire de parler d'une perfection morale *innée* ; mieux vaut écarter toute conception concernant l'homme primitif). L'Église rattache ensuite le péché à la chute des premiers parents et englobe toute l'humanité dans une même damnation. Le péché, en lui-même, n'est autre chose que la perte de l'image de Dieu en nous et le règne des passions qui en est la conséquence.

Dans la théologie moderne, les uns ont remis en honneur la vieille conception, écartée par le rationalisme ; d'autres l'ont détruite par leur philosophie spéculative ; d'autres encore ont essayé de la renouveler, tout en sacrifiant la théorie de l'*origine* du péché. Ces derniers ont pris la bonne voie.

Il faut toujours, en traitant ce problème, distinguer entre *péché* et *coulpe* (Schuld). L'homme, pris individuellement ou collectivement est de nature *pécheur*, c'est-à-dire en désaccord avec la volonté de Dieu. Il

cherche avant tout la satisfaction et l'honneur de son propre moi. Il est charnel, assujetti au péché et ne parvient à pouvoir choisir entre le bien et le mal, qu'après une éducation progressive de l'Esprit de Dieu se manifestant dans l'histoire. Or, cette liberté de choix, tous en abusent plus ou moins. De là culpabilité et condamnation. La mort spirituelle est le châtiment réservé à ceux qui méprisent la grâce divine. Le mal présent où le chrétien voit une manifestation de l'amour éducateur de Dieu, est déjà une punition infligée au méchant.

Le problème de l'origine du mal ne dépend ni de l'Écriture où dominent les conceptions juives, ni de la tradition ecclésiastique influencée par les spéculations sur le Logos. Nous pouvons seulement dire que la possibilité du mal a été voulue de Dieu ; néanmoins, c'est la volonté de l'homme qui le réalise. Les premiers parents n'ont été que les premiers en date parmi les pécheurs. Nous héritons bien de nos ancêtres le péché et sa punition naturelle le mal, mais nous ne sommes coupables qu'en tant que nos actes sont eux-mêmes répréhensibles (p. 372-437).

Jésus s'est proclamé le Messie promis par Dieu. Il voulait exprimer par là que son rapport unique avec Dieu était la source de sa vie et de son œuvre. La foi en la résurrection du Christ et en son élévation à la droite du Père amena les premiers chrétiens à reconnaître la divinité de leur Maître. Sur cette base s'édifièrent des spéculations dogmatiques ; les unes populaires, les autres philosophiques.

Le dogme des *deux natures* fut élaboré par la théologie de l'Église grecque et se trouve en relation étroite avec le dogme de la Trinité. Il passa, sans éprouver de modification sensible, dans l'Église romaine ; mais il ne put prendre racine dans la dogmatique évangélique malgré les controverses christologiques. La théologie moderne doit nécessairement modifier l'ancienne christologie, la conception du salut n'étant plus la même. Il est nécessaire de donner pour base à la foi moderne non plus le dogme des deux natures, mais la révélation de l'Éternel Dieu dans l'homme Jésus.

Quand on parle de la divinité de Jésus, on pense de suite au Seigneur glorifié ; néanmoins c'est le même Seigneur qui a vécu au milieu des hommes. Sa vie terrestre est une vie divine sous forme humaine. Par son union indissoluble avec Dieu, il participe au caractère éternel de celui-ci (p. 372-437).

D'après l'Écriture, Israël attendait du Royaume de Dieu la délivrance du mal et de la mort corporelle. Jésus a d'abord brisé la puissance du

mal, mais en réservant la délivrance complète et finale pour son retour. Le pardon des péchés, condition essentielle de la rédemption, est la règle dans la Nouvelle-Alliance inaugurée par la mort de Jésus. Paul voit dans cette mort expiatoire la condition objective du salut. On ne trouve pas dans la Bible le dogme d'une prédestination divine. C'est l'Église qui a élaboré ce dogme. Formulé par Augustin, il a exercé une influence prépondérante sur le protestantisme, surtout sur le protestantisme réformé. La rédemption et la réconciliation sont, pour la doctrine ecclésiastique, des actes divins indépendants de la foi individuelle : Jésus a expié les péchés des hommes par son obéissance. La Réforme a relié étroitement ensemble la grâce de Dieu en Jésus-Christ et la foi personnelle. Le don de Dieu dans l'œuvre de la rédemption, c'est la résurrection de Jésus d'entre les morts ; par la foi, le chrétien participe à la mort et à la résurrection de son Sauveur. Il se sait élu par Dieu ; mais cette conviction intime n'a rien de commun avec le dogme de la prédestination des uns au salut, des autres à la damnation. Pas plus que le dogme de la prédestination, on ne peut admettre celui de la satisfaction vicaire. La mort du Christ était nécessaire, d'abord parce qu'elle est la manifestation suprême de la fidélité de Jésus à son œuvre et ensuite parce que le chrétien y voit une preuve éclatante de l'amour de Dieu (p. 440-557).

Il n'y a, dans le Nouveau Testament, aucune théorie de l'*Église* ; on n'y connaît encore que des communautés isolées. Dans le catholicisme on considère l'Église comme le royaume de Dieu visible. La Réforme, par contre, distingue entre l'idéal et la réalité. Chez les luthériens on met l'accent sur l'importance des moyens de grâce, *Parole* et *Sacrements*. C'est par eux que le Christ et son Esprit continuent à agir sur les chrétiens. La Parole de Dieu n'est autre que la Bible en tant que témoin de la révélation divine. Mais ici la lettre n'est rien ; le contenu prêché et reçu par la foi, est tout.

Le *baptême* a pour but de nous incorporer dans la communauté des fidèles et de nous rendre participants à ses bienfaits. Quoiqu'il ait une signification, en quelque sorte objective, il n'a de valeur que pour le croyant. Il en est de même de la *Cène* par laquelle les chrétiens fêtent la Nouvelle-Alliance (p. 570-609).

Le salut dépend uniquement de notre *foi en Christ*. Cette foi et par conséquent aussi la conversion et la sanctification sont l'œuvre de l'Esprit de Dieu en nous (p. 617-622.)

L'eschatologie du Nouveau Testament est liée aux conceptions apocalyptiques juives. L'Église, pour accommoder ce point de vue biblique aux nécessités de la réalité, a inventé un état intermédiaire entre le siècle présent et le siècle à venir. Le chrétien attend le Royaume de Dieu et la vie éternelle. C'est le but à la fois de l'histoire de l'humanité et de la vie individuelle. Dans les deux cas une catastrophe est nécessaire, soit celle du monde, soit celle de l'individu. Christ est celui qui décide de notre sort dans les deux cas. Celui qui croit en lui a la vie éternelle (p. 628-635).

Voilà quelques-unes des principales idées développées par M. Kaftan dans son livre si volumineux. Nous n'avons voulu qu'exposer. Il ne rentre pas dans les habitudes de cette Revue d'aborder la discussion des sujets d'ordre dogmatique. Nous nous bornerons à constater que la dogmatique du professeur de Berlin est dépourvue de véritable originalité. Ce sont de vieilles idées, sur lesquelles il semble que les travaux modernes relatifs à la science de la religion n'ont répandu aucun souffle régénérateur.

F. Knor.

C. R. Conder. — **The Hittites and their Language.** — Edinbourg et Londres, W. Blackwood and Sons, in-8°, x-312 p., 1 carte et 16 planches.

Le titre de l'ouvrage n'est pas exact. M. Conder y traite moins des Hittites eux-mêmes, c'est-à-dire du peuple établi sur le Taurus et sur l'Euphrate, auquel les Égyptiens, puis les Assyriens eurent affaire, que de la race à laquelle il pense que ce peuple appartenait. Cette race, il a essayé de démontrer dans un petit volume, publié en 1887 et maintenant épuisé, sur *Les Hiéroglyphes altaïques et les Inscriptions hittites*, que c'est la race mongole disséminée sur toute l'Asie antérieure avant les Sémites et les Ariens. Il la prend à ses origines, autant du moins qu'on peut le faire à présent par les monuments, et il la suit dans ses vicissitudes pendant trente siècles environ, si bien qu'il finit par nous donner un récit assez sommaire de l'histoire ancienne de l'Orient presque entière. Le tout forme six chapitres, suivis de sept appendices d'un caractère plus fin, et dont l'étendue égale, si elle ne la dépasse, celle du corps même de l'ouvrage.

Le chapitre 1er débute par l'indication des points occupés dans l'Asie occidentale, il y a quelque cinq mille ans, par la race mongole primitive. Descendue des montagnes de Médie, elle s'était établie parmi les collines basses qui avoisinent Suse, et ses chefs régnaient à Ourou, sur le golfe Persique ; ils s'intitulaient rois de Soumir, le pays de la Vallée, et d'Akkad, la région montueuse de l'Ararat, et ils poussaient leur domination jusqu'aux côtes de la Méditerranée, la mer du Soleil Couchant. Sargon et son fils Naramsin, que M. Conder appelle Naramakou, par échange des deux noms Sin et Akou du dieu Lune, Ourbaou et Dounghi son fils, appartenaient à cette lignée de rois mongols, desquels dépendaient et Goudéa et tous les princes de Lagash dont M. de Sarzec nous a rendu les monuments. Leur empire embrassait la plupart des contrées habitées par les tribus de leur race, même celles du Taurus où le système des hiéroglyphes soi-disant hittites s'était développé parallèlement au système linéaire des Suméro-Accadiens : on y voyait aussi des gens d'origines différentes, les Sémites répandus déjà des monts du Kourdistan aux frontières de l'Égypte, Araméens, Amorrhéens, Chananéens. Des branches diverses de la race mongole ne tardèrent pas à disputer ce vaste territoire au rameau chaldéen, les Élamites d'abord avec Koudournakhounti vers 2280, puis bientôt les Kassi qui fondèrent Babylone vers 2250, et finirent par établir leur suprématie pendant le règne de Hammourabi, probablement avec l'appui des Sémites, vers 2100. Les bas-reliefs et les inscriptions de Syrie et d'Asie-Mineure représentent la langue et les arts de ces premiers Kassi et de leurs princes, ceux de Marash ou d'Ibriz, par exemple, tandis qu'une autre portion de la race pénétrait en Égypte et y constituait les dynasties des Hyksôs. Cette extension même l'épuisa, et les Sémites qui l'avaient aidée profitèrent de son affaiblissement pour fonder dans la Mésopotamie des royaumes indépendants dont le plus important est celui d'Assour. Les rois d'Assyrie étaient déjà indépendants de ceux de Babel, lorsque, vers 1700, les conquêtes égyptiennes portèrent le premier coup mortel à l'antique domination mongole.

Le second chapitre est consacré à exposer les résultats de ces conquêtes. Les peuples sémitiques prirent partout le parti des Égyptiens et implorèrent l'alliance de Pharaon contre les Kassi babyloniens. Elle profita surtout aux Assyriens qui peu à peu gagnèrent vers le Nord et vers l'Ouest, tandis que les Hittites proprement dits entraient en lutte avec les rois de la XIXe dynastie. Les Mongols, pris entre les Sémites et les Égyptiens, résistèrent vaillamment pendant cinq cents ans, de 1700 à

1200, jusqu'au moment où les successeurs de Ramsès III évacuèrent leurs provinces asiatiques. Les Hittites surtout avaient souffert, et leurs princes s'étaient laissé séduire de plus en plus aux mœurs étrangères ; même ils avaient renoncé à leur écriture hiéroglyphique un peu avant 1500, pour adopter le système cunéiforme de leurs cousins les Kassi. Dans la période suivante, à laquelle M. Conder a consacré le troisième chapitre de son volume, ils finissent par devenir les vassaux des Assyriens, tandis que les Kassi étaient remplacés à Babylone par des dynasties de race sémitique ; de 1200 à 700 environ, la ruine politique des vieux peuples d'origine altaïque s'achève année par année, et un monde nouveau où ils n'occupent plus qu'une place d'esclaves remplace le monde où ils avaient dominé. Avant de les quitter, M. Conder analyse les débris de leurs langues, de leurs religions, de leurs mythes, de leurs coutumes, et il s'efforce d'y discerner l'unité primitive de concepts qui permet de discerner chez tant de nations diverses la communauté d'origine. Il recherche dans le dernier chapitre l'origine des hiéroglyphes hittites, et il expose les principes du déchiffrement qu'il en a donné. Il y compte environ cent soixante signes divers, qu'il lit, à l'exemple de Taylor et de Sayce, au moyen du syllabaire cypriote. La comparaison des formes abrégées que contient ce syllabaire avec les hiéroglyphes soignés des inscriptions monumentales lui fournit la lecture d'environ soixante parmi ces derniers, et il déduit le son des autres des valeurs phonétiques que les idées qu'ils représentent prennent dans les idiomes mongoliques. Il passe ensuite à l'examen des bas-reliefs ou des inscriptions connues qu'il place pour la plupart entre 2250 et 2000 avant J.-C., et il termine en exprimant l'espoir que, si le détail de sa théorie doit être modifié par des découvertes nouvelles, le principe n'en sera pas renversé ; l'on admettra qu'il a recouvré un chapitre intéressant de l'histoire primitive des civilisations asiatiques.

Les plus curieux parmi les *Appendices* sont ceux dans lesquels M. Conder détermine, selon sa méthode, les valeurs des hiéroglyphes hittites et propose la lecture et la traduction de chacune des inscriptions dessinées sur les planches. Le problème a été abordé par beaucoup de savants et dernièrement encore par Peiser et par Jensen : aucun des systèmes élaborés n'a réuni l'approbation de tous, et celui de M. Conder n'a pas jusqu'à présent trouvé un accueil chaleureux en dehors de l'Angleterre. Les raisons de cet insuccès sont de celles qu'on ne pourra probablement écarter de sitôt : c'est en premier lieu le manque d'inscriptions

bilingues assez claires, en second lieu le petit nombre et la brièveté des inscriptions connues. Tant qu'on en sera réduit pour essayer un déchiffrement et pour en vérifier les résultats aux courtes légendes qui accompagnent certains bas-reliefs ou aux formules monotones des textes recueillis dans les régions du Taurus et de l'Oronte, le public doutera et aucun des savants qui s'occupent de ce problème ne verra de motif suffisant d'admettre les solutions proposées par ses confrères. Les idées de M. Conder m'ont paru curieuses, et je les ai résumées aussi nettement que l'ont permis les dimensions de cet article ; j'avoue que, tout en admirant leur ingéniosité, je partage peu l'espoir que l'auteur nourrit de les voir admises universellement à quelques changements près.

G. Maspero.

I. W. M. Flinders Petrie. — **Six temples at Thebes**, 1896, with a chapter by Wilhelm Spiegelberg, of Strasburg University.

II. W. M. Flinders Petrie. — **Deshasheh**, with a chapter by F. Ll. Griffith, fifteenth memoir of *The Egypt exploration Fund*, 1898.

I

Le premier de ces ouvrages est le compte-rendu motivé des fouilles que M. Flinders Petrie a exécutées pour son compte particulier à Thèbes pendant l'hiver 1895-1896. Il avait choisi et obtenu comme site de ses fouilles un emplacement couvert de décombres et de débris de toute espèce entourant au sud, à l'ouest et au nord le temple élevé par Ramsès II en l'honneur de ses victoires, au pied de la partie de la nécropole thébaine située à Scheikh Abd-el-Gournah. Il fallait avoir toute la confiance que M. Petrie peut avoir dans sa bonne étoile de fouilleur pour oser s'attaquer à un site pareil. Pour une fois, cette belle confiance aurait été trompée, et M. Petrie l'avoue lui-même, s'il n'avait rencontré une stèle qui en son genre est le plus bel exemplaire, le plus grandiose, des monuments similaires connus, sur lequel il ne pouvait raisonnablement compter, et qui s'est trouvé par une chance vraiment curieuse l'un des monuments historiques les plus importants par la mention des Israélites.

Ces fouilles, est-il besoin de le dire, ont été conduites avec le même esprit scientifique auquel nous a habitués M. Petrie depuis nombre d'années. J'ai eu l'avantage d'en être témoin moi-même au mois de décembre 1895, en faisant un voyage dans la Haute-Égypte. Les travaux de M. Petrie ont été contrariés, comme il le raconte lui-même, par les natürels des villages avoisinants qu'il employait d'abord et qui lui détournaient une bonne partie de ce qu'il trouvait.

Le travail de M. Petrie a porté sur six temples, à savoir : le temple d'Aménophis II, le temple de Thoutmès IV, le temple d'Aménophis III, le temple de Merenptah, le temple de Taousert et le temple de Siptah, plus la chapelle d'Ouadjmès qui est des premiers temps de la XVIII[e] dynastie. Tous ces temples étaient inconnus, sauf la chapelle d'Ouadjmès que le service des antiquités avait découverte en 1887 et avait laissée ensuite dans un état misérable, sans achever les fouilles nécessaires pour tirer de ce monument ce qu'on en pouvait tirer. Tous ces temples avaient été détruits, cela va sans dire, au cours des siècles, et quelques-uns même très peu de temps après leur construction, par les Égyptiens eux-mêmes qui trouvaient plus commode de démolir les constructions existantes pour en utiliser les matériaux que de faire venir ces matériaux de fort loin. Il n'en restait plus guère que les fondements et des matériaux dispersés, contenant malgré tout de précieux renseignements, dont quelques-uns sont venus confirmer des données regardées comme purement légendaires. Ainsi l'un des fragments trouvés dans le temple d'Aménophis II a conservé la mention de la XXVI[e] année du règne de ce Pharaon. Or, Manéthon dans ses listes royales attribuait au roi Aménophis II un règne de 25 ans et 10 mois ; mais ce chiffre avait été traité de légendaire et M. Maspero dans le second volume de son *Histoire des peuples de l'Orient classique*, page 292, a affirmé que le règne de ce prince avait été court et n'avait pas duré plus de six ans. Manéthon cependant avait raison, et c'est une preuve de plus que nous ne devons rejeter les renseignements qu'il nous fournit que si nous y sommes absolument forcés et qu'il faut y regarder à deux fois avant de considérer comme légendaires les faits qu'il nous a conservés.

Le grand résultat des fouilles de M. Petrie est venu de la trouvaille des dépôts de fondation. Ces dépôts étaient pour certains temples considérables et sont d'une grande valeur archéologique. M. Petrie a bien voulu m'envoyer quelques-uns des menus objets provenant de ses trouvailles, et je sais qu'il a fait de même pour plusieurs de nos confrères bien mieux désignés que moi pour cet envoi ; je ne l'en remercie pas

moins ici de son amabilité. Quelques-uns des objets qu'il a découverts et qu'il a représentés dans la planche XXIX de son volume ne sont pas d'origine égyptienne et sont d'autant plus intéressants.

Je ne peux pas suivre M. Petrie pas à pas dans l'examen de son volume et le lecteur n'attend pas une pareille analyse de ma part ; mais je ne peux passer sous silence la grande stèle de Ménéptah Ier, le fils et successeur de Ramsès II, celui sous lequel on avait coutume de placer l'Exode des Juifs hors de l'Égypte sous la conduite de Moyse. Cette stèle provenait du temple construit par Aménophis III — c'est une partie de celui des Colosses si connus — le roi Ménéptah Ier ayant éprouvé le besoin de construire un nouveau temple en prit les matériaux à celui d'Aménophis III et utilisa la stèle en granit gris dont Aménophis III n'avait fait graver qu'un côté, si bien qu'aujourd'hui la stèle est double, œuvre d'Aménophis III d'un côté, de Ménéptah Ier de l'autre. La stèle d'Aménophis III est un hymne en l'honneur de la piété du dédicateur envers son père Amon dans lequel il fait l'éloge des temples qu'il a bâtis à l'ouest du Nil, à Louqsor, à Karnak, le tout sur l'emplacement de la ville de Thèbes, et d'un quatrième qu'il a élevé à Soleb, en Nubie. Cet hymne ne sort pas de la banalité des autres hymnes semblables, quoique cependant on y puisse glaner certains renseignements sur la richesse de ces temples, sur les biens qui leur avaient été attribués et sur leur architecture. De même le discours par lequel Amon répond à son fils, bien qu'aligné en vers tels que les Égyptiens les comprenaient, ne nous apprend rien de nouveau. Cette belle stèle a une hauteur de 3 mètres environ, une largeur de 1^{m},60 et une épaisseur de près d'un pied : il n'est pas étonnant que le fils de Ramsès II séduit par sa beauté, se la soit appropriée et en ait ménagé l'inscription en utilisant le côté non gravé. Cette stèle nouvelle est datée du troisième jour du troisième mois de la période d'inondation de la cinquième année du règne de Ménéptah. Elle fut élevée pour célébrer les triomphes de ce roi sur ses ennemis les Libyens et sur un certain nombre d'autres nations habitant à l'est de l'Égypte. Il y est dit entre autres choses : « Le pays de Téhenou est dévasté, celui des Khétas est pacifié, la terre de Kanaan est saisie de tout mal. Ascalon s'est rendu, Gézer est pris, Yénoam est réduit à rien, le peuple d'Israël est devenu un désert ; leurs maisons n'existent plus, la terre de Khar (la Syrie) est devenue comme une veuve pour l'Égypte, toutes les terres ensemble sont en paix. » La mention du peuple d'Israël dans un passage où notoirement il est parlé des pays voisins n'a pas peu surpris le monde savant, attendu que sur la foi d'auteurs

qui semblaient avoir tranché la question par des études approfondies, on croyait que l'Exode des Israélites s'était produit sous le même roi qui se vante d'avoir ravagé leur pays en l'an V de son règne. Or comme la Bible raconte que les Israélites errèrent sur les frontières du pays de Chanaan pendant les quarante années qui suivirent le départ d'Égypte, si l'on prend cette donnée comme historique, il faut bien avouer que la date de l'Exode doit être reportée auparavant, sous le règne de Ramsès II qui ne semble pas avoir été un successeur capable d'avoir été la victime des dix plaies d'Égypte. Par conséquent, il faut chercher une autre solution du problème.

Dans une note ajoutée par M. Petrie aux traductions fort bien faites données par M. Spiegelberg, l'habile archéologue anglais cherche une solution qui puisse être acceptable d'après les données de sa découverte. Il fait les quatre hypothèses suivantes : 1° ou il s'agirait de quelques Israélites restés en Palestine quand Jacob alla rejoindre Joseph en Égypte ; 2° il pourrait s'agir des Israélites en Palestine après l'Exode ; 3° peut-être quelques Israélites avaient quitté l'Égypte aussitôt après la fin de la famine racontée dans les derniers chapitres de la Genèse : l'enterrement de Jacob à Macpelah est une preuve que l'on pouvait sortir d'Égypte ; 4° enfin l'on pourrait admettre qu'un certain nombre d'Israélites après l'Exode, au lieu de s'attarder dans le désert, avaient gagné le pays de Chanaan et s'y étaient établis. La simple lecture de ces quatre hypothèses suffit à montrer combien chacune est fragile. D'abord comment certains membres de la famille israélite auraient-ils pu rester dans la Palestine, lorsque la Bible dit expressément que Jacob, ou Israël, émigra en Égypte avec tous ses fils? De même la Bible ignore le départ prétendu de ces trois membres de la famille israélite dès la fin de la famine, pendant que le gros de cette famille serait resté en Égypte. De même aussi, il est contraire à ce qui est raconté dans les quatre derniers livres du *Pentateuque*, que certains des fugitifs d'Égypte soient entrés dans le pays de Chanaan pendant que la majorité de leurs frères était dans le désert et il n'y a absolument rien à tirer du silence du livre des *Juges* avec celui de *Josué* sur ce chapitre. Quant à l'hypothèse que la mention des Israélites sur cette stèle pourrait s'appliquer à ce peuple déjà établi en Palestine, elle est de tout point inadmissible pour qui veut réfléchir aux données du problème. Que faut-il en conclure? Peut-être pas autre chose que ceci : le problème est actuellement insoluble. Que le peuple d'Israël ait vécu en Égypte et qu'il en soit sorti, c'est ce qui paraît bien établi ; quant à prendre les données de la Bible comme pouvant fournir

des arguments historiques, c'est ce qui me paraît bien difficile. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne faut plus penser à placer l'Exode sous le règne d'un roi qui dès la cinquième année de son règne pouvait les vaincre en Palestine. L'inscription de Ménephtah était gravée aussi sur les murs de Karnak : au lieu que sur la stèle c'est Ptah qui parle au roi, dans l'inscription de Karnak, c'est Amon : selon le lieu, les circonstances changeaient, mais le fond restait le même. N'en serait-il point ainsi de la Bible ? ne faudrait-il pas regarder les circonstances de merveilleux comme de purs ornements de style et ne conserver que le fond du récit ? Pour qui connaît combien les peuples de l'Orient se ressemblent les uns aux autres, il semblera bien naturel de les comprendre tous dans la même suspicion au point de vue de l'histoire.

II

Avec l'ouvrage qui précède, M. Flinders Petrie a dit adieu aux amis qui l'avaient mis à même de continuer ses heureuses fouilles pendant tant d'années consécutives; il est revenu à l'*Egypt exploration fund* qui lui avait permis de faire les travaux célèbres de Naukratis. Le volume sur *Deshasheh* est le résultat de son exploration pendant l'hiver 1896-1897. Si j'ai employé le mot *exploration*, c'est à dessein, car M. Petrie n'a pas conduit des fouilles proprement dites en un seul endroit, pendant toute la saison : il a véritablement exploré l'ouest de l'Égypte, c'est-à-dire la bande sablonneuse qui s'étend entre la terre cultivée et la chaîne Libyque depuis Médinet el-Fayoum jusqu'à Minieh. Ayant placé son quartier général à Behnésa, l'ancienne Oxyrrinque, et ayant jugé de suite que cet endroit ne lui donnerait rien de ce qu'il cherchait, il remonta d'abord jusqu'à Minieh et descendit ensuite jusqu'à Médinet el-Fayoum, ayant cédé à ses compagnons, MM. Grenfell et Hunt la ville de Behnésa dont les ruines ont fourni une collection immense de papyrus qu'on s'occupe de publier aujourd'hui. Les papyrus égyptiens, grecs, coptes ou arabes n'intéressent M. Petrie que secondairement : il préfère remonter aux âges précédents, à des époques lointaines encore peu connues, sur lesquelles on peut faire d'importantes découvertes, ou encore presque inconnues et qu'on peut faire sortir tout à coup au grand jour de l'histoire.

Dès l'année précédente, M. Flinders Petrie qui n'agit jamais comme archéologue qu'après mûre considération avait demandé au Musée de Gizeh la concession d'Abydos pour y faire des fouilles comme il sait les

faire ; sa demande était arrivée trop tard et la concession m'avait déjà été accordée, ou plutôt imposée, car, lorsqu'on me demanda d'aller faire des fouilles en Égypte, on me fixa comme théâtre de ces fouilles la nécropole d'Abydos que je n'avais jamais vue et que je ne connaissais que par les travaux et les ouvrages de Mariette. Personne ne se doutait alors de ce que contenait cette célèbre nécropole et personne ne pensait qu'après les dix-neuf années employées par Mariette à l'interroger, elle pût donner des réponses retentissantes à ceux qui l'interrogeraient encore, comme cela a eu lieu.

Cependant dès le premier hiver j'eus le grand bonheur de mettre la main sur des œuvres de premier ordre se rapportant à une époque si reculée que, selon mon avis, elle précédait ce que nous appelons l'époque historique et qu'elle nous redonnait tout à coup les anciennes dynasties elles-mêmes que l'on traitait de légendaires, comme d'ailleurs les deux premières dynasties historiques. Lorsque j'annonçai au public savant que je croyais avoir retrouvé les dynasties antéhistoriques des Mânes selon Manéthon, personne n'ajouta foi à la nouvelle que je mettais en circulation : il y eut opposition en France, en Angleterre et même en Allemagne. J'attendis patiemment que la roue de la fortune fît un tour : elle l'a fait et aujourd'hui tout le monde admet que j'ai retrouvé tout au moins des mânes de rois qui font partie des deux premières dynasties et un assez grand nombre de savants, et non des moindres, comme M. Petrie, ont écrit que les monuments découverts les deux dernières années se rapportaient aux premières dynasties et aux dynasties qui les avaient précédées. Je ne dois pas revendiquer pour moi seul l'honneur d'avoir fait cette grande découverte, car M. de Morgan doit en avoir sa part, mais je peux dire avec vérité que j'ai été le seul à poser l'hypothèse que les monuments découverts dataient d'avant la première dynastie, M. Petrie et M. de Morgan ayant d'abord méconnu l'âge de leurs découvertes.

Dès la première brochure que je publiai sur les *Nouvelles fouilles d'Abydos*, M. Petrie fut frappé de mon hypothèse et des faits recueillis et publiés par M. de Morgan peu de temps après dans ses *Recherches sur les origines de l'Égypte* où tant de choses m'ont été empruntées. A ce que j'ai entendu dire, et j'ai tout lieu de croire que mes correspondants étaient bien informés, il résolut dès lors de chercher à quoi s'en tenir sur le problème que lui-même avait soulevé le premier, dont il n'avait pas trouvé la solution, et il demanda la concession de fouilles sur la limite du désert dans l'Égypte moyenne, depuis Médinet el-Fayoum jusqu'à Minieh

M. de Morgan avait déjà exploré la partie nord du Fayoum où se rencontraient des stations préhistoriques; M. Petrie voulut savoir s'il s'en trouvait de même au sud du Fayoum et dans la moyenne Égypte jusqu'à Minieh. Il annonce lui-même dans les premières pages de son ouvrage n'avoir rencontré sur tout le littoral du désert Libyque que des sépultures d'une basse époque ou d'époque romaine et copte pour tout le littoral entre Behnésa et Minieh; il avoue les grandes difficultés que présente le pays à l'exploration scientifique, à cause des pâturages et des grands lacs qui recouvrent une très grande partie du terrain. Je comprends très bien que M. Petrie ait été forcé de se rendre à cette manière de voir, mais je ne suis pas certain que tout ce contour de l'Égypte ne renferme pas de très anciennes sépultures, des tombeaux appartenant à cette même époque par lui si impatiemment et si avidement recherchée. Quoi qu'il en soit, il retourna à Behnésa et s'achemina dès lors vers le Nord. Il dit avoir eu la bonne chance de tomber sur un indigène ayant pris à cœur la recherche des antiquités, connaissant toutes les nécropoles antiques à l'Ouest et à l'Est, et c'est ainsi qu'il fut mis sur la piste du cimetière antique de Deshasheh, petit village au sud du Fayoum. Là il rencontra des tombes intéressantes, mais non point de ces tombes antiques qu'il aurait donné beaucoup pour trouver. Tout autre que M. Petrie aurait été parfaitement découragé par son insuccès relatif; mais cet esprit actif trouve toujours une occupation sérieuse et sait trouver le succès où d'autres se seraient laissé aller au désespoir. Il se mit à fouiller les tombes que lui fournissait la nécropole de Deshasheh et bien imprudent serait celui qui oserait écrire qu'en agissant ainsi il aurait perdu son temps. Il eut la bonne fortune de mettre la main sur plusieurs tombes très intéressantes appartenant sans doute à la VIe dynastie. Le type de ces tombes est connu, mais on est toujours en droit de s'attendre à quelques nouveautés dans la décoration, car rien n'est varié comme l'art égyptien qu'on accuse toujours et si à tort d'avoir été immobile. Les tombes de Deshasheh appartenant à cette période compléteront certainement nos connaissances des mœurs égyptiennes et de l'art égyptien : en les trouvant et en les publiant M. Petrie aura rendu service à l'égyptologie et il sera récompensé ainsi de ses travaux. Il a fait plus encore et c'est là que je retrouve une preuve de son envie d'atteindre les dynasties antéhistoriques : recueillant avec sa conscience accoutumée les moindres faits et les moindres détails des objets rencontrés, il a apporté encore plus de scrupules scientifiques à les étudier pour parvenir ainsi plus près de la vérité. Ayant ramassé un certain nombre

de squelettes il les a divisés en un certain nombre de catégories, selon qu'ils étaient couchés tout au long, dans la position contractée comme il dit et comme l'on dit actuellement et enfin à l'état découpé, si j'ose ainsi parler. Il est en effet très important de noter ces détails, car chacun d'eux correspond à des mœurs et des traditions différentes, et par conséquent le plus souvent à des époques déterminées. Je ne partage pas toutes les idées systématiques édifiées sur ces détails, notamment pour les squelettes découpés, — je suis bien certain que M. Petrie ne m'en voudra pas de ne pas le faire — mais je rends hommage à la conscience avec laquelle cet auteur met en la possession du lecteur tout ce qui peut lui être utile pour se former une opinion raisonnée : le fait est assez rare malheureusement pour que je le consigne ici.

Qu'il me soit permis de regretter ici que M. Petrie n'ait pas mené à bonne fin son dessein, pendant l'hiver 1896-1897 comme pendant la campagne 1897-1898, car Dendérah ne lui a fourni que peu des choses qu'il recherchait ; s'il eût eu le même bonheur que précédemment, le bonheur qu'avait M. Quibell à El-Kab et que j'avais à Abydos, nul doute qu'il n'eût su en tirer un parti merveilleux, et j'espère bien que cette éclipse n'est que momentanée et qu'il retrouvera bientôt un succès complet, et dont personne ne se réjouira plus sincèrement que celui qui écrit ces lignes.

E. Amélineau.

Eugène Véron. — **Introduction à la traduction des Psaumes**. — Paris, Leroux, gr. in-8 de 77 pages.

Eugène Véron, le publiciste bien connu, l'auteur de l'*Histoire naturelle des Religions*, fut un de ceux qui luttèrent avec talent sous l'Empire et pendant la première période de la République actuelle contre les conceptions traditionnelles en matière religieuse et morale. Ainsi que l'indique le titre de son principal ouvrage sur l'histoire religieuse, il avait à cœur de montrer que les religions, comme toutes les autres productions de l'esprit humain, naissent, grandissent, se développent et meurent sous l'action de causes naturelles et en obéissant aux lois de la vie sociale. Ses études se portèrent, comme de juste, d'une façon toute spéciale sur les religions de la Bible, le Judaïsme et le Christianisme, puisque c'était sur ce terrain surtout qu'il s'agissait de rectifier les erreurs et de confondre les

préjugés dont il désirait combattre les conséquences funestes encore de nos jours. C'est ainsi que M. Véron fut amené à entreprendre une traduction et un commentaire des Psaumes de l'Ancien Testament. Une série de circonstances défavorables l'empêchèrent de publier ce travail avant sa mort. Mme Eugène Véron, dans un sentiment de piété envers la mémoire de son mari, se propose de livrer à l'impression l'œuvre encore inédite, composée il y a quarante ans, afin que la paternité des thèses hardies qui y sont défendues ne soit pas confisquée au profit d'autres écrivains qui, plus tard venus, ont exposé des idées analogues à une époque où il y a moins de mérite à les risquer. En attendant de pouvoir publier la traduction et le commentaire proprement dits, Mme Véron nous livre l'Introduction que son mari avait écrite pour faire connaître les principes dont il s'est inspiré et les conclusions auxquelles ses recherches l'ont conduit.

Publier une œuvre d'exégèse et d'histoire religieuse composée il y a quarante ans, est-ce bien rendre service à son auteur? Une œuvre littéraire ayant près d'un demi siècle d'existence peut dans certains cas offrir encore un grand intérêt pour des lecteurs contemporains. Mais l'histoire religieuse, comme toutes les études historiques, s'est si prodigieusement enrichie durant cette période, qu'*a priori* un livre composé sur ces matières il y a quarante ans sera nécessairement vieilli avant même d'avoir paru, puisqu'on ne peut pas demander à l'auteur de connaître les découvertes postérieures à la rédaction de son ouvrage ni d'avoir mis à profit les travaux publiés ultérieurement, sur les mêmes questions, par des savants mieux outillés qu'il ne pouvait l'être lui-même. Que sera-ce quand l'auteur, à l'époque même où il écrivait, n'était que très imparfaitement au courant des travaux techniques déjà publiés!

Deux idées centrales se dégagent de l'*Introduction* que nous avons sous les yeux : 1° les Israélites, comme tous les autres peuples, ont commencé par être polythéistes avant de parvenir au monothéisme juif; 2° leur polythéisme a été à l'origine une religion toute naturaliste et les Psaumes de la Bible ne sont autre chose que des invocations à la lumière et au soleil ou des chants de triomphe entonnés par les Hébreux devant les sacrifices du matin.

De ces deux thèses la première est aujourd'hui un lieu commun parmi les théologiens et les historiens qui étudient l'Ancien Testament selon la méthode scientifique. Mais il y a bien plus de quarante ans qu'elle a été énoncée avec plus ou moins de preuves à l'appui. En 1869 M. Kuenen, le maître incontesté des études scientifiques sur l'Ancien Testa-

nient, écrivait dans son grand ouvrage sur la Religion d'Israël (*De Godsdienst van Israël*, t. I, p. 222) : « La Religion d'Israël fut à l'origine un polythéisme. Durant le VIIIe siècle la grande majorité du peuple reconnaissait encore l'existence de nombreuses divinités et, qui plus est, les adorait. » Et ce que M. Kuenen enseignait ici par écrit, il l'enseignait depuis plusieurs années. M. Édouard Reuss, à Strasbourg, l'enseignait à ses étudiants dès le milieu du siècle. Et, plus tôt encore, des hommes comme Vatke et de Wette professaient des doctrines analogues sur la religion primitive des Hébreux, sans avoir encore élucidé l'histoire du développement religieux d'Israël avec autant de précision que l'analyse patiente des documents dits mosaïques par l'école critique moderne le comporte aujourd'hui. A dater du moment où l'on a reconnu que les récits bibliques sur les patriarches ne pouvaient pas être considérés comme des traditions historiques, et que leur rédaction dernière trahissait tout au moins leur adaption aux idées et aux croyances d'une époque bien plus tardive, on était amené à reconnaître également le polythéisme primitif des Hébreux. Que cette thèse n'ait pas prévalu tout de suite, qu'elle se soit heurtée à beaucoup d'oppositions, que des hommes d'un grand mérite et d'un esprit très indépendant aient cru, malgré tout, pouvoir revendiquer pour le génie hébraïque une sorte d'instinct monothéiste, qu'aujourd'hui encore, par suite de l'ignorance des uns et de la lâcheté spirituelle des autres qui enseignent aux enfants le contraire de ce qui est la vérité pour eux en tant que théologiens ou historiens, il soit tout à fait nécessaire de répandre par la parole et par la plume la vérité historique afin de dissiper des erreurs fâcheuses, tout cela nous l'accordons *très volontiers*. Mais il s'agit ici de vulgarisation, non de découverte scientifique. Il faut remettre les choses au point, sous peine de compromettre l'autorité même des enseignements que l'on veut répandre.

La seconde thèse de M. Véron renferme deux affirmations distinctes : le caractère naturaliste du polythéisme primitif des Hébreux et le caractère naturaliste des Psaumes bibliques. La seconde est de nature à compromettre singulièrement la première. Que le polythéisme primitif des Hébreux ait eu un caractère naturaliste, ce n'est pas douteux. Mais qu'il soit tout entier un polythéisme solaire, voilà ce que l'on pouvait écrire il y a une quarantaine d'années, au moment où la mythologie solaire commençait à éblouir le monde en éclipsant toutes les autres explications des religions anciennes. Quand on retrouve dans un livre qui porte le millésime de 1898 la naïve assurance des mythologues solaires du temps jadis, on saisit plus nettement tout le chemin parcouru par la science des re-

ligions dans ce dernier quart de siècle. Qu'on lise par exemple la p. 73 : « Brahmanisme, judaïsme, hellénisme, mazdéisme, christianisme, tous au fond vivent des mêmes légendes, parce que tous reposent sur le même fondement, l'adoration primitive des astres et du ciel lumineux. Tous également ont commencé par l'observation des phénomènes célestes, par la terreur de la nuit et des orages, par l'adoration de la lumière et du soleil ; tous sont partis de la conception dualiste de la lutte du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres, et ont cherché dans cette conception l'explication du passé et la consolation de l'avenir ; tous enfin ont accumulé une série plus ou moins considérable d'observations que plus tard ils ont transformées avec plus ou moins d'imagination en une foule de récits merveilleux, quand peu à peu ils en sont venus à prendre pour des réalités les métaphores de leur langue primitive ». — Combien la réalité est plus complexe que ne l'admet cette mythologie simpliste et combien de pareils exemples doivent nous rappeler à tous le danger toujours présent des généralisations hâtives et prématurées !

Je ne parlerai pas de la philologie simpliste qui doit justifier les traductions proposées, par un retour au sens primitif des racines hébraïques : le nom *Jah* ou *Jahveh* est rapproché du mot *iom* = jour, comme *deus* de *dies* (p. 63) ; le nom *Sion* n'est qu'une autre forme de *Sina* ou *Sinaï* (p. 68), etc. Il paraît fort douteux qu'une traduction, destinée à ramener au sens du radical toutes les expressions mal comprises par les massorètes et les traducteurs passés, ne soit pas arbitraire, si elle se fonde sur de pareils principes philologiques. Toutefois nous ne pouvons préjuger sa valeur avant de l'avoir vue.

Mais ce que nous avons le droit de reprocher à l'auteur, c'est de n'avoir pas un seul instant tenu compte de l'histoire littéraire des Psaumes, de ne pas s'être demandé à quelle époque du développement religieux d'Israël ils correspondent, quelles sont les circonstances auxquelles ils se rapportent, les sentiments qu'ils expriment, de considérer comme naturel et allant de soi que les Psaumes sont des chants remontant à une très haute antiquité, modifiés plus tard pour les besoins de la piété monothéiste. Ici M. Véron a été lui-même, semble-t-il, victime de la tradition ecclésiastique et rabbinique, d'après laquelle tous les Psaumes remontent à David ou à l'entourage de ce prince. Tant soit peu de familiarité avec les travaux scientifiques sur la question lui eût appris combien la plupart d'entre eux sont, au contraire, d'origine tardive. En tous cas fallait-il au moins envisager ce côté de la question. A cet égard encore il me semble que l'œuvre de M. Véron nous fait sentir combien nous

sommes devenus plus exigeants d'une bonne méthode en histoire religieuse. Nous n'admettons plus que l'on interprète un document en soi, sans s'efforcer tout d'abord de le remettre dans son milieu historique. Il n'est pas inutile de rappeler sans cesse ces exigences d'une bonne méthode dans un pays où les études scientifiques sur l'histoire des religions sont encore de date récente et où l'on remplace trop volontiers les recherches érudites par des considérations théoriques ou des arguments généraux.

L'*Introduction à la traduction des Psaumes* n'ajoutera rien à la réputation scientifique d'Eugène Véron, mais elle rappellera à tous ses lecteurs quel excellent écrivain ce fut et avec quel complet désintéressement il se consacra à ce qu'il jugeait être la vérité.

JEAN RÉVILLE.

J. TOUTAIN. — **De Saturni dei in Africa Romana cultu.** — In-8, Paris, Belin, 1894, 143 p.

Le volume de M. Toutain, quoiqu'il porte la date de 1894, n'a été livré au public qu'en 1896. Avec le beau livre sur *Les cités romaines de la Tunisie*, il a valu à l'auteur le titre de docteur ès-lettres accompagné d'éloges tout particuliers. Les deux ouvrages se complètent, ou plutôt la thèse latine épuise un sujet que la thèse française, d'une compréhension très vaste, ne pouvait qu'effleurer au passage.

Les découvertes d'Aïn Tounga (*Thignica*) commentées par MM. Philippe Berger et Cagnat (*Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 207-265), et celles du Djebel Bou Kournein dues à M. Toutain lui-même (*Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, XII, 1892, p. 3-124), avaient attiré sur le Saturne africain l'attention du monde savant. Des trouvailles moins importantes mais fréquemment renouvelées s'ajoutaient encore aux produits de ces fouilles plus considérables et nous donnaient de ce dieu une idée de plus en plus complète. Un problème religieux sur lequel les textes littéraires gardent à peu près le silence s'éclairait ainsi à la lumière des textes épigraphiques. M. Toutain, préparé mieux que personne par ses recherches antérieures, s'est donné pour tâche de nous expliquer le sens de ces multiples inscriptions et d'en dégager une doctrine.

Il commence par répartir ses matériaux en trois catégories : inscriptions commémoratives de l'érection ou de la restauration d'un temple, ex-voto, épitaphes des *sacerdotes Saturni* ; puis, notant la proportion de chacune de ces catégories dans les diverses provinces africaines, il arrive à cette conclusion que le culte était répandu à peu près également dans tout le pays, aussi bien à l'intérieur des terres que sur la côte. L'usage du cognomen *Saturninus*, beaucoup plus fréquent en Afrique que dans les autres parties du monde romain, est sans doute un indice de cette diffusion. Celles des stèles qu'il est possible de dater sont comprises entre les années 139 et 272 de l'ère chrétienne ; Saturne fut donc honoré surtout au IIe et au IIIe siècles. Mais ce serait une erreur de croire que sa religion se répandit de proche en proche, à mesure que l'influence romaine pénétrait davantage la contrée ; car on la trouve établie à la fois aux environs de Carthage et dans un canton reculé de Maurétanie dès le milieu du IIe siècle. Il s'ensuit qu'elle ne fut pas importée par les Romains ; préexistante à leur occupation, elle ne put être que modifiée par eux. Une étude intrinsèque des inscriptions confirme pleinement cette théorie.

A côté du nom de Saturne se lisent souvent dans les textes africains des qualificatifs tels que *dominus*, *deus sanctus*, *deus magnus*, *deus invictus*, qui élèvent ce dieu au-dessus des autres et le désignent comme le dieu suprême et universel. On comprend que les habitants de Theveste aient pu le confondre avec Jupiter et s'adresser *Jovi Optimo Maximo Saturno Augusto* (*C. I. L.*, VIII, 16524). D'autres fois on l'appelle *frugifer*, *deus frugum* ; et ces épithètes témoignent qu'il était révéré par les agriculteurs. Certains de ses surnoms *Balcaranensis*, *Neapolitanus*, *Sobarensis*, *Palmensis Aquensis*, sont moins généraux et se tirent des lieux mêmes où il avait des temples. Aux inscriptions sont souvent jointes des figures, étoiles, lune, disque, palmes, caducées, etc..., que les Romains n'employaient pas plus que les Grecs, et qu'ils n'ont par conséquent pas fait connaître aux populations africaines. C'est aux stèles puniques dressées en l'honneur de Baal et de Tanit que ces symboles sont empruntés ; ils y rendaient en quelque sorte concrète et sensible la toute-puissance de Baal ; ils doivent être interprétés de la même façon sur les pierres dédiées à Saturne. Il arrive que ces symboles soient remplacés par des représentations anthropomorphiques. La triade qu'elles nous offrent, Saturne, le Soleil et la Lune, exprime d'une manière vivante, le pouvoir du souverain dieu sur les révolutions des astres et le cours du temps ; c'est la traduction, sous une autre forme,

des idées que nous venons de voir déjà rendues soit en figures, soit par des épithètes. Si quelques bas-reliefs de Sétif et des environs de Tébessa paraissent au premier abord échapper à cette interprétation, M. Toutain sait très ingénieusement la leur appliquer en montrant que tous leurs personnages peuvent se ramener à Saturne dont ils ne sont que les succédanés. Sur d'autres stèles, qui se rencontrent principalement dans les régions fertiles d'Aïn Tounga (*Thignica*) et de Khenchela (*Mascula*), la serpe, la harpé, le pin ou la pomme de pin, avec ou sans image du dieu, sont les attributs du *Saturnus frugifer*, qui fait régner l'abondance en donnant la fécondité à la terre. Il n'est pas différent du *Saturnus sanctus* ou *dominus*; mais les populations rurales invoquent sa puissance sous le mode où elle se manifeste à leurs yeux. De cet examen des titres et représentations du Saturne africain, se dégage donc une conception divine toute nouvelle. Ce dieu n'est pas le Κρόνος des Grecs, le Saturnus des Latins, mais l'antique Baal phénicien habillé d'une façon plus moderne; et, pour emprunter les propres expressions de M. Toutain, « Constat deum Saturnum, cujus cultus per totam Africam late diffusus est, ut numine et origine punicum, ita forma, vultu et nomine graecum et romanum esse ».

Des observations de tout genre viennent à l'appui de cette assertion. Par exemple, les inscriptions sont très rarement dédiées par des collectivités. Sur huit cents textes examinés par M. Toutain, deux seulement sont offerts par la ville de *Thugga* (Dougga), un très petit nombre émanent de collèges, l'immense majorité provient des particuliers et atteste que le culte était avant tout domestique. En outre, ces fidèles sont le plus souvent des gens du commun, sans fonctions, sans notoriété; les uns portent des noms puniques ou libyques; les autres dissimulent mal derrière des noms latins ou latinisés leur origine punique ou berbère; certains même qui se parent des *tria nomina*, sont de purs indigènes. On ne saurait nier par conséquent que les adorateurs de Saturne se recrutaient presque exclusivement parmi les descendants des races établies en Afrique avant la conquête romaine.

Les sanctuaires ne ressemblent d'ailleurs pas à ce que nous sommes habitués à voir en Grèce ou en Italie. Souvent on ne découvre aucune trace d'édifice ni de statue; au milieu d'une enceinte sacrée ou *temenos* se dressait l'autel des sacrifices autour duquel on plantait les stèles votives. Cet usage rappelle les « hauts-lieux » de Syrie et de Phénicie, et la façon dont est adoré le *Saturnus Balcaranensis* au sommet du Bou Kournein ressemble à s'y méprendre au culte de Baal-Liban et de Baal-

Hermon, sur les montagnes du même nom. Quand ils furent transportés dans la plaine, les sanctuaires conservèrent d'abord ce même aspect : ceux d'Aïn Tounga et du Khanguet el Hadjadj ne diffèrent point du précédent. Peu à peu cependant, à mesure que s'infiltraient les mœurs romaines, cette forme première se modifia. D'abord, on plaça au milieu de l'enceinte un édicule (Sidi Mohammed el Azreg), une statue de la divinité (Henchir bou Glaya) ; cette période intermédiaire ne dura vraisemblablement guère ; dès l'époque de Septime Sévère, *Thugga* (Dougga) possède un temple de Saturne bâti suivant le système gréco-romain, avec statues. Mais les habitudes antérieures subsistent en partie, car le temple se dressait au milieu d'une area découverte ; d'autre part, il contenait trois *cellae* pour Saturnus-Κρόνος, Sol-Ἥλιος et Luna-Σελήνη. Il y a des raisons de croire que le temple de La Mohammedia, aujourd'hui détruit, offrait une disposition analogue. Pour nous en tenir à ce qui est certain, l'influence simultanée des idées romaines et des idées puniques se constate au premier coup d'œil dans le monument de Dougga. Jusqu'alors ces dernières avaient presque exclusivement inspiré les constructeurs des sanctuaires de Saturne en Afrique[1].

Une dernière question reste à élucider, celle des offrandes et des sacrifices. Les inscriptions qui nous ont déjà renseignés sur le caractère du dieu et de ses adorateurs vont ici encore nous être d'un grand secours. Au pied de beaucoup d'entre elles se remarquent des sculptures significatives. Elles représentent, tantôt les fruits (grenades, raisins...) ou les gâteaux sacrés que le dévot apportait, selon la tradition punique, au dieu qui protège l'agriculture, tantôt les animaux (taureau, bœuf, agneau...) destinés à être égorgés, ou même l'acte du sacrifice célébré suivant la coutume romaine. Il est bien vrai que la fortune des fidèles leur dictait le choix de leur offrande : aux riches les animaux immolés, aux gens de condition moyenne ou inférieure les fruits et les gâteaux ; pourtant les deux rites dérivaient chacun d'une origine différente : le premier venait de la Grèce et de Rome, le second de l'Orient phénicien. Et cependant, la première Carthage avait connu les sacrifices sanglants ; mais c'étaient des sacrifices de

1) Le nombre de ces sanctuaires s'est accru depuis la publication du livre de M. Toutain ; à l'heure actuelle on n'en compte pas moins de dix-neuf en Tunisie seulement. La liste en a été dressée par MM. Cagnat et Gauckler dans un ouvrage dont je rendrai compte prochainement ici-même, *Les monuments historiques de la Tunisie*, première partie, *Les monuments antiques : les Temples païens*, p. 79-94.

victimes humaines accomplis au nom de l'État. Les inscriptions de l'époque romaine n'y font aucune allusion : aussi bien n'avaient-ils plus de raison d'être. La religion de Saturne était reléguée au rang de religion privée, pratiquée surtout par les *humiliores*, tandis que le culte impérial, qui s'adressait surtout aux classes plus relevées, aux *primores*, l'avait remplacée comme culte officiel. La liste des *sacerdotes Saturni*, dont quelques-uns à peine sont citoyens, éclaire cette vérité d'une vive lumière.

Après avoir ainsi passé en revue tour à tour les noms et les représentations du dieu, la qualité des fidèles, l'aspect des sanctuaires, les rites, le sacerdoce, M. Toutain aboutit enfin à cette conclusion générale qui n'est que le résumé des conclusions partielles de ses divers chapitres : le Saturne adoré dans l'Afrique romaine est proprement un « Baal togatus ». Loin de s'opposer à l'expansion de son culte qui ne les gênait en rien, qui n'inspira jamais de révoltes, les Romains y contribuèrent plutôt, tout au moins inconsciemment et par la seule tolérance qu'ils lui accordaient. C'est le christianisme qui le supplanta progressivement à partir du III[e] siècle, et qui le détruisit en même temps que tout le paganisme.

Je me suis borné jusqu'ici à faire l'analyse sommaire du livre de M. Toutain. Sa thèse est en effet si solidement établie, ses raisonnements s'enchaînent avec tant d'art et presque de rigueur, qu'il était plus simple pour moi et plus profitable pour le lecteur de lui laisser la parole.

Je n'aperçois guère quelle objection décisive on serait en droit de lui opposer. Tout au plus aurais-je à faire çà et là quelques réserves dans le détail. Par exemple, M. Toutain paraît accorder une médiocre confiance à Tertullien lorsqu'il mentionne des sacrifices humains offerts à Saturne, à Carthage, jusqu'à l'époque de Tibère. Mais comment aurait-il pu, lui Carthaginois, s'adressant à ses concitoyens, inventer de toutes pièces une pareille accusation ? Il ne faut pas abuser de cette fin de non-recevoir que les chrétiens avaient intérêt à noircir les païens. Et le procédé serait trop commode de supprimer dans leurs écrits tout ce qui est défavorable à leurs adversaires. En les consultant avec précaution il y a lieu de tenir compte de leur témoignage. Un avocat peut dire la vérité même dans un plaidoyer. — N'est-il pas non plus excessif d'écrire (p. 10) : « Non a Saturni sacerdotibus cultoribusque vexati sunt christiani, sed a magistratibus, id est ab eis quibus, et in provincia et in unaquaque civitate, publicus Romae et Augusti et divorum imperatorum cultus tuendus erat » ? Que les magistrats surtout aient pourchassé les chrétiens, le fait n'est pas niable. Pourtant, lorsque la foule se ruait contre leurs cimetières, en vociférant : « Areae non sint ! », j'ai peine à me figurer

que les dévots de Saturne se tinssent complètement à l'écart. — Il n'existe pas de traité de saint Cyprien *De idolorum vanitate* (p. 141, n. 2) ; la citation donnée en cet endroit est tirée du *Quod idola dii non sint* (et non pas *Quod idola dii non sunt*, p. 55).

Au lieu d'insister sur ces détails, je préférerais signaler bon nombre d'aperçus très ingénieux qui émaillent tout le livre ; entre autres les pages (31-32) où M. Toutain explique le sens caché de plusieurs bas-reliefs de Sétif, de Tébessa, etc. ; celles (71-79) où il traite des noms portés par les dédicants des stèles ; celles encore (103-104) où il démontre que la figure dite de Tanit n'est autre chose, sur les stèles dédiées à Saturne, que la représentation du fidèle qui fait l'offrande. Mais pourquoi établir des distinctions de ce genre dans un ouvrage où, d'un bout à l'autre, la finesse des remarques le dispute à la solidité de la doctrine? En le composant, M. Toutain a dignement couronné ses belles fouilles du sommet du Bou Kournein.

Puisque l'occasion m'en est offerte, j'ajouterai un mot sur une question connexe. Dans une note *Sur quelques divinités topiques africaines* (*Revue archéologique*, XVII, 1891, p. 156-160), M. le Dr Vercoutre parle d'un dieu *Erur* ou *Erucinus*, qui ne serait autre que le héros Eryx de Sicile. Et là-dessus il échafaude toute une série d'hypothèses au moins imprévues. Cette interprétation n'a pas laissé d'être prise au sérieux par des maîtres de l'archéologie[1]. En réalité, le sens de l'inscription sur laquelle se fonde M. Vercoutre est des plus simples ; elle a trait au culte de Saturne et doit se lire : *Deo sanc(to) frug(ifero) sac(rum)*[2]. M. Toutain nous a appris la valeur de l'épithète *frugifer*. Le dieu *Erur* est à effacer du panthéon africain.

Aug. Audollent.

F. P. Badham. — **S. Mark's indebtedness to S. Matthew.** — Londres, T. Fisher Unwin, 1897.

M. Badham a mis comme épigraphe à son ouvrage le mot de saint Augustin : *Marcus pedisequus et breviator Matthaei*, et s'est donné la tâche

1) Voir Perrot, *Journal des Savants*, 1895, p. 67.
2) C. I. L., VIII, 8826; Audollent, *Mélanges de l'École de Rome*, X, 1890, p. 434 sq. ; Gsell, *Chronique archéologique africaine*, 1891, p. 37, § 78 (Extrait de la *Revue africaine*, nº 204, premier trimestre de 1892).

de prouver que, contrairement à l'opinion aujourd'hui généralement reçue, l'évangile de Marc est postérieur à celui de Matthieu dans toutes ses parties.

Il cherche d'abord à établir que l'évangile de Marc que Luc a connu et mis à profit est notre Marc canonique, et que l'hypothèse d'un proto-Marc est sans fondement ; puis dans une série de chapitres, il compare, à différents points de vue, le texte de Marc à celui de notre premier évangile.

Il est tout naturel que Marc, écrivant pour les païens, ait utilisé les récits de Matthieu en les remaniant en vue des lecteurs auxquels il s'adressait, en laissant de côté ce qui était sans intérêt ou sans grande signification pour eux, et en ajoutant les explications que leur ignorance des usages juifs rendait nécessaires ; il est plus difficile de comprendre que Matthieu ait employé les récits de Marc, et les ait arrangés pour des lecteurs juifs sans avoir jamais laissé passer, par inadvertance, quelque trait de son modèle destiné à des lecteurs païens.

M. Badham croit trouver dans les discours eschatologiques de Marc des indices qu'au moment de la rédaction de cet évangile, la foi des fidèles avait déjà été mise à l'épreuve par une longue attente de la parousie, et voit là une preuve de la priorité de Matthieu.

Il passe ensuite à une comparaison très détaillée des textes et met sous les yeux du lecteur une longue série de passages parallèles des deux évangiles, qui occupe plus de vingt pages, et qui est destinée à montrer que partout Marc a développé et amplifié le texte de Matthieu, et parfois même d'une manière maladroite. Les détails pittoresques, qui abondent dans le deuxième évangile, et qui sont pour beaucoup de critiques une preuve de la priorité et de l'originalité de Marc, sont loin d'avoir cette signification aux yeux de notre auteur. Ils ne prouvent pas que le rédacteur de ces récits ait été un témoin oculaire, ou ait écrit sous l'inspiration d'un témoin oculaire, car ils se retrouvent dans des scènes que l'auteur ou l'inspirateur du récit n'a pu voir de ses yeux. Ce sont, pour la plupart, des ornements de style qui ne sont pas indispensables, et qui ont pu être facilement imaginés. On a pu les ajouter à un récit plus simple et moins coloré, tandis que, dans l'hypothèse contraire, on ne comprend guère pourquoi Matthieu les aurait volontairement et systématiquement omis. Dans quelques endroits, Marc corrige et abrège Matthieu, mais de telle manière que les traces de ces diverses opérations restent visibles.

Tels sont les principaux arguments mis en avant par M. Badham à

l'appui de sa thèse; il en présente d'autres encore qui ne se prêtent pas à être facilement résumés et que nous ne pouvons exposer dans ce court aperçu, pas plus que nous ne pouvons donner une idée des nombreuses observations de détail réparties dans les différents chapitres de l'ouvrage. Si le grand nombre des arguments suffisait à lui seul pour prouver quelque chose, l'auteur aurait sans contredit cause gagnée. Toutes ces remarques, tous ces menus faits très sagacement observés et très habilement présentés, peuvent, pris ensemble, faire au premier abord une assez forte impression; mais l'interprétation que l'auteur donne à ces faits ne s'impose pas, et aucun de ces nombreux arguments, pris à part et vu de près, n'est absolument convaincant. Il se peut que Marc ait amplifié et développé Matthieu : c'est une manière d'expliquer le fait qu'il y a des ressemblances et des différences également frappantes entre les récits des deux évangiles ; mais il se peut aussi que Matthieu ait abrégé Marc : cette interprétation n'est exclue par rien. Tant que les différences qu'on constate ne sont que des questions de style, il me semble à peu près impossible de dire avec quelque certitude à qui revient la priorité. L'impression que fait à cet égard une comparaison des textes est chose purement subjective et par conséquent arbitraire. Les différences qui viennent du fait que Marc a écrit pour les païens et Matthieu pour les juifs ne sont pas plus significatives, car elles ne peuvent nous renseigner sur l'époque relative de la rédaction de ces évangiles. Marc suit un plan bien arrêté ; son livre est un drame où les événements se suivent et s'enchaînent logiquement ; il a une manière d'écrire qui lui est personnelle : cela ne prouve pas qu'il soit venu après Matthieu, pas plus que la composition plus relâchée de Matthieu et son style moins coloré ne prouvent quoi que ce soit en faveur de sa priorité.

Toutes ces considérations sont secondaires et sans grande valeur pour la solution du problème. Elles ont en outre le défaut de faire perdre de vue les différences plus significatives, et, à mon sens, décisives, qui existent entre les deux évangiles. M. Badham ne me semble pas être parvenu à en amoindrir l'importance. Le fait que Marc n'a pas les récits des deux premiers chapitres de Matthieu, qu'il est beaucoup moins riche au point de vue des discours et des enseignements de Jésus, qu'il renferme des traits que la tradition postérieure a soigneusement adoucis ou supprimés, plaide toujours avec la même force en faveur de la priorité du deuxième évangile. C'est ici que l'hypothèse contraire ne se comprend pas.

L'ouvrage de M. Badham ne me semble donc pas devoir modifier

grandement l'opinion aujourd'hui la plus répandue sur les rapports de dépendance entre nos deux premiers évangiles. Il n'en est pas moins intéressant comme étude de détail sur les textes de ces évangiles, même quand on n'admet pas la manière dont il interprète les faits qu'il signale.

EUG. PICARD.

E. TEICHMANN. — **Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht.** — J. C. B. Mohr, 1896, prix, 2 mk. 50.

L'auteur de ce travail s'est proposé de ramener à leurs véritables sources les idées eschatologiques de saint Paul. C'est une étude consciencieuse de critique historique appliquée à l'un des aspects les plus curieux de la pensée de l'apôtre. M. Teichmann possède bien la littérature de son sujet, du moins celle qui a paru dans son pays. Il est regrettable qu'il n'ait pas pris connaissance d'un livre comme celui de M. Sabatier sur l'*Apôtre Paul* ou de l'étude si remarquable que M. Renouvier a consacrée à la théologie du même apôtre dans l'*Année philosophique* de 1894. Il aurait constaté qu'il a eu sur plusieurs points importants des précurseurs, même en dehors de l'Allemagne.

L'auteur dont nous avons retrouvé la trace partout dans ce travail, c'est M. O. Pfleiderer. On connaît le très remarquable ouvrage de ce théologien, intitulé *Der Paulinismus* (2e édition remaniée 1890). L'une des principales thèses que l'auteur y développe est qu'il y a, dans toutes les conceptions de Paul, notamment dans son eschatologie, des éléments qui relèvent directement de la théologie juive de son temps. Mais à côté de ces éléments et comme superposés sur eux, M. Pfleiderer discerne d'autres éléments d'une origine toute différente. D'une manière générale, ils sont plus spiritualistes et, plus l'apôtre vieillit, plus aussi ils tendent à prédominer sur les premiers. D'où viennent-ils? De la Grèce, pense M. Pfleiderer. Ce sont comme des résidus de la philosophie hellénique qui sont venus s'amalgamer aux notions toutes juives et rabbiniques de l'apôtre. Tels sont les éléments constitutifs des principales idées de Paul. De là des antinomies irréductibles dans sa pensée que M. Pfleiderer se plaît à mettre en lumière avec une remarquable virtuosité dialectique.

Ces thèses constituent le fond des idées que M. Teichmann a développées dans son étude. Sur un point important, il a complété son savant

prédécesseur. Pour relever ce que son analyse démêlait de judaïque dans les conceptions pauliniennes, M. Pfleiderer s'est largement servi de l'excellent exposé de la théologie rabbinique d'après les Talmud de M. Weber. M. Teichmann a plus particulièrement cherché des points de comparaison dans les écrits apocalyptiques juifs. Il en a tiré une abondante moisson de textes dont il s'est servi avec succès pour éclairer les origines de l'eschatologie paulinienne. A cet égard, on lira son opuscule avec fruit.

Ce qui prête à la critique dans le travail de M. T., c'est l'exégèse. Il a une façon tellement ingénieuse et subtile d'interpréter les textes qu'il cesse à la fin d'être fidèle à la bonne méthode scientifique. Ainsi dans la partie de son étude qu'il consacre à la doctrine paulinienne de la résurrection, il prétend discerner dans cette doctrine toute une évolution. La pensée de l'apôtre sur ce sujet aurait traversé trois phases successives. Lorsqu'il écrit la Ire lettre aux *Thessaloniciens*, il croit encore, comme ses compatriotes, auteurs d'apocalypses, à la résurrection pure et simple des corps. Mais bientôt cette conception encore grossière se modifia et lorsque Paul écrit le XVe chapitre de la Ire aux *Corinthiens*, il ne parle plus que du corps spirituel. Ce corps se dégagera bien, en quelque sorte, du corps matériel qui doit périr, mais il en sera très différent. L'apôtre évidemment tend à spiritualiser la croyance vulgaire à la résurrection des corps. M. T. a soin de montrer par des textes décisifs que certains auteurs d'apocalypses étaient arrivés à une conception à peu près analogue.

Enfin lorsque Paul écrit sa deuxième lettre aux *Corinthiens*, l'évolution est arrivée à son terme ; l'apôtre se fait maintenant une idée de la condition du croyant après la mort qui exclut en fait toute résurrection proprement dite : Il n'y a plus que « l'esprit » qui subsiste. Comment l'apôtre est-il parvenu à une conception qui l'éloigne à ce point de celles qui lui étaient familières au début? C'est, d'après M. T., sous l'influence d'idées grecques. Il en voit la trace évidente dans la double notion de la « chair » et de « l'esprit » que l'apôtre n'avait pas encore d'après, M. T., à l'époque où il écrivait sa lettre aux *Thessaloniciens*, mais qui devient la pierre angulaire de sa théologie dans la suite.

Il suffira de quelques brèves observations pour montrer combien les vues que nous venons d'exposer sont sujettes à caution. M. T. soutient que Paul en est encore, lorsqu'il écrit sa Ire lettre aux *Thessaloniciens*, à la notion courante d'une revivification pure et simple des corps. Le seul argument qu'on puisse faire valoir en faveur de cette thèse est tiré du silence de l'apôtre qui ne dit pas ce qu'il entend par un corps ressus-

cité. Remarquez ensuite, que dans le passage en question, Paul n'expose pas sa doctrine de la résurrection; il y fait une simple allusion pour en tirer une exhortation pratique. Pourquoi enfin n'aurait-il pas déjà dans l'esprit l'idée que le corps ressuscité sera un corps transformé, épuré de ses éléments périssables? Pourquoi ne l'aurait-il pas, même antérieurement, empruntée aux apocalypses où elle se trouve? M. T. lui-même fait observer que cette notion lui est familière peu de temps après, lorsqu'il écrit la Ire aux *Corinthiens*. Ἀλλαγησόμεθα, dit-il en parlant du changement qui doit se faire en nous à la résurrection. Y a-t-il un mot dans cette lettre aux *Corinthiens* qui indique que l'apôtre vienne tout récemment d'abandonner l'idée vulgaire de la revivification des corps pour adopter celle qu'il développe dans le xve chapitre?

Mais M. T. est-il plus heureux lorsqu'il prétend que dans l'intervalle de la Ire et de la IIe lettre aux *Corinthiens*, l'apôtre aurait de nouveau modifié ses vues sur la résurrection dans un sens plus spiritualiste encore? Qu'il estime qu'en effet, pendant cet intervalle, Paul ait été amené à envisager sa propre destinée sous un nouveau jour et qu'il ait cessé de croire qu'il serait encore en vie au moment de la « parousie », nous n'y contredirons pas, loin de là; mais que les circonstances aient contraint l'apôtre à abandonner l'idée même de la résurrection des corps, c'est ce que M. T. ne parvient pas à nous faire comprendre (voir p. 59). Encore moins réussit-il à éliminer du passage II *Corinth.*, IV, 16 à V, 10 l'idée d'une résurrection du corps. Que dit en effet l'apôtre? Que s'il va être dépouillé de son corps mortel, ce sera pour revêtir un corps impérissable. Notez qu'il désigne l'un et l'autre corps par le même terme, οἰκία. Pourquoi vouloir presser les termes dont l'apôtre se sert de telle façon qu'il y aurait non seulement contraste et opposition entre le corps terrestre et le corps céleste, mais que celui-ci serait sans rapport avec le premier, qu'il n'en serait pas, en quelque sorte, sorti comme la tige de blé du grain enfoui dans le sol, en un mot, que Paul pour être clair et pour marquer le nouveau progrès de sa pensée, aurait dû ne plus parler du tout d'un corps céleste?

Et ce serait sous l'influence d'idées plus ou moins directement importées de la philosophie grecque que Paul en serait venu à une conception de la condition du croyant dans l'autre vie qui exclurait l'idée même d'un corps quelconque! Qu'il suffise de faire observer qu'il y a un mot dans le passage en question de la IIe aux *Corinthiens* qui nous paraît contredire absolument l'hypothèse de M. Teichmann.

L'apôtre fait allusion à l'état où pourrait se trouver le chrétien au

moment de se dépouiller du corps terrestre. Il n'aurait plus de corps quelconque. Voilà ce que le lecteur pourrait se figurer. Aussitôt Paul le rassure : οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα (v. 3). M. T. insiste beaucoup sur ce trait. Mais il ne semble pas avoir réfléchi qu'il est mortel à son hypothèse. Si l'auteur de la IIe aux *Corinthiens* avait été entamé par des idées d'origine grecque au point de se défaire plus ou moins consciemment de la résurrection des corps, il aurait raisonné tout autrement. L'état de nudité dont il s'agit, c'est-à-dire la condition où se trouverait l'esprit (πνεῦμα) du fidèle sans corps aucun lui paraîtrait comme la perfection même. Un platonicien applaudirait à l'idée d'être délivré de toute espèce de corps. Or c'est justement cette condition qui épouvante l'apôtre. Dans sa crainte que son lecteur n'y arrête sa pensée, il s'empresse d'affirmer que jamais le fidèle ne se trouvera γυμνός. Paul est encore si profondément juif et si peu platonicien que l'idée de se voir dépouillé de toute enveloppe corporelle quelconque lui inspire une véritable terreur. Il lui faut un corps, spirituel et éthéré, soit, mais tel qu'il puisse au moins servir d'enveloppe à l'esprit.

Ce qui reste de l'étude de M. T., c'est que la pensée de l'apôtre Paul sur l'avenir accuse une tendance très réelle à évoluer. Au début, son eschatologie relève presque entièrement de l'apocalyptique juive. Sur ce point, la comparaison de textes à laquelle s'est livré M. T. est décisive. Dans la suite on remarque que la pensée de Paul sur les choses finales se dégage peu à peu des éléments apocalyptiques. Sans les répudier absolument, il les néglige; ils font de moins en moins partie de ses vues. A leur place une conception plus spiritualiste tend à se substituer. C'est là du reste une remarque qui s'applique à presque toutes les conceptions essentielles de la doctrine de Paul. Elles s'affranchissent peu à peu des formules de la théologie juive et les rejettent comme des feuilles mortes.

C'est sous la poussée de l'esprit chrétien que se fait cette évolution de la pensée paulinienne. MM. Pfleiderer et Teichmann nous paraissent faire fausse route quand ils en cherchent l'explication dans l'influence que les idées grecques auraient exercée sur l'apôtre. Ils auraient pu méditer avec fruit sur ce sujet les pages que M. Renouvier consacre, dans son étude, à montrer combien son génie était éloigné de la métaphysique grecque.

Eugène de Faye.

R. P. Brou (S. J.). — **Saint Augustin de Canterbury et ses compagnons**. — Paris, Lecoffre (*Les Saints*, collection publiée sous la direction de M. Henry Joly).

Comme le dit l'auteur dans un avant-propos écrit aux lieux mêmes où vécut saint Augustin avec une émotion communicative, il s'agit dans ce livre beaucoup moins de la vie d'un saint que de l'histoire d'une œuvre « dont pour beaucoup, le véritable héros ne sera pas tant le moine Augustin que le pape saint Grégoire ». L'objet véritable du livre, c'est le tableau de la période qui s'écoule entre le commencement de la mission d'Augustin et la mort du dernier archevêque italien de Canterbury. Selon l'aveu de l'auteur, il a voulu reprendre, avec plus de critique, un récit déjà fait par Montalembert.

L'idée maîtresse du livre, la thèse soutenue par l'auteur, c'est que la conversion de l'Angleterre est due presque exclusivement aux envoyés des papes ou à leurs amis, et que les moines irlandais y sont, au fond, pour peu de chose, malgré leurs admirables qualités auxquelles le P. Brou rend pleinement justice. Tout le monde sera de son avis en ce qui concerne l'introduction du christianisme dans le Kent, la Northumbrie, l'Est-Anglie, et, avec quelques restrictions, en Wessex et Sussex. Pour la Mercie, la part des Celtes est prépondérante[1]. Il ne faut pas oublier non plus que Wilfrid, l'apôtre du Sussex, s'il a étudié quelque peu à Canterbury sous Honorius, est un élève des missionnaires irlandais du Nord ; que Londres expulsa son évêque Mellitus en 616 et que le christianisme paraît y avoir été rétabli vers 653 par Sigbert, un roi d'Essex, dont le baptême est dû au Scot Finan. Le premier évêque intronisé d'Essex après le baptême de Sigbert et le véritable restaurateur du catholicisme dans ce pays est le Celte saint Cedd. En Northumbrie même, l'œuvre des missionnaires du pape Grégoire fut en grande partie détruite. Nous savons par Bède que les chrétiens de ce pays périrent en grande partie sous les coups du Breton Catwallon et du roi païen de Mercie Penda. Par qui y fut-il rétabli ? Par le Scot Aidan et ses frères des monastères d'Iona et de Melrose. S'il n'est pas douteux que la semence du christianisme n'ait été jetée dans une partie importante de l'Angleterre par les envoyés des papes, il n'en est pas moins certain que

1) Bède, *Hist. eccl.*, III, 21, 24 ; IV, 2.

l'évangélisation de l'Angleterre et le triomphe définitif du christianisme dans les esprits et les cœurs sont, pour une large part, l'œuvre des moines irlandais. La thèse du P. Brou, sur ce point, ne peut donc être acceptée qu'avec de sérieuses réserves.

En revanche, il me semble impossible sans se mettre en contradiction avec les faits, de nier que la constitution définitive de l'Église d'Angleterre ne soit due à l'Église romaine établie dans le Kent. Le grand homme qui a terminé l'édifice dont Augustin a jeté les fondements, Théodore de Tarse, est un envoyé des papes. Les collaborateurs *choisis* ou *acceptés* par lui sont des fils soumis de Rome; leur discipline est romaine soit qu'ils aient été façonnés par elle, soit qu'ils aient fini par l'embrasser volontairement. Sa constitution, ses usages, sa discipline, l'Église d'Angleterre les tient de Rome.

Comme les ouvrages de cette collection, l'ouvrage du P. Brou est dépourvu de l'appareil de l'érudition, mais il ressort de sa lecture que l'auteur est au courant des multiples et difficiles questions que soulevait son sujet et qu'il n'a pas négligé les travaux les plus importants qui y ont été consacrés.

Les sources sont citées sommairement p. 21.

J'y remarque, non sans étonnement, que l'édition de Bède mise à contribution est celle de Hussey (Oxford, 1846) et non l'édition la plus récente des œuvres historiques de Bède et de beaucoup la plus importante, celle de Plummer.

L'histoire de la conquête anglo-saxonne n'est pas à l'abri de la critique. L'auteur y fait trop d'emprunts à un guide peu sûr en cette matière, Green (*The Making of England*). Il a été aussi trop influencé par les jérémiades de Gildas chez lequel les puérilités et les contradictions ne manquent pas. Les faits archéologiques ne sont pas toujours bien interprétés. Les destructions dont parle le P. Brou ont eu lieu à des époques très diverses et ne peuvent bien souvent être attribuées aux envahisseurs du ve siècle. Plusieurs ont eu lieu à l'époque romaine. L'aigle romaine arrachée de sa hampe, trouvée à Silchester (Calleva) sous un amas de bois carbonisé a été, sans nul doute, abandonnée à la suite d'une catastrophe que nous ignorons, à l'époque romaine : les monnaies romaines trouvées à cet endroit vont de Vespasien à Gratien. De même à Wroxeter : les trois cadavres trouvés dans un hypocauste, celui d'un homme âgé ayant à sa portée 132 pièces de monnaie romaines enfermées primitivement dans un coffret de bois et de deux femmes, sont ceux d'habitants de l'époque romaine, réfugiés là, lors de la prise de la ville. Les monnaies

sont de l'époque de Constantin. Les seules cités authentiquement détruites à l'époque de la conquête anglo-saxonne sont Anderida (Pevensey), Uriconium (Wroxeter) et Calleva (Silchester). Et encore Wroxeter ne fut détruit que dans la première moitié du VIe siècle. Si la population indigène a été considérablement diminuée en nombre et a plus souffert que dans le reste de l'empire romain, c'est que la lutte y a été plus vive qu'ailleurs et la résistance plus acharnée [1]. Les écrivains anglais commencent à le comprendre. Dans une remarquable dissertation sur la situation politique de l'Europe en 597, M. Oman constate que de toutes les provinces de l'empire romain, aucune n'a aussi vaillamment résisté à l'invasion germanique que la Bretagne [2] et qu'elle a lutté avec la même énergie pendant deux cents ans [2]. Au bout de ce temps, le triomphe des Anglo-Saxons fut assuré, mais les guerres entre eux et les Celtes n'en furent pas moins encore assez fréquentes.

Comme preuve à l'assertion que les Bretons d'Armorique gardèrent longtemps le souvenir de leur pays d'origine, ce qui est d'ailleurs vrai, l'auteur cite ce passage de la lettre de Radbod à Athelstan, qui doit être de 924 ou 925 : *In exulatu atque in captivitate in Francia commoramur*. Il y a là plusieurs erreurs. Radbod qui était non pas évêque de Dol, mais prévôt du chapitre, avait dû émigrer pendant la terrible invasion scandinave qui bouleversa la Bretagne armoricaine de fond en comble et la domina de 919 à 937, fuir son pays avec beaucoup de ses compatriotes et se réfugier dans le pays qu'on appelait alors *Francia*, c'est-à-dire le duché de France qui s'étendait de la Loire à l'Escaut, comprenant entre autres pays, le Maine, l'Orléanais, l'Ile-de-France [3].

C'est cette période de son existence que Radbod a en vue.

En somme, avec ces réserves, le livre du R. P. Brou sera lu avec plaisir et profit.

J. LOTH.

1) Sur la conquête anglo-saxonne, je renvoie pour plus de détails à mon travail sur la *Romanisation de l'Ile de Bretagne (mots latins dans les langues brittoniques)*, Paris, Bouillon, 1892.

2) James Mason, *The mission of S. Augustine to England*, Cambridge, 1897, pp. 165-182.

3) Ferdinand Lot, *Derniers Carolingiens*, p. 173, note 4. Je cite d'après M. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, II, p. 367. Je me range à son avis concernant la date de la lettre de Radbod.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr G. Wildeboer. — **Jahvedienst en Volksreligie in Israël.** Discours prononcé par M. G. Wildeboer, recteur de l'Université royale de Groningue. Groningen, J. B. Wolters, 1898.

En historien de la stricte observance, M. Wildeboer s'est ému du reproche qu'on a fait aux plus récents travaux de la critique de l'Ancien Testament, d'être dominés par l'hypothèse dogmatique de l'évolution. Tout en reconnaissant la légitimité relative de cette théorie comme réaction contre les conceptions traditionnelles, l'auteur se propose de démontrer qu'elle ne correspond pas à la réalité historique, en traitant *de la religion de Jahveh et de la religion populaire en Israël dans leurs rapports réciproques*.

Son point de départ est celui de Kuenen, le VIIIe siècle, qui nous fournit les premiers documents véritablement authentiques. Ces documents nous transportent en pleine lutte entre deux religions séparées par un abîme : les croyances populaires d'un côté, de l'autre la prédication des interprètes de Jahveh. La religion populaire est-elle une corruption de la religion originale qui serait celle des prophètes, ou au contraire cette dernière est-elle le développement des croyances primitives d'Israël ? Déchéance ou évolution, voilà le dilemme. Kuenen, dans son *Godsdienst van Israël*, n'hésite pas, conformément à la loi de l'évolution, à voir dans la religion populaire un degré inférieur de religion, au-dessus duquel les prophètes se sont élevés en le transformant en un Jahvéisme éthique.

M. W. ne saurait le suivre dans cette voie. Soumettant les diverses couches de la Thora à une analyse serrée, il conclut (en laissant de côté le Code sacerdotal) que, pour les auteurs prophétiques « le nom de Jahveh était connu dans un cercle restreint avant Moïse, que par lui il est devenu le nom du Dieu de l'alliance (c'est-à-dire à l'origine, de la fédération des tribus israélites) » et que par là il a pris « une signification tout à fait nouvelle et unique ». Quelle est maintenant la réalité historique qui se cache derrière ces vieilles traditions? M. W. suppose qu'une partie du peuple d'Israël était restée dans la péninsule sinaïtique avec la tribu Kénite de Madian, dans laquelle se réfugia plus tard Moïse et d'où il vient appeler son peuple à la délivrance. Il conjecture — ce qui est moins vraisemblable à notre sens — que, parmi ces tribus du désert, aurait régné une religion beaucoup plus pure et plus simple que celle des Israélites de Gosen. Moïse aurait donc trouvé une sorte de préparation dans la connaissance plus

élevée de Dieu qu'auraient possédée les lointains ancêtres du futur peuple d'Israël, infiniment moins aux Kénites. C'est à la religion de Moïse, et par elle à la religion primitive d'Israël que revenaient les prophètes, en insistant sur les principes essentiels (stricte justice et inaccessible pureté de Dieu) qui distinguaient le mosaïsme de toutes les autres religions, même de celles des voisins d'Israël.

L'auteur représente encore les prophètes comme les successeurs légitimes de Moïse dans leur lutte contre la religion populaire qui a survécu à l'exode et à la réunion du peuple délivré avec les tribus sémitiques. Offrant de nombreuses analogies avec les autres cultes sémitiques, surtout avec ceux des voisins d'Israël, cette religion qui mérite plutôt le nom de *polydémonisme* que celui de *polythéisme*, persiste après l'invasion de Canaan où elle se mêle au culte sensuel du pays. A Jahveh, devenu le maître de la contrée, on édifie des sanctuaires, on offre des sacrifices d'enfants, on commence le culte idolâtrique des *Bamoth*. Cette religion cananéenne de la nature est le danger constant du Royaume du Nord, tandis que l'ancienne religion populaire règne surtout en Juda qui confine aux steppes du désert. Contre l'une et l'autre, les prophètes ne cessent de combattre. Dans la Thora, éclairée et vérifiée par la critique, on voit la disparition progressive des superstitions cananéennes et des vieux éléments sémitiques et la victoire définitive du Jahvéhisme, qui du reste n'a pas été sans emprunter beaucoup aux cultes vaincus, en ce qui concerne les sacrifices, les fêtes, même en partie ses espérances d'immortalité[1]. « Dans un sens la loi est un compromis entre les strictes exigences du Jahvéhisme et la religion populaire. Ou plus exactement, elle est, dans son développement historique, la preuve que les fidèles interprètes de Jahveh n'ont pas souffert et lutté en vain, et que l'esprit de Jahveh ne s'est pas en vain révélé à son peuple ».

Fidèle à la tradition de juste milieu de l'université de Groningue, M. W. se refuse à enfermer l'histoire réelle d'Israël dans un des deux termes du dilemme : décadence ou évolution. Il est trop historien pour admettre avec l'ancienne orthodoxie que l'idolâtrie d'Israël soit la corruption d'une religion primitive parfaite. Il ne répugne pas moins à admettre une évolution naturelle de l'inférieur au supérieur. Il reconnaît bien que la religion d'un Deutéro-Esaïe, par exemple, est supérieure au jahvéhisme de Moïse, et même que Moïse lui-même a été préparé, comme nous l'avons vu. Mais il s'arrête à un obstacle qu'il croit impossible à franchir : la transformation d'une religion « naturelle » en une religion « éthique ».

Quand les faits auront obligé les théologiens à abandonner cette antithèse entre la religion naturelle et la religion révélée (openbaringsreligie), rien ne les empêchera plus de voir chez Israël, comme partout, la religion évoluer normalement d'après les lois de la psychologie et de l'histoire. En tous cas, la remar-

1) Friedr. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judenthums*.

qualité travail de M. W. nous montre qu'il n'y a pas lieu de s'effrayer outre mesure de la fâcheuse influence d'une hypothèse spéculative — fût-ce celle de l'évolution — sur la critique de l'Ancien Testament. L'éminent professeur, en effet, qui n'a peut-être pas échappé à l'influence de théories moins modernes, mais tout aussi impérieuses, n'en produit pas moins des ouvrages d'une science solide, d'une haute indépendance, d'un sens historique très sûr, dont nous sommes heureux de le remercier.

Georges Dupont.

F. de Mahy. — **Madagascar, Homère et la civilisation mycénienne.** 2e édition. Paris, Delagrave, 1899, 2 francs.

Ceci, lecteur, est un livre de bonne foi. L'auteur, inspecteur colonial, n'est pas un savant; il le confesse, et on s'aperçoit, en le lisant, des lacunes de sa science. Il s'est improvisé tout à la fois philologue, archéologue, mythologue, historien et géographe, à l'aide d'ouvrages de troisième main, et quelques-uns de première main; il les met tous sur un même plan, ce qui est grave. Mais c'est un homme de foi, presque un prophète; il mérite le respect. Comme Schliemann, dont le souvenir glorieux le hante, il a eu la vision de grandes choses : la civilisation mycénienne ne s'est pas confinée dans le bassin de la Méditerranée; elle a eu une expansion extraordinaire sur toute l'étendue du globe; ces Mycéniens étaient vraiment un peuple de marins. Ce n'est pas tout : en écrivant l'*Odyssée*, Homère racontait ses propres pérégrinations lointaines; Homère-Ulysse a franchi l'isthme de Suez, s'est arrêté à Aden, a été jusqu'à Java, pour revenir à Madagascar; Aden, c'est le port de Lamos; Java, le pays de Circé; Madagascar enfin le pays des Phéaciens et le royaume d'Alkinoos. Pour s'en assurer, il suffirait d'entreprendre sur quelques points bien choisis de Madagascar des fouilles méthodiques; je m'associe de grand cœur au vœu que l'auteur formule à ce sujet. Qui sait ce que nous réserve de surprises l'archéologie malgache? En attendant, dès aujourd'hui, M. de M. entend nous faire partager sa foi, qui est absolue. Vrai ou faux, son petit livre est amusant; et on ne perd pas son temps à le lire. Convaincant? c'est une autre affaire. Et pourtant quel luxe d'arguments géographiques, ethnographiques, linguistiques et autres! Pour ce qui est des arguments géographiques, je suis forcé de croire l'auteur sur parole, quand il affirme que la description d'Aden, de Socotora, de Java, de Nossibé, de Madagascar enfin est d'une vérité saisissante dans l'*Odyssée*; il est vrai qu'il ne connaît pas ces pays lointains plus que moi; ce citoyen de la Réunion, qui écrit un livre sur Madagascar, n'a jamais débarqué dans la grande île; mais il cite des voyageurs dignes de foi. L'argument tiré des mœurs m'avait d'abord paru faible; il s'agit de prouver que les mœurs malgaches rappellent de façon frappante les mœurs de l'époque homérique en Grèce, et en effet, ici comme là, on retrouve : la licence des mœurs, l'esclavage, les habitudes de mensonge, le goût pour l'éloquence, les mêmes pièces

de vêtement, le mode de transport des bébés sur le dos, le goût pour la décoration géométrique, et pour les choses religieuses, le respect pour les morts, la simplicité des rites religieux, les sacrifices, les oracles, le culte des pierres sacrées. Il faudrait, semble-t-il, démontrer que tout cela est particulier à la Grèce et à Madagascar. Au contraire, l'auteur reconnaît que les mêmes caractères se retrouvent en Amérique, en Océanie et au centre de l'Afrique. Mais alors ? Il conclut que les Mycéniens ont essaimé sur toute la terre. Et ici intervient l'argument linguistique, argument décisif qui domine tout le livre. C'est à coup sûr ce qu'il y a ici de plus contestable et de plus amusant. L'onomastique malgache est toute grecque : *Ambohi* ([illegible]); *Betsiléo* ([illegible] = peuple de la plaine); *Majunga* (Μαῖα, [illegible]); *Tananarive* ([illegible] = prendre à son tour); *Anakao* ([illegible] = ville bâtie sur une ville brûlée). Pour *Nossi-Bé*, on a le choix : [illegible]. Les noms de dieux sont grecs : *Zanaar* ([illegible] = Zeus aérien), *Angath*, le diable ([illegible]). Et de même la plupart des substantifs ; voici deux exemples tout à fait admirables : *Fanahara*, athlète ([illegible] = tout sur tout); *gidro*, singe ([illegible]). C'est déjà bien ; mais il y a mieux. Dans le monde entier, les noms de lieux sont grecs. En Afrique : *Sénégal* ([illegible] = les reptiles y vivent), *Congo* (κόγχος = coquillage), *Zambèze* ([illegible] = vallée de Zeus), *Tanganyika* ([illegible] = poisson cit). En Amérique : *Haïti* ([illegible]), *Cuba* ([illegible]), *Incas* ([illegible]). J'en passe. En France enfin : *Lutèce* ([illegible], de [illegible]), *Paris* ([illegible] = lieu d'amarrage) ; n'est-ce pas décisif ? C'est en tout cas très amusant. Il faut lire ce livre.

Louis Couve.

Fr. Studniczka. — **Die Siegesgoettin.** — *Entwurf der Geschichte einer antiken Idealgestalt.* — In-8, 27 pages et 52 gravures rassemblées en 12 planches hors texte. Leipzig, Teubner, 1898.

Cette élégante plaquette reproduit, avec de nouveaux développements et de nombreuses illustrations, un discours de rentrée de l'Université de Leipzig. C'est une étude archéologique qui s'adresse au grand public, éclairé mais non spécialiste ; c'est dire qu'elle n'a pas l'aspect rébarbatif de beaucoup de travaux de pure érudition. J'ai grand plaisir à la signaler comme un modèle de dissertation scientifique, à la fois élégante et solide. Au reste, nous savons depuis longtemps[1] comme M. Studniczka porte allègrement le poids de sa science, qui est considérable ; parmi les chefs de la jeune école archéologique d'Allemagne, il n'en est pas que nous lisions avec plus de profit et de plaisir. Cet opuscule nouveau est avant tout une étude d'art antique, c'est une monographie de Niké, la déesse grecque de la Victoire. Or le mythe de Niké tient en

1) Qu'on se rappelle en particulier : *Kyrene, eine altgriechische Göttin*. Leipzig, 1890.

deux lignes de la *Théogonie* d'Hésiode, et le culte de Nikè, comme divinité indépendante, n'a jamais été répandu en Grèce (Baudrillart, *Les divinités de la Victoire en Grèce et en Italie*; article Nikè dans le *Lexicon der Mythologie*, de Roscher). L'histoire de Nikè est donc presque tout entière dans l'évolution du type artistique de Nikè : on sait quelle a été la fortune de ce type en Grèce ; il n'en est pas de plus populaire ni de plus charmant. Si l'étude de M. S. n'intéresse qu'indirectement l'histoire religieuse, elle plaira du moins infiniment à tous les amis de l'art grec.

Louis Couve.

C. M. Kaufmann. — **Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften.** — *Ein Beitrag zur Monumentalen Eschatologie.* — Herder, Fribourg en Brisgau, 1897, 2 Marks.

Ce petit volume de 90 pages n'a pas de hautes prétentions. Ce n'est que le commencement d'une enquête sur les croyances relatives à la vie future dans la Grèce antique et à Rome. D'autres ont déjà rassemblé les témoignages épars dans les ouvrages des auteurs classiques. M. K. nous annonce qu'il se propose d'étudier prochainement les monuments figurés pour leur demander ce qu'ils ont à nous dire sur ce grave sujet. Pour l'instant il interroge les seules inscriptions funéraires. Il a dépouillé tous les recueils où des textes de cette nature ont été publiés, et il nous apporte le résultat de ses recherches, sous la double forme d'un catalogue et de tableaux où les textes sont classés chronologiquement. A dire le vrai, ce résultat n'est peut-être pas aussi concluant que nous l'espérions ; mais c'est la faute des textes et non celle de M. K. Les inscriptions funéraires, grecques ou latines, nous sont parvenues par milliers ; mais, si on met à part celles qui se composent d'un simple nom propre, celles qui expriment des regrets banals, celles qui ne font que célébrer les vertus du défunt, il n'en reste pas une sur cent où on découvre une allusion même vague à la vie future. Et encore ces quelques-unes sont des inscriptions métriques où on a souvent de la peine à dégager de la phraséologie poétique le sens vrai du texte.

M. K. n'a pas résisté pourtant à la tentation légitime de formuler des conclusions. Elles sont assez flottantes pour être vraisemblables. Il distingue trois grandes périodes : 1) la première, qui s'étend du VIIe siècle à la fin du IVe siècle avant J.-C., est caractérisée par une confiance inébranlable dans la réalité bienheureuse de la vie future. Il est vrai que, dans cette période, les textes sont très rares et leurs affirmations très sobres. De cette constatation négative, l'auteur conclut que la foi populaire était trop vivante pour avoir besoin de s'expliquer, ou trop naïve pour chercher à percer les mystères. C'est à peine si, dans un ou deux textes de la fin de la période, l'influence de la philosophie su-

eratique se manifeste par l'affirmation de l'immortalité de l'âme et de la réalité du séjour des bienheureux. D'ailleurs le silence des textes sur la vie future peut aussi s'expliquer par l'influence croissante de la religion éleusinienne. — 2) La seconde période nous conduit jusqu'à l'ère chrétienne : c'est une époque de doute et d'indécision. A mesure que les textes deviennent plus nombreux, les croyances apparaissent plus incertaines. Ici nous voyons persister la foi dans les joies élyséennes réservées aux bienheureux. Ailleurs c'est la croyance aux Enfers qui domine. Mais ce qui est au premier plan, semble-t-il, c'est la religion de l'Hadès, l'ennemi de l'homme, le séjour de la mort sombre et odieux; on entend des plaintes amères contre le sort, des gémissements de terreur; les cœurs se laissent envahir par le doute sur la justice divine. Plus rares sont les textes qui reflètent l'action directe des philosophes ; pourtant on trouve des formules toutes stoïciennes, et d'autres toutes épicuriennes. — 3) La troisième période est celle de l'Empire romain. Ici c'est le chaos. A côté des affirmations les plus joyeusement confiantes sur la « vita beata » dans l'Élysée, les négations les plus désespérées ; le scepticisme le plus raisonné à côté des croyances populaires les plus superstitieuses.

Il resterait à contrôler, par le témoignage des monuments figurés et surtout des textes littéraires, ces données de textes épigraphiques peu nombreux, espacés sur une étendue de dix siècles, et provenant des régions les plus diverses du monde grec et romain. M. K. n'a point prétendu faire ici cette étude critique; nous attendons avec confiance la suite annoncée de son travail.

Louis Couve.

R. Schaefer. — **Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen untersucht.** — Gütersloh, Bertelsmann, 1897; 1 vol. in-8, de 420 p.

La Revue a déjà publié l'an dernier un court exposé de la récente controverse allemande sur l'institution de la Cène (t. XXXV, p. 205 et suiv.). Il semblait que tout avait été dit sur cette question, et que la discussion pouvait être close. M. Schaefer la reprend dans un ouvrage important par ses proportions (420 pages) ainsi que par l'originalité de la thèse qu'il y soutient ou la nouveauté et la force de son argumentation.

Il remonte jusqu'à l'origine de la controverse, et (après tant d'autres[1]) en retrace longuement les phases successives, résumant tous les travaux de ses prédécesseurs, Harnack, Zahn, Jülicher, Spitta, Haupt, Brandt, Grafe, Schultzen, Hoffmann, etc. Puis au lieu de grouper ensuite les résultats nouveaux auxquels auraient pu l'amener ses recherches personnelles, il reprend toutes leurs assertions et toutes leurs hypothèses pour les critiquer une à une. Il nous serait impos-

sible de suivre M. Schaefer dans le détail de son exposition sans entrer dans des développements excessifs. Nous nous contenterons d'indiquer en quelques mots ses conclusions générales. Ce sont du reste simplement celles qui étaient reçues avant les dernières controverses. Le but évident de l'auteur a été de réfuter les hardiesses récentes de certains novateurs. Il l'a poursuivi avec une louable modération, mettant au service de ses efforts une érudition vaste et sûre et une fine ingéniosité.

Voici ses conclusions. Le dernier repas de Jésus avec ses disciples, dans la chambre haute a été un repas pascal. L'original de la sainte Cène est donc dans la Pâque juive. La Cène a été explicitement *instituée* par Jésus pour être renouvelée au sein des communautés chrétiennes en souvenir de sa mort. — Quant à la signification de cette cérémonie, il repousse également ce qu'il appelle l'explication *symbolique* (Calvin et Zwingle), et l'explication magique (transsubstantiation), pour s'arrêter à l'explication *mystique* (Luther), d'après laquelle, la foi seule reçoit d'une façon *réelle* sans être pour cela *matérielle*(?) ce que Jésus a promis aux siens, son corps et son sang.

D. Bruck.

Édouard Bruston. — **Ignace d'Antioche. Ses épîtres, sa vie, sa théologie.** *Étude critique suivie d'une traduction annotée.* — Paris, Fischbacher, 1897; gr. in-8 de 293 pages.

Les lecteurs de la Revue connaissent l'histoire de la critique des Épîtres d'Ignace d'Antioche par la série d'articles que je leur ai consacrés dans notre tome XXII. M. Bruston a repris une fois de plus cette question tant controversée. Il aboutit à la conclusion diamétralement opposée à celle de Renan. Celui-ci était disposé à n'admettre comme authentique que la seule *Épître aux Romains*, dans laquelle Ignace supplie ses lecteurs de ne pas lui ravir la joie du martyre. Il repoussait résolument les six autres comme des faux tendancieux destinés à plaider la cause de l'autorité épiscopale. M. Bruston rejette la seule *Épître aux Romains*. Ses arguments ne m'ont pas du tout convaincu. Je reste persuadé qu'elle est authentique aussi bien que les six autres. Son existence est attestée, à la fin du IIe siècle, par Irénée et dans la première moitié du IIIe, par Origène. Elle nous est parvenue indépendamment des six autres, c'est vrai, mais c'est qu'elle traite de tout autre chose et qu'elle ne put pas être réunie avec elles dès l'origine (*cfr. Ép.* de *Polycarpe aux Philippiens*, ch. 13). M. Bruston observe qu'Ignace est lui-même qualifié d'évêque dans cette Lettre, alors qu'il ne l'est jamais dans les autres, quoique celles-ci aient pour but la glorification de l'épiscopat. C'est que ces autres lettres étaient adressées à des gens qui le connaissaient et auxquels il n'avait pas besoin de

se présenter. D'ailleurs, dans ces premiers temps de l'Église naissante, l'évêque ou le presbytre qui remplissait des fonctions épiscopales n'avait qu'une autorité toute locale, comme un juge de paix, par exemple de nos jours, dont l'autorité est nulle en dehors de son canton et qui pourra fort bien insister sur le respect que l'on doit à la justice de paix en général, sans spécifier au cours de ses exhortations qu'il est lui-même juge de paix. Les différences de sentiments et de style que l'auteur relève entre l'Épître aux Romains et les autres me paraissent arbitraires ou dénuées d'importance.

Dans une seconde partie M. Bruston essaye de reconstituer la vie d'Ignace — tâche aventureuse, puisqu'on ne peut procéder que par hypothèses — et trace un tableau intéressant de l'état des églises d'Asie auxquelles sont adressées les six lettres qu'il regarde comme authentiques. Il généralise trop à mon sens l'empire de l'opposition judéo-chrétienne et me paraît oublier qu'au début du IIe siècle il ne saurait être encore question d'une orthodoxie chrétienne. Ce qu'il entend par là, c'est en réalité la doctrine paulinienne dont Ignace est le représentant le plus fidèle à cette époque. Mais à côté de ce christianisme qui qui se concentrait sur la mort et la résurrection du Christ, il y en avait d'autres, moins métaphysiques ou plus eschatologiques, qui pouvaient tout aussi bien se réclamer d'origines apostoliques, c'est-à-dire se considérer comme orthodoxes. Le docétisme, que M. Bruston décrit fort bien comme la grande hérésie de ce milieu asiatique grec, n'était pas exclusivement judéo-chrétien; il était bien plutôt alexandrin et, de fait, les adversaires combattus par Ignace dans les Épîtres aux Éphésiens, aux Tralliens et aux Smyrniotes, sont bien des docètes, mais ne semblent pas judéo-chrétiens. La situation est donc plus complexe que ne le veut l'auteur.

La troisième partie est une étude analytique de la théologie d'Ignace. Je crois bien que M. Bruston a mis dans les idées d'Ignace un peu plus de logique et d'ordre qu'il n'y en a, mais c'est là un défaut presque inévitable quand on veut exposer clairement la pensée d'un auteur. Nous n'avons pas, du moins à ma connaissance, de meilleure exposition de la théologie d'Ignace en français que celle-là.

Enfin M. Bruston nous donne en appendice une traduction française des six épîtres qu'il conserve comme authentiques. Sous réserve des observations que j'ai faites concernant l'ostracisme malencontreux à l'égard de l'Épître aux Romains, son livre me paraît constituer une contribution intéressante à l'histoire des premiers temps du Christianisme.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Congrès d'histoire des religions en 1900. — Nous avons la grande satisfaction d'annoncer à nos lecteurs qu'un Congrès international d'histoire des religions se tiendra à Paris en 1900, au cours de l'Exposition Universelle. C'est la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes Études qui a pris l'initiative de ce Congrès. Elle a soumis son projet à la Commission chargée d'examiner officiellement les demandes en autorisation de congrès, sous la présidence de M. le professeur Gariel, et sa demande a été agréée. La réunion du Congrès est donc d'ores et déjà assurée et son caractère strictement scientifique se trouve également assuré par le groupe de professeurs qui en a pris l'initiative. Il ne faudrait pas, en effet, se tromper sur la nature de ce Congrès. Ce n'est pas une nouvelle édition du Parlement des Religions de Chicago. Quelles que puissent être les sympathies personnelles d'une partie de ses promoteurs pour l'esprit largement universaliste, le caractère généreux et l'inspiration religieuse si élevée qui se sont affirmés au Parlement des Religions dans le Nouveau Monde, il a été reconnu qu'il eût été impossible de le réunir à nouveau sur notre ancien continent, où de longues et encore solides traditions en eussent éloigné les représentants autorisés des plus importantes confessions ecclésiastiques. Il n'eût pas présenté le caractère œcuménique sans lequel il n'aurait eu ni sa véritable signification, ni sa véritable portée.

Le Congrès de Paris ne sera pas non plus une simple réédition du Congrès de science religieuse (« religionswissenschaftlich ») de Stockholm, de 1897. Celui-ci, tout en ayant des visées plus scientifiques que le Parlement de Chicago, avait néanmoins un caractère mi-partie ecclésiastique, mi-partie théologique, en ce sens que les rapports présentés trahissent des préoccupations apologétiques ou le désir de faire pénétrer un esprit plus libéral dans les églises et que des considérations d'ordre confessionnel local ont exercé leur influence sur la marche de la discussion, pour des raisons que nous n'avons nullement l'intention de critiquer, puisque les conditions mêmes dans lesquelles se réunissait cette assemblée rendaient impossible qu'il en fût autrement (voir le compte rendu de M. A. Aall, dans la *Revue*, t. XXXVI, p. 263 et suiv.).

Le Congrès projeté à Paris aura un caractère nettement et strictement scientifique ; par conséquent il sera étranger à toute préoccupation confessionnelle, ecclésiastique, apologétique ou polémique. Les membres qui y participeront, y siégeront et y prendront la parole en tant que représentants d'une branche quelconque de l'histoire des religions, non pas en tant que représentants de la science catholique ou protestante ou bouddhiste ou anti-religieuse. Il est bien entendu, d'ailleurs, que l'histoire des religions est comprise ici au sens le plus large, en y impliquant l'histoire du christianisme et du judaïsme, sans exclusion de ce que l'on peut appeler la philosophie de l'histoire religieuse, à la seule condition qu'il n'y ait pas de polémique ecclésiastique ou dogmatique. Depuis bientôt vingt ans nous la pratiquons dans cette Revue sous de pareilles conditions : nous réunissons ainsi des collaborateurs appartenant à toutes les confessions religieuses, sans qu'il y ait jamais eu de ce chef la moindre difficulté sérieuse entre eux et entre nous. Nous avons donné ainsi la preuve expérimentale que le concours d'hommes animés d'opinions et de tendances très différentes, est possible pour l'étude désintéressée et absolument libre de la vérité historique, même lorsqu'il s'agit de la vie religieuse de l'humanité.

Le Congrès d'histoire des religions de 1900, à Paris, consacrera l'application de l'esprit scientifique et de la méthode scientifique à l'étude des religions, de toutes les religions, ce qui constitue justement un des plus beaux triomphes de la science moderne et ce qui est bien le fruit authentique du XIXe siècle. Sa réunion lors de la grande manifestation internationale dans laquelle le XIXe siècle transmettra en quelque sorte son bilan au XXe, est donc parfaitement justifiée.

La Section des Sciences Religieuses de l'École des Hautes Études qui a assumé la responsabilité de l'organisation du Congrès, va se mettre à l'œuvre et provoquera en temps utile les adhésions de tous ceux que leurs travaux désignent comme les collaborateurs naturels d'une pareille entreprise. Nous nous bornons ici à annoncer dès à présent à tous nos lecteurs et amis que le principe même de la réunion du Congrès est désormais acquis et nous espérons pouvoir compter sur leurs sympathies et sur leur concours.

∴

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — Au programme des conférences qui se font cette année à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études, déjà publié dans notre précédente Chronique, nous joignons ici, selon notre habitude, un tableau des cours et conférences qui, dans les autres Écoles ou Facultés, portent sur des sujets d'histoire religieuse. C'est avec une légitime satisfaction que nous dressons chaque année ce tableau ; car il montre quel essor nos études ont pris dans la brillante renaissance de notre enseignement supérieur à la fin de ce siècle et combien de ressources Paris offre à tous ceux qui veulent étudier l'histoire des religions.

I. *Faculté des lettres :*

Histoire de la philosophie ancienne : M. Brochard expose l'Histoire des idées de Dieu et de l'âme dans la philosophie grecque.

Éloquence grecque : M. Croiset étudie Plutarque et son temps.

Sanscrit et grammaire comparée : M. V. Henry explique un choix de textes védiques.

II. *Faculté de théologie protestante* :

M. Ménégoz interprète l'Épître aux Hébreux et commente le « Précis de l'Histoire des Dogmes » de Harnack.

M. Ehrhardt expose l'Histoire des origines de la morale chrétienne.

M. Adolphe Lods traite des Hagiographes, des Apocryphes de l'Ancien Testament et des Apocalypses juives. Il explique aussi des textes choisis des *Petits Prophètes*.

M. Stapfer étudie les sources de la Vie de Jésus.

M. Bonet-Maury expose l'Histoire de l'Église au XIIe siècle et étudie la Condition des Juifs en Europe depuis le moyen âge.

M. Samuel Berger enseigne l'Histoire de l'Église au moyen âge et traite de l'Histoire de l'art chrétien.

M. Jean Réville expose l'Histoire de la littérature chrétienne pendant les deux premiers siècles et commente la Lettre des Églises de Lyon et de Vienne relative à la persécution de l'an 177.

M. R. Allier traite de l'Histoire du Néo-Platonisme.

M. Armand Lods, dans un cours libre, étudie *l'organisation administrative* des Églises réformées de France.

III. *Collège de France.*

M. J. Flach étudie les Coutumes et les Institutions des peuples de l'Océanie.

M. Albert Réville traite de l'Histoire de l'Église chrétienne depuis Charlemagne jusqu'au XIIIe siècle.

M. Cagnat étudie la Topographie antique de la ville de Rome et de ses environs (cimetières païens et chrétiens, etc.).

M. Clermont-Ganneau explique les Inscriptions araméennes de Syrie et d'Arabie, spécialement les inscriptions nabatéennes.

M. Maspero continue d'étudier les textes relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte et l'Histoire des plus anciennes dynasties égyptiennes.

M. Philippe Berger explique l'Histoire de David et traite de la Religion des Phéniciens.

M. Rubens Duval explique des *Poésies* inédites de Narsès et le Dialogue sur le Destin de Bardesane.

M. Sylvain Lévi explique les Nouvelles Inscriptions du Népal et étudie la doctrine du Mahâyâna dans le Sûtrâlamkâra.

M. Mabilleau, remplaçant M. Charles Lévêque, étudie l'Ancien Stoïcisme, sa doctrine et ses mœurs. Il traite aussi de la spiritualité de l'âme dans le système

d'Aristote (le « De anima » et les commentaires; Alexandrisme et Averroïsme).

M. Gaston Paris explique la Vie de saint Alexis.

M. Chuquet explique le Nibelungenlied.

IV. *École des Hautes-Études. Section des sciences historiques et philologiques.*

M. Duchesne remplacé : Recherches sur les manuscrits de S. Basile.

M. Héron de Villefosse : Épigraphie chrétienne : textes de la Gaule, de l'Afrique et de l'Italie.

M. Roy : Études sur les règles monastiques du XIII[e] siècle et spécialement sur les Constitutions dominicaines.

M. Gaston Paris : Étude critique de la Vie de saint Grégoire.

M. Sylvain Lévi : Explication du Bhagavad-Gitâ.

M. Specht : Explication des chapitres du Fo-tsou-tong-ki contenant l'histoire du Bouddhisme en Chine.

M. Louis Finot : Explication du Raghuvamça.

M. Meillet : Explication de textes tirés de l'Avesta.

M. Carrière : Explication du Deutéronome et de l'Ecclésiaste.

M. Scheil : Interprétation de textes religieux assyriens.

M. Clermont-Ganneau : Antiquités orientales (Palestine, Phénicie, Syrie). Archéologie hébraïque.

M. Maspero : Déchiffrement de textes hiéroglyphiques faciles des XII[e] et XIII[e] dynasties. Étude de textes hiératiques.

Depuis la publication du programme des conférences de la *Section des sciences religieuses*, M. le Ministre de l'Instruction publique a autorisé un nouveau cours libre que nous n'avons pu mentionner dans notre dernière livraison, celui de M. Dufourcq sur les *Gesta Martyrum des premiers siècles de l'Église chrétienne*. Le conférencier étudie l'influence de l'Orient sur les traditions martyrologiques romaines et interprète des textes hagiographiques.

Musée Guimet. — La direction du Musée Guimet a organisé une série de conférences publiques et gratuites, échelonnées du 20 novembre au 14 mai, le dimanche à 2 heures et demie. M. de Milloué étudie quelques points de l'Histoire comparée des Religions de l'Orient et de l'Europe ancienne, tels que : l'Idée de Dieu et la nature des dieux chez les peuples de l'Extrême Orient, comparaison avec les conceptions grecques et latines ; la Notion de l'existence de l'âme chez les Indous, les Perses, les Chinois et les Japonais ; Théorie de l'immortalité et de l'anéantissement de l'âme : môksha, mukti, nirvâna ; L'origine du monde d'après les livres sacrés de l'Inde, etc., théories théistes et matérialistes, la doctrine bouddhique de la Çûnyatâ ou du Vide ; La vie religieuse de l'Indou, du Grec et du Latin ; Les symboles religieux orientaux et leurs rapports avec ceux du paganisme ; Les lois morales dans l'Inde et dans la Chine (nature du péché, moyens de l'expier), la base de la morale chinoise et sa sanction ; Le mysticisme indou, comparaison avec les cultes orientaux en Europe aux premiers siècles de notre ère ; Le théisme indou, ses promoteurs, son état actuel, le

mouvement religieux dans l'Inde (théosophie, renaissance du bouddhisme).

M. E. Deshayes interprètera les Makimonos (livres roulés) japonais illustrés du Musée Guimet, racontera les légendes qui y sont représentées et parlera des coutumes, des mœurs, des croyances religieuses, de la philosophie, de l'art du Vieux-Japon en rapport avec ces documents.

* *

Nous avons reçu le *Rapport annuel de la Section des Sciences Religieuses* pour l'année scolaire 1897-1898, la première qu'elle ait passée dans les locaux qui ont été aménagés à son intention dans la Nouvelle Sorbonne, au premier étage de l'aile gauche, en bordure sur la rue Saint-Jacques. La composition de la Section n'a subi aucun changement. La collection de ses publications s'est accrue de deux volumes : tome X, fasc. 1er, contenant la première partie de l'*Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira*, texte original hébreu, édité, traduit et commenté par M. Israël Lévi, maître de conférences pour l'histoire du judaïsme talmudique et rabbinique ; — et tome XII : *Clément d'Alexandrie, étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, par M. Eugène de Faye, maître de conférences pour l'histoire de la littérature chrétienne.

Il a été tenu pendant cette année 28 conférences d'une heure ou de deux heures par semaine pour lesquelles 312 élèves ou auditeurs se sont fait inscrire. Vingt-neuf élèves assidus ont été nommés élèves titulaires.

Le Rapport contient une intéressante leçon de M. Esmein, directeur de la conférence d'Histoire du Droit Canon, sur *Les Ordalies dans l'Église gallicane au IXe siècle. Hincmar de Reims et ses contemporains*. Les épreuves judiciaires ou ordalies se retrouvent chez les peuples les plus divers de civilisation peu avancée. Mais ce qui est curieux, c'est leur introduction dans la chrétienté occidentale à la suite des invasions des barbares, malgré que plusieurs papes les eussent nettement condamnées. La coutume fut ici plus forte que la loi et fut sanctionnée même par des autorités ecclésiastiques. L'Église, dit M. Esmein, a accueilli très favorablement et adopté pour son propre usage l'un des modes de preuve qu'avaient importés les Germains : la disculpation de l'accusé par son serment soutenu par des cojurateurs. Il figure dans le système classique du droit canonique, encore en bonne place, sous le nom caractéristique de *purgatio canonica*. Certains soutiennent même, à tort selon nous, que l'Église n'emprunta point ce mode de preuve aux Germains, mais l'inventa de son côté et pour son propre compte. A l'inverse, elle répudia sans hésitation le duel judiciaire, qui rappelait la bataille et entraînait l'effusion du sang[1]. Pour ce

1. L'Église subit le duel judiciaire lorsqu'il s'agissait de revendiquer ses propriétés devant les tribunaux séculiers où ce mode de preuve était en vigueur. Alors l'évêque ou le couvent étaient représentés par un advocatus ou par un tenancier qui prenait fait et cause pour l'établissement ecclésiastique. Il y a

qui est des autres ordalies, celles qu'on appelle parfois les ordalies unilatérales (les épreuves du fer rouge, de l'eau bouillante, de l'eau froide et autres semblables), il y eut dans l'Église des courants d'opinions contraires. C'est un fait bien connu, attesté par des textes innombrables, qu'elle prêtait son ministère pour bénir les éléments qui y étaient employés, lorsqu'elles intervenaient devant les juridictions séculières ; peut-être le fit-elle tout d'abord dans le seul but de substituer son intervention aux rites païens, que traditionnellement les populations germaniques pratiquaient à cette occasion. Le nom par lequel elle désigna de bonne heure ces épreuves paraît indiquer qu'elles lui auraient été toujours étrangères ; elle les nomme, en effet, *purgatio vulgaris*, par opposition à la *purgatio canonica*. Cela indique le droit barbare et grossier, tout différent du droit ecclésiastique, comme la langue vulgaire s'oppose au latin, la langue de l'Église. Mais la réalité des faits ne correspond point exactement à ces formes de langage... »

« La pratique ecclésiastique, en France ou en Allemagne, se fixa en sens contraire. Là, tout au moins à la fin du XIe siècle, l'Église employait couramment pour son propre compte les ordalies ; c'était le mode de disculpation qu'elle imposait le plus souvent à ceux qui étaient dénoncés dans les *causes synodales*. Les conciles particuliers de Worms (a. 868), de Tribur (a. 895), de Salegenstadt (a. 1022) en sanctionnèrent expressément l'emploi. Au XIIe siècle l'Église en prescrivit l'usage pour la disculpation des personnes suspectes d'hérésie : non seulement cela est porté expressément dans le concile de Reims de 1157, mais en 1184 le pape Lucius III, dans une décrétale générale, rendue après un concile tenu à Vérone, auquel avait assisté l'empereur, prescrivit l'usage de la *purgatio vulgaris* contre toute personne dénoncée comme hérétique. C'est seulement au XIIIe siècle, en 1215, que le IVe Concile de Latran prononça contre les ordalies une condamnation universelle, absolue et définitive.

« Mais la pratique qui s'était ainsi établie n'avait point triomphé sans résistance. C'est au IXe siècle qu'elle s'était fait admettre au milieu de vives discussions. Un homme surtout avait contribué à la justifier, et, chose singulière, c'était l'une des plus hautes intelligences qu'ait connues cette époque, Hincmar de Reims. »

M. Esmein décrit de quelle manière et en quelles occasions Hincmar sanctionna l'autorité des épreuves judiciaires. Raban Maur et surtout Agobard de Lyon furent d'un avis différent, mais leur opinion ne prévalut pas. Yves de Chartres, tout en les condamnant théoriquement, les tolère dans la pratique, et Gratien les admet, même en principe, lorsqu'elles sont acceptées par les deux

plus. Le duel judiciaire était pratiqué devant les juridictions séculières dépendant des églises ou des couvents. Mais là c'était la coutume, non le droit canonique qui s'appliquait. Il fut toujours repoussé par le droit canonique et ne fut jamais admis dans les juridictions ecclésiastiques proprement dites, les cours de chrétienté, où ce droit s'appliquait.

parties. Ce fut la renaissance de l'étude du droit romain dans la seconde moitié du XII[e] siècle qui assura leur condamnation définitive au début du XIII[e] siècle.

*
* *

A la Faculté de théologie protestante la leçon d'ouverture a été prononcée par M. Jean Réville sur ce sujet : *La théologie partie intégrante du cycle de l'enseignement universitaire et fondement indispensable de la Réformation.* Le professeur a montré que les études théologiques doivent avoir un caractère strictement scientifique pour pouvoir figurer dans l'organisme universitaire, et que, d'autre part, l'enseignement universitaire ne saurait se passer de l'étude scientifique des phénomènes religieux sans subir une véritable mutilation.

« La théologie moderne, telle que la définit M. Réville, celle dont nous venons de rappeler les titres universitaires, dans son acception la plus simple et la plus universelle, n'est pas autre chose que la science de la religion. Elle a pour objet les faits et les phénomènes de la vie religieuse dans le passé et dans le présent, sans aucune restriction de race, de temps, de confession ecclésiastique. Elle étudie la vie religieuse chez les non-civilisés, chez les païens et les Mahométans aussi bien que chez les Juifs et les Chrétiens. C'est d'abord une science historique, parce qu'elle se propose de reconnaître et de vérifier les faits et les textes religieux du passé au moyen de la méthode critique. C'est ensuite une science psychologique. En effet, après avoir étudié la religion dans ses innombrables manifestations du passé, elle étudie le phénomène religieux dans l'homme vivant, de nos jours ; elle observe, recueille et analyse les sentiments religieux, la nature propre de la foi, les expériences religieuses dont l'étude contemporaine jette le plus souvent un jour si précieux sur la vie religieuse du passé. Elle scrute les rapports de la religion avec la vie morale, individuelle ou sociale ; elle cherche les relations qui existent entre le développement religieux et le développement intellectuel, bref elle fait une analyse aussi complète que possible des facultés religieuses de l'homme. Enfin c'est une science philosophique ou dogmatique, car après avoir réuni tous les matériaux que l'histoire et la psychologie religieuses peuvent lui fournir, elle s'efforce de les coordonner en une construction d'ensemble. »

M. Réville constate ensuite que dans les Facultés de théologie, où il s'agit surtout d'instruire scientifiquement des jeunes gens qui se destinent à la carrière ecclésiastique, il n'est pas étonnant que les études se concentrent spécialement sur les religions de la Bible, le Judaïsme et le Christianisme, mais il réclame qu'une part y soit faite aussi à l'histoire générale des religions et demande la création, à cet effet, d'une chaire spéciale consacrée à cette étude. Enfin dans la dernière partie de sa leçon il montre que cette théologie scientifique, indépendante de toute autorité extérieure, est née de la Renaissance chrétienne avec la Réformation, qu'elle est donc bien à sa place dans les Facultés

de théologie protestante et que c'est cela même qui justifie le maintien de ces facultés dans les cadres de l'Université.

Au moment même où cette leçon était prononcée, le doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, M. A. Sabatier, faisait paraître dans la *Revue internationale de l'enseignement* un article très documenté, dans lequel il montre, en s'appuyant sur l'histoire, le grand rôle que les facultés de théologie ont joué dans le développement des sciences historiques, philologiques et morales (*Les Facultés de théologie protestantes et les études scientifiques dans les Universités*). En même temps que les théologiens contribuaient ainsi à l'extension des connaissances scientifiques, l'application de la méthode critique aux sujets jadis réservés à l'autoritarisme et au dogmatisme transformait la théologie elle-même en lui imposant les exigences de l'esprit scientifique. Personne ne lira la lumineuse exposition de M. Sabatier sans être frappé de la puissance de son argumentation. La coïncidence toute fortuite de l'article de M. Sabatier et de la leçon de M. Jean Réville est significative. Elle dénote que les pensées exprimées par les deux professeurs ne sont pas simplement des opinions individuelles, mais, sous des formes différentes, l'expression d'un même sentiment très net de ce qui constitue la théologie moderne.

*
* *

Les Annales du Musée Guimet. — Plusieurs volumes de cette grande et multiple collection ont été mis en distribution durant ces derniers mois, dont quelques-uns étaient déjà imprimés depuis un certain temps. Nous nous bornons à signaler ici ces publications, laissant à d'autres — on le comprendra facilement — le soin d'en faire des comptes rendus critiques :

1° E. Amélineau, *Histoire de la sépulture et des funérailles dans l'Ancienne Égypte* (tomes 28 et 29 de la Collection ; 2 forts vol. in-4 avec 112 planches ; Paris, Leroux, 1896 ; prix 60 fr.). Voici comment l'auteur énonce le plan de son œuvre : « Dans une première partie, j'ai décrit tous les travaux qui avaient part à la construction de la tombe, à sa décoration, à tout ce que j'ai appelé *préparation éloignée* du tombeau, m'arrêtant à la décoration proprement dite ; dans une seconde partie, je me suis occupé du mobilier du tombeau, depuis le sarcophage et le mobilier proprement dit, jusqu'à la momie elle-même toute préparée ; j'ai nommé cette partie *préparation prochaine* de la tombe ; enfin, dans une troisième partie, j'ai décrit tout au long les cérémonies préliminaires des funérailles, les cérémonies des funérailles elles-mêmes et tout ce qui regardait le culte des morts après le jour de l'enterrement. » (Introduction, p. III). — M. Amélineau eût désiré y joindre une quatrième partie qui aurait traité des funérailles des animaux sacrés. Mais les vastes proportions prises par les trois premières parties l'ont obligé à renoncer à son projet. Les deux gros volumes qu'il nous offre dès maintenant (680 pages) ne se rapportent, en effet, qu'à la préparation

éloignés du tombeau. Le reste viendra plus tard. Ce n'est pas que l'ouvrage ne soit pas prêt : l'auteur nous informe que sa première partie était achevée dès le mois de février 1893 ; c'est pour d'autres raisons que l'impression en a été retardée. M. Amélineau a dû la retoucher pour la faire bénéficier des importantes découvertes qui ont été faites depuis cette époque et qu'il connaît mieux que personne, puisque c'est lui qui les a faites.

Il nous avertit qu'il ne s'occupe des doctrines religieuses de l'Égypte sur l'âme et la survivance de l'être humain après la mort, que dans la mesure où c'est indispensable pour l'intelligence des tombeaux et de leur décoration, c'est-à-dire qu'il ne donne pas un exposé critique de ces doctrines dont il se réserve de tracer plus tard le tableau, mais se borne à reproduire sur ce point les idées reçues. Personne à coup sûr n'accusera M. Amélineau de cacher ses idées personnelles. Il est clair du reste que l'on ne peut pas parler des tombeaux et de leur décoration sans parler des doctrines sur la destinée des hommes après leur mort. M. Amélineau pouvait d'autant moins s'y soustraire qu'il a des idées très personnelles sur le rôle du culte des ancêtres dans la vieille société égyptienne.

L'exécution matérielle de ces deux volumes est, comme en général dans les publications du Musée Guimet, digne de tous éloges.

2° Étienne Aymonier. *Voyage dans le Laos* (tome II, formant le 6e volume de la « Bibliothèque d'Études » ; Paris, Leroux, 1897). Le tome Ier, publié en 1895, a été annoncé par nous dans le t. XXXII de cette Revue (p. 116) : nous ne saurions que répéter ce que nous disions alors du grand intérêt que provoquent ces notes de voyage prises sur le vif, sans aucune influence de doctrine ou de système, par un observateur aussi judicieux que M. Aymonier. Celui-ci a bien raison de penser qu'elles seront encore utiles aujourd'hui, quoique près de quinze ans se soient écoulés depuis l'achèvement de son voyage. D'une part, en effet, le pays n'est pas encore beaucoup mieux connu qu'il ne l'était alors ; d'autre part, il est précieux de le connaître tel qu'il était avant qu'aucune infiltration européenne eût pu se produire ou que la vie indigène se fût mise sur la défensive à l'égard des observateurs étrangers. La principale utilité de ces notes de voyage, au moins pour nous, c'est de nous présenter des instantanés de pratiques religieuses populaires et des relations, sans aucun apprêt, de superstitions locales qui s'étalent sans aucune fausse honte et sans adaptations préalables.

3° D. Menant. *Les Parsis* (1re partie). *Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*. Ce volume forme le t. VIIe de la « Bibliothèque d'Études ». Notre collaborateur, M. N. Söderblom en a déjà parlé plus haut (p. 100 et suiv.).

* * *

Publications diverses. — 1° Le huitième volume de la 4e série des publications de l'École des Langues orientales contient la traduction française, par M. P.

Boyer, d'un ouvrage russe de M. J. Smirnoff sur *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*. La première partie de ce travail est consacrée à l'histoire, à l'étude des mœurs et de la religion des Tchérémisses et des Mordves ou Mordvines ; la suite paraîtra prochainement. C'est également aux Mordvines qu'est consacré l'ouvrage du Dr Axel Heikel d'Helsingfors : *Trachten und Muster der Mordvinen* (Leipzig, 1897, in-8) avec planches en couleurs. Le dernier volume de la *Société finno-ougrienne* contient un travail de M. H. Laufer sur la religion populaire (*Bon-Po*) du Tibet, qui, comme l'on sait, est différente du bouddhisme et est antérieure à l'introduction de ce dernier (Notes reproduites du « Journal Asiatique », 9e série, t. XII, n° 2).

2° Hermann Müller. *Les origines de la Compagnie de Jésus. Ignace et Lainez.* Paris, Fischbacher, 1898 ; in-12 de vi et 320 p.). La thèse originale de ce livre, c'est qu'Ignace de Loyola se serait inspiré du monachisme musulman pour élaborer les statuts de son ordre. Mais la méthode que M. Müller a suivie pour l'établir n'est rien moins que satisfaisante. Nulle part il ne recherche avec soin si les caractères particuliers de l'œuvre d'Ignace, qu'il attribue à des influences musulmanes sans établir en aucune façon par quel canal celles-ci sont parvenues jusqu'au fondateur de l'ordre des Jésuites, ne peuvent pas s'expliquer d'une manière beaucoup plus simple par l'influence des pratiques et des institutions du monachisme chrétien antérieur, de l'esprit espagnol, autoritaire et mystique et, enfin, comme l'aboutissement logique du principe ecclésiastique romain. L'auteur ne voit que son explication ; les moindres analogies se transforment immédiatement en emprunts qu'il serait tout aussi facile de rattacher à d'autres religions monacales comme le bouddhisme. Et ces analogies mêmes, avec quelle insuffisance de critique les enregistre-t-il ! Notre collaborateur, M. Édouard Montet, a montré dans l'*Asiatic Quarterly Review* (livr. d'octobre) que M. Müller rapproche des Constitutions des Jésuites certaines règles des Senoussia et des Rahmania, alors que ces ordres datent du commencement de notre siècle et de la fin du siècle dernier !

***

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 15 *juillet* 1898 : D'après une légende du moyen âge, Serlon de Wilton, abbé de l'Aumône, reçut à Oxford, vers 1154, la visite d'un de ses disciples récemment décédé, lequel se déclarait damné pour avoir trop étudié la scolastique. M. Marcel Schwob propose une explication de cette légende d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Troyes.

— Dans une très curieuse communication sur le *Concile de Paris*, de 1398, qui décida le refus d'obéissance de la France au pape Benoît XIII, d'Avignon, M. Noël Valois montre, d'après un examen des bulletins de vote originaux, que le gouvernement de Charles VI a gravement falsifié les chiffres respectifs de la majorité et de la minorité.

— *Séance du 26 août* : Le R. P. Delattre, a découvert une dédicace qui lui a permis de déterminer d'une façon précise l'emplacement du temple de Cérès à Carthage.

— *Séance du 2 septembre* : M. Léopold Delisle lit une notice sur les procès-verbaux des assemblées de la *Faculté de théologie de Paris* pendant la période comprise entre les années 1505 et 1533. Ces procès-verbaux, disparus depuis le temps de Louis XIV, viennent d'être découverts par M. le duc de la Trémoille dans le dépouillement des Archives de sa maison, qu'il poursuit avec autant de persévérance que de succès. M. Delisle établit l'authenticité du registre si heureusement retrouvé et qui est écrit en grande partie de la main de Jean Taveau, bedeau de la Faculté. C'est un document de la plus grande importance pour l'histoire religieuse des dix-huit premières années du règne de François Ier. On y peut suivre jour par jour les détails de la lutte engagée entre les défenseurs de la vieille orthodoxie et les partisans de la Réforme. L'ébranlement que cette lutte acharnée détermina dans les esprits, à la Cour, au Parlement et surtout au milieu de l'Université, a laissé des traces profondes dans le résumé des délibérations, des discussions et des jugements de la Faculté. Beaucoup de séances sont remplies par la critique des écrits suspects, par l'examen d'ouvrages que des auteurs ou des libraires timorés ne voulaient pas faire imprimer sans une autorisation préalable, par la censure et la condamnation des propositions qu'on signalait comme entachées d'erreurs dans les cours publics, dans les soutenances de thèses, et surtout dans les prédications. L'examen des mesures à prendre pour se ménager l'appui de la Cour et du Parlement y tient une grande place. — M. Delisle en analyse quelques pages relatives aux rapports de la Faculté avec François Ier, Louise de Savoie, et Marguerite d'Angoulême. Il y est surtout question des écrits de Luther, d'Érasme et de Berquin. On y relève aussi des renseignements sur plusieurs incidents qui eurent un assez grand retentissement à Paris en 1530 et 1533 : l'examen de la validité du premier mariage de Henri VIII, roi d'Angleterre, l'émotion causée par les prédications de Gérard Roussel au Louvre, en présence de la reine de Navarre, et la censure dont fut menacé le livre de cette princesse : *Le Miroir de l'Ame pécheresse*. — Il est très intéressant de constater dans quelle mesure et avec quelles hésitations François Ier, sa mère et sa sœur intervinrent à plusieurs reprises, parfois pour encourager le zèle des docteurs, plus souvent pour le modérer et protéger plus ou moins énergiquement les persécutés. (C.-r. reproduit d'après la « Revue Critique. »)

— *Séance du 7 octobre* : Parmi les mosaïques romaines déposées récemment au Musée du Bardo et décrites par M. Gauckler, il y en a une, provenant de Carthage, qui représente des scènes cynégétiques, notamment un *sacrifice champêtre* offert à Apollon et à Diane devant un de leurs temples.

— *Séance du 14 octobre* : Le R. P. Delattre, continuant les fouilles qu'il a entreprises dans un puits de nécropole punique (voir plus haut, p. 446), a

trouvé divers sarcophages nouveaux, notamment un petit, sur le couvercle duquel est représenté un personnage barbu, vêtu d'une longue robe, la main droite levée, tandis que la gauche tient sur la poitrine une coupe. Ce même type était déjà apparu sur un sarcophage antérieurement découvert dans la même nécropole; mais le dernier seul est flanqué d'une inscription instructive : *Baalchillek le rab*, qui nous apprend la qualité du personnage.

— Séance du 28 octobre : M. Bons, vice-résident de France en Indo-Chine, chargé d'une mission dans la Haute-Asie, envoie une relation de sa visite à la montagne sainte des Tibétains, où l'on vénère l'ombre de Dieu, auprès des temples d'Omei-chan. Il envoie à l'appui de son rapport des estampages, des inscriptions et des exemplaires de l'imagerie religieuse bouddhique.

M. Paul Foucart communique quelques résultats des fouilles entreprises par la Société archéologique d'Athènes dans une nécropole d'*Éleusis* renfermant quatre couches de tombeaux. Dans la couche la plus ancienne on a trouvé deux tombes qui contenaient des porcelaines égyptiennes, des scarabées avec légendes hiéroglyphiques et une statuette d'Isis. M. Foucart signale à juste titre combien cette découverte confirme sa thèse sur l'origine égyptienne des mystères éleusiniens.

M. Clermont-Ganneau annonce que le P. Lagrange, d'après ses indications, a découvert une nouvelle inscription confirmant l'identification, jadis proposée par lui, de Gezer, très ancienne ville de Palestine, avec le Tell-el-Djezer moderne. La nouvelle inscription est grecque et hébraïque.

ALLEMAGNE

Publications récentes : 1° *Archiv für Religionswissenschaft*. La première revue allemande consacrée à la science des religions, dont nous annoncions l'année dernière la prochaine publication, achève actuellement sa première année d'existence. Elle paraît chez l'éditeur Mohr, sous la direction de M. Th. Achelis (de Brême), en quatre livraisons formant un volume d'environ quatre cents pages par an. Dès l'abord elle s'affirme comme un recueil nettement scientifique, comme on pouvait s'y attendre de la part d'un éditeur comme Paul Siebeck (maison Mohr), d'un directeur comme M. Achelis et d'un groupe de collaborateurs attitrés parmi lesquels nous relevons les noms de MM. Bousset (de Göttingen), Gunkel (Berlin), Hardy (Fribourg), Hillebrandt (Breslau), Pietschmann (Göttingen), Roscher (Leipzig), Stade (Giessen), Zimmern (Leipzig), sans compter près de trois cents savants et professeurs allemands et étrangers (parmi lesquels plusieurs Français) qui ont promis leur concours. La Revue admet, en effet, des articles en anglais et en français, quoiqu'elle entende rester surtout une revue allemande.

Les quatre premières livraisons, composant le premier volume, contiennent une série d'articles de fond du plus haut intérêt, parmi lesquels nous signalons

celui de M. E. Hardy, intitulé : « Was ist Religionswissenschaft »? celui de M. Roscher « Ueber den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan », ceux de M. Siecke sur le dieu Rudra dans le *Rig-Veda*, de M. Waser sur Charon, de M. Achelis sur l'Origine de la religion au point de vue de la psychologie sociale, de M. Hartmann sur la Vie religieuse dans le désert libyque, de M. Polivka sur la Légende de Polyphème et l'article, particulièrement intéressant pour des lecteurs français, dans lequel M. Tiele, reprenant le thème déjà traité par lui dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (t. XXIX, p. 68 et suiv.), soumet à une vigoureuse critique la thèse de James Darmesteter sur l'origine moderne de l'Avesta.

2° P. Jensen. *Hittiter und Armenier* (Strasbourg, Trübner, in-8 de xxvi-255 p.). Livre original et audacieux, dans lequel M. Jensen reprend l'essai, déjà tenté par lui, du déchiffrement des inscriptions hittites et aboutit à la conclusion que les Hati (ou Khati = Κητ. grec) sont les ancêtres des Arméniens qui se désignent eux-mêmes sous le nom de « Hay (plur. Hayk') ». Les inscriptions hittites seraient donc de l'ancien arménien. Mais l'ancien arménien est à peu près aussi inconnu que le hittite, puisque nous n'avons pas de textes arméniens antérieurs au ve siècle de l'ère chrétienne. Aux philologues de juger ce qu'il y a de fondé dans les conclusions linguistiques de M. Jensen. Ce qui est plus grave, c'est que les noms des dieux hittites ne se retrouvent pas parmi les anciens dieux arméniens. Ceux-ci portent des noms iraniens. M. Jensen s'en tire en faisant observer que ces dieux arméniens, pour autant qu'on peut les connaître, ne ressemblent en aucune façon aux dieux du mazdéisme et que leurs noms iraniens ne sont donc probablement que des appellations étrangères dont on aurait affublé les anciens dieux indigènes.

3° La librairie Teubner annonce la publication d'une étude de M. J. B. Carter, *De deorum Romanorum cognominibus quaestiones selectae* (in-8 de 64 p.). L'auteur, disciple de G. Wissowa, après avoir déterminé ce qu'il faut entendre par le cognomen divin (à distinguer de l'epitheton et de l'eponymon), dresse une liste des anciens cognomina des dieux, montre comment le nom attributif se dégage fréquemment du nom propre pour donner naissance à une divinité nouvelle (p. ex. Jupiter liber devenant Jupiter et Liber). Ensuite il cherche à faire l'histoire de l'évolution des noms attributifs associés à chaque divinité. L'écrit se termine par une liste des cognomina divina avec indication des documents à l'appui.

4° H. L. Strack. *Einleitung in das Alte Testament* (Munich, Beck ; in-8 de viii et 222 p.). L'Introduction à l'Ancien Testament de M. Strack en est arrivée à sa cinquième édition. Pour un livre strictement scientifique, ce succès de librairie vaut mieux que les appréciations les plus élogieuses. Il le doit surtout à l'impartialité, généralement rigoureuse, de l'auteur, au soin qu'il prend d'éliminer les choses secondaires, tout en s'efforçant de mentionner toutes les hypothèses émises, mais plus qu'à tout le reste peut-être à l'admirable bibliographie

raisonnée qui, sans cesse tenue au courant, permet au lecteur de se retrouver facilement dans les multiples travaux qui ont été publiés sur l'Ancien Testament depuis les origines de la critique biblique. Sur chaque question il suffit de consulter M. Strack, non pour avoir toujours directement de lui tous les renseignements nécessaires, mais pour être instruit par lui du livre où on les trouvera.

5° M. Kautzsch publie, pour faire suite à sa remarquable traduction allemande de l'Ancien Testament avec division des sources (*die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Fribourg, Mohr, 1894), une édition des Apocryphes et Pseudépigraphes, conçue sur le même plan : *die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (également chez Mohr). Six livraisons ont déjà paru ; elles contiennent le 3e livre d'Esdras et une partie des livres des Maccabées. L'ouvrage complet comptera de 24 à 30 livraisons (à 0,50 pfennige chacune) ; la Revue en rendra compte, lorsque la publication sera plus avancée.

6° La librairie Mohr a mis en vente la traduction allemande, par M. A. Baur, du remarquable ouvrage de notre collaborateur, M. A. Sabatier, « Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire », sous le titre : *Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage* (1 vol. de xx et 326 p. ; prix, 6 m.). On sait que cet ouvrage a déjà été traduit en anglais.

Nous signalerons encore deux précieux livres de références pour les historiens ecclésiastiques :

C. Eubel. *Hierarchia catholica medii aevi* sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ab a. 1198 usque ad a. 1431 perducta. E documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita. — Monasterii, Regensburg ; gr. in-4 de v et 582 p. ; 30 m.

S. J. N. Nilles. Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, 2e éd., t. II. — Innsbruck, Rauch., 1897 ; gr. in-8 de xxxii et 856 p.

ANGLETERRE

M. J. Estlin Carpenter a ouvert le 13 octobre les cours de Manchester College, à Oxford, par une magistrale leçon qu'il a publiée sous le titre : *The education of the religious imagination*. On retrouve dans ces pages le souffle libéral, la généreuse inspiration et les vastes connaissances d'histoire générale des religions qui distinguent l'enseignement de M. Carpenter. Il est frappant à quel point sa conception de la tâche qui incombe à la théologie moderne concorde avec celle que nous avons signalée plus haut dans l'article de M. Sabatier et dans la leçon d'ouverture de M. Jean Réville. Pour le professeur anglais comme pour ses collègues français, ce n'est plus uniquement dans l'étude des documents juifs et chrétiens, mais dans l'étude de tous les phéno-

mières religieux de l'humanité qu'il convient de chercher les éléments d'une connaissance raisonnée de la religion. M. Carpenter fonde son enseignement théologique sur l'histoire des religions, voilà le fait important qui ressort de sa leçon d'ouverture. Et il ne craint pas de le proclamer à Oxford. Il est vrai que c'est à Manchester College, le collège des Unitaires anglais. Mais la présence même de ce College à Oxford et les relations amicales qui existent entre ses maîtres et ceux des autres écoles, ne sont-ce pas là des symptômes caractéristiques ?

ITALIE

Vox Urbis. De litteris et bonis artibus commentarius, tel est le titre d'une nouvelle revue, paraissant en latin, deux fois par mois, à Rome, sous la direction du chevalier Aristides Leonori, chez l'éditeur Forzani (abonnement : 10 fr. en Italie; 15 fr. pour les autres pays). Elle se propose de fournir des renseignements sur les actes officiels de la Curie Romaine, sur les découvertes archéologiques et sur toutes les questions ou publications littéraires qui intéressent les amis de la langue latine. L'article programme « De voce Urbis » est du cardinal Parocchi.

BELGIQUE

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN. *Bouddhisme. Études et matériaux. Adikarmapradîpa. Bodhicaryâvatâraṭîkâ* (Londres, Luzac; gr. in-4° de iv et 417 p.; Extrait du t. LV des « Mémoires couronnés et Mémoires des savants étrangers » publiés par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique). M. Louis de la Vallée Poussin, jeune professeur de l'Université de Gand, ancien élève de l'École des Hautes Études de Paris, est un adepte convaincu des idées de Bergaigne, de M. Senart et de M. Sylvain Lévi sur l'importance de la littérature septentrionale pour la reconstitution historique du Bouddhisme et l'erreur des indianistes qui n'accordent d'autorité qu'à la tradition singhalaise. Le livre très intéressant qu'il vient de publier est une contribution à l'histoire du Bouddhisme dont des juges compétents apprécieront la valeur, mais que nous nous faisons dès à présent un plaisir de signaler à nos lecteurs, à cause de la clarté de l'exposition et de l'abondance des renseignements et des observations que l'auteur y a consignées. M. de la Vallée Poussin nous avertit expressément que ses études, bien qu'embrassant la plus grande partie de l'histoire du Bouddhisme, ne constituent pas un résumé systématique de cette histoire. Il ne croit pas que le temps soit encore venu d'une histoire d'ensemble, parce qu'il y a encore trop de problèmes qui n'ont pas été résolus. Il estime

fort sagement qu'au lieu de vouloir constamment trancher les difficultés que présentent les origines du Bouddhisme, il faut commencer par étudier les documents postérieurs en tant que témoignages des idées ou des institutions de leur temps, au lieu de les accepter comme témoignages valables du passé qu'ils prétendent faire connaître. Au lieu de partir des origines que l'on ne peut reconstituer que par hypothèses, il demande que l'on suive une méthode régressive, considérant les diverses formes du Bouddhisme comme des conséquences dont la comparaison puisse conduire au dégagement des causes qui leur sont communes.

La première partie du livre est consacrée à l'histoire du Bouddhisme. Elle contient une critique de la théorie des pâlisants, une caractéristique des religions bouddhistes considérées comme autant de formes de l'Hindouisme, la démonstration de l'inutilité des efforts tentés pour écrire une biographie scientifique du fondateur du Bouddhisme. L'auteur admet que le Bouddhisme a été de bonne heure une religion savante, mais qu'il y eut à côté de celle-ci un Bouddhisme populaire, enthousiaste, à divinités légendaires et personnelles, fortement imprégné d'idées mystiques. Il serait trop long de suivre M. de la Vallée dans sa description de l'évolution du Bouddhisme, dans ses études sur le Yoga bouddhique, sur les théories du Grand Véhicule, sur les théories et les rites tantriques, sur les théories et rites du maithuna, etc.

La seconde partie de l'ouvrage de M. de la Vallée Poussin contient, outre une courte introduction sur la littérature tantrique, une édition de l'Âdikarmapradîpa, accompagnée d'une analyse et d'un commentaire sommaire, faisant ressortir les renseignements que cet écrit nous apporte sur la vie des bouddhistes tantrikas. Dans la troisième partie l'auteur donne une édition du commentaire du Bodhicaryâvatâra.

SUÈDE

NATHAN SÖDERBLOM. *Die Religion und die soziale Entwicklung* (Fribourg, Mohr ; in-8º de 96 p.). Encore une publication à joindre à celles de MM. Sabatier, Chantepie de la Saussaye et Fries que nous avons déjà signalées parmi les conférences présentées au Congrès des Sciences religieuses de Stockholm. Les Actes de ce Congrès ont paru en suédois chez Bohlin, à Stockholm, et chez Cammermeyer, à Christiania (1 vol. de xx et 608 p.). Mais les promoteurs du Congrès ont compris que pour assurer une diffusion plus générale des principaux rapports présentés, il importait de les publier dans une langue plus généralement accessible que le suédois. C'est pourquoi l'éditeur Mohr, à qui la science des religions doit déjà tant de belles et bonnes publications, les a édités en allemand dans sa « Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte ».

Le rapport de notre collaborateur M. N. Söderblom est plus qu'une simple conférence. C'est une étude, de près de cent pages, sur les relations entre l'évolution religieuse et l'évolution sociale. L'auteur aurait aimé à montrer les leçons qui ressortent de cet aperçu historique pour les conducteurs religieux dans la mêlée sociale actuelle. Les principes généraux du Congrès ne lui ont pas permis de développer ce côté pratique et actuel de la question, mais on sent bien qu'il ne l'a jamais perdu de vue dans la tractation du sujet.

Voici les thèses qui résument sa dissertation.

1° La religion et l'évolution sociale sont des ordres de phénomènes relativement indépendants, ayant chacun son propre développement organique.

2° Toutefois elles se rencontrent et s'influencent réciproquement surtout sur le terrain de la morale.

3° Le « proprium quid » de la religion, le bien éternel, n'est pas de ce monde. La religion se compromet lorsqu'elle se consacre uniquement sur une tâche sociale.

3° Mais le service de Dieu ne peut pas être séparé du service du prochain, lequel s'applique aussi à la vie matérielle et sociale.

4° et 5° L'action sociale générale de la religion a pour objet la nouvelle naissance, c'est-à-dire non pas la création de nouvelles institutions, mais la formation d'hommes nouveaux, chez qui l'amour et la solidarité remplacent la haine et l'état de lutte.

6° La religion crée une société sans distinction de classes, une fraternité chargée de réaliser la justice et la miséricorde divines.

7° La religion doit travailler à diminuer la distance entre les classes sociales par l'assistance charitable.

8° Elle ne doit pas se lier à un système social quelconque, mais s'adapter aux nouvelles conditions que comporte l'évolution sociale.

9° Elle doit tendre, par tous les moyens dont elle dispose, à établir pour tous une existence digne de l'homme.

On voit que M. Söderblom a traité son sujet au point de vue idéaliste.

*
* *

Nous avons reçu le tirage à part de deux études, de caractère général, publiées dans les *Videnskabsselskabets Skrifter, Historisk-filosofisk Klasse* (1908, n° 3), par M. P. O. Schjøtt, sous le titre : *Questions scientifiques modernes* (Christiania, J. Dybwad, en français). La première est intitulée « Religion et mythologie » ; la seconde le « Nouveau Testament ». Ce sont des appels, justifiés par de nombreux exemples de découvertes scientifiques modernes, à renouveler dans l'enseignement en Norwège les conceptions traditionnelles sur les rapports entre les religions grecques et le Judéo-christianisme.

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-HUITIÈME

Pages.

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. Périodiques relatifs au judaïsme biblique

(analyses par *M. C. Piepenbring*)

II. Revue néo-scolastique

(analysée par M. F. Picavet).

III. Périodiques relatifs aux religions des peuples non civilisés et au folklore

(analysés par M. L. Marillier).

Le Gérant : E. Leroux.

[illegible] — SECTION ORIENTALE A. BURDIN, ANGERS.

